

JANE RODRIGUEIRO

**TENSÃO E REDUÇÃO NA VÁRZEA: AS RELAÇÕES
DE CONTATO ENTRE OS COCAMA E JESUÍTAS NA AMAZÔNIA
DO SÉCULO XVII
1644 - 1680**

MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

SÃO PAULO 2007

JANE RODRIGUEIRO

**TENSÃO E REDUÇÃO NA VÁRZEA: AS RELAÇÕES
DE CONTATO ENTRE OS COCAMA E JESUÍTAS NA AMAZÔNIA
DO SÉCULO XVII**

1644 - 1680

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

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

SÃO PAULO 2007

JAEXÁ NHANDERU AMBA

Nhanhea'ã katu joupive gua'i
Nhanderu mirî tomoexãkã
Tape mirî para rovai
Para rovai jaexa awã
Jaexa awã

Jaje'oi katu joupive'i
Jaje'oi katu joupive'i

Nhanderu amba jaexa awã
Jaexa awã

Vamos todos juntos
Nos fortalecer

Nossos ancestrais
Iluminação o Caminho Sagrado
Que leva além do oceano

Além do oceano nós o veremos
Nós o veremos

Vamos caminhar juntos
Vamos caminhar juntos

Veremos Nosso Pai
Em sua Morada Sagrada

Nós o veremos

(canção Guarani)

Quando, em 1541, uma expedição espanhola que se extraviara enviou num barco cerca de cinqüenta homens em busca de víveres, esse destacamento enveredou pelo rio desconhecido que viria a chamar-se Amazonas. Após algumas semanas de navegação ingrata, separados de sua base, esses homens tiveram como único recurso deixar-se levar pela correnteza. Atingiram enfim uma região na qual, num percurso de 3 mil quilômetros, ofereceram-se a seus olhos verdadeiras cidades. No dizer do cronista da expedição, frei Gaspar de Carvajal, cada uma estendia-se por várias léguas, ao longo do rio e compreendia centenas de casas de uma brancura irradiante (...). Uma população muito densa as habitava, formando, ao que parece, grandes núcleos militares, alguns aliados, outros hostis, como o deixavam supor as fortificações ornadas de esculturas monumentais que as defendiam e as fortalezas construídas nas colinas. Estradas bem conservadas, margeadas de árvores frutíferas, atravessavam campos cultivados. Elas iam muito longe, não se sabe até que outros centros habitados. As razias que os espanhóis, não sem danos praticavam para sobreviver proporcionavam-lhes, quando vitoriosos, enorme reservas

*alimentares, cada qual suficiente para alimentar
"uma tropa de mil homens durante um ano".*

Claude Lévi-Strauss

Às vozes que não param de ecoar...

AGRADECIMENTOS

Sou imensamente grata ao meu orientador, Prof. Dr. Fernando Torres-Londoño, por acolher minha expectativa de ingressar no Programa de Pós-Graduação e por incentivar e acreditar sempre na possibilidade deste trabalho. Sua sabedoria e inestimável dedicação em cada etapa desta pesquisa estenderam-se para além da minha formação intelectual e conduziram-me a desvendar novos horizontes em minha vida. Por tudo, minha eterna gratidão.

Agradeço em especial ao Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito, que me honrou com sua presença na banca de qualificação e contribuiu para o direcionamento deste trabalho com a leitura criteriosa do texto e com valiosas observações e sugestões que enriqueceram a sua elaboração. Quero, ainda, agradecer muitíssimo pela preciosidade de suas aulas, que tanto estimularam o aprimoramento desta pesquisa.

Ao Coordenador do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião, Prof. Dr. Eduardo Rodrigues da Cruz, pela competência e seriedade dedicadas às atividades do Programa.

À Profa. Dra. Lucia Helena Vitalli Rangel, pelas observações cuidadosas em minha qualificação, as quais me forneceram importantes elementos para o prosseguimento do trabalho.

Aos professores do Programa de Ciências da Religião, pelas memoráveis aulas que refinaram meu conhecimento, e à secretária do Programa, Andréia, por sua gentileza e atenção.

Ao José Romão Trigo de Aguiar, por suas ações e palavras, que me fortaleceram e me impulsionaram na travessia de um universo que eu desconhecia.

À Coordenadora de Informação e Empréstimos da Biblioteca Luis Angel Arango, por sua gentileza, disponibilidade e auxílio no envio de arquivos fundamentais para a realização desta pesquisa.

À Rosemeire de Oliveira Souza e à Juliana de Castro Pedro, por nossas enriquecedoras discussões no grupo de estudos Índios e missionários em Maynas.

À minha família, por compreender minhas “ausências”.

Aos meus amigos, que me encorajaram no decorrer desta trajetória e, em especial, à Marília, por compartilhar minhas alegrias e incertezas e por me incentivar, sempre.

E à CAPES, que financiou parte desta pesquisa e com isso tornou possível a sua produção.

RESUMO

O objetivo desta dissertação é propor uma análise em torno das relações de contato entre índios cocamas assentados na Amazônia Peruana e missionários Jesuítas, no século XVII, reveladora de um universo marcado por constantes transformações e pela flexibilidade relacional, sob o propósito de desconstruir a concepção estática e bipolar que ao longo dos anos norteou as aproximações culturais.

A pesquisa foi baseada fundamentalmente na documentação produzida por missionários da Companhia de Jesus, autoridades oficiais dos séculos XVI, XVII e XVIII e nas diversas áreas do conhecimento, entre elas, a Antropologia, a Arqueologia e a Lingüística.

No decorrer de nossa investigação, centralizamos nossa atenção em torno dos conflitos étnicos entre os Cocama e demais povos do Ucayali e Huallaga, missionários e colonizadores, no processo de comunicação entre a nação e religiosos jesuítas, nas alianças que foram estabelecidas entre as etnias, agentes da colonização e missionários e nos efeitos produzidos aos cocamas em decorrência do contato com o europeu.

Constatamos que as relações de convivência entre aqueles índios e os missionários se mantiveram porque foram permeadas por uma dinâmica de adequações culturais e de concessões que possibilitaram não somente a permanência dos povos ao sistema das reduções mas antes, garantiram a manutenção do projeto missionário entre aquela nação.

Nesse sentido, consideramos que ao longo da história do contato entre os cocamas e religiosos, a população indígena não demonstrou-se passiva frente aos anseios da conquista espiritual espanhola, ao contrário, propôs mecanismos de negociações e alianças que favoreceram suas expectativas. Esses fatores colocam em evidência que os missionários também atenderam aos anseios da nação indígena, sinalizando uma relação permeada pelo intercâmbio social e mobilidade no contexto das missões.

ABSTRACT

The aim of this dissertation is to propose an analysis of the relationship between the cocamas, settled in the Peruvian Amazon, and Jesuits' missionaries in the XVII century, unfolding a universe marked by continuous transformations and by flexibility in their relations. Our purpose was to deconstruct the static and bipolar conception that has underlain cultural approaches along the years.

The framework for this study was based on the documentation produced by Company of Jesus' missionaries, official authorities from XVI, XVII and XVIII centuries and several fields of knowledge such as Anthropology, Archeology and Linguistics.

Throughout our investigation, we focused on ethnical conflicts between the Cocama and other peoples from Ucayali and Huallaga, missionaries and colonizers. We also studied the communication process between the ethnics and the Jesuits, the alliances established between ethnics, colonization agents and missionaries, and finally, the influence and consequences of European contact to that indigenous nation.

We found out that the fair relationship shared by the Indians and missionaries resulted from a number of cultural adjustments and concessions on both sides that allowed not only the Indians to remain in the reduction system, but also guaranteed the continuance of the missionary project with the cocamas.

Considering the above, we realized that, during the history of contacts between the Cocama and Jesuits, the former can't be said to have been passive before the Spanish's desire of spiritual conquest. Otherwise, the Indians proposed negotiations and alliances that would favor them. These factors evidenced that missionaries had also met the Indians' expectations, resulting in a relationship that held as priority social interchange and mobility within the context of Jesuits' missions.

SUMÁRIO

<u>INTRODUÇÃO</u>	14
<u>CAPÍTULO I - ASPECTOS IDENTITÁRIOS DO UNIVERSO TUPI-COCAMA</u>	47
<u>1.1 - Referência e localização étnica</u>	47
1.2 - Organização social.....	63
<u>1.3 - Relações interétnicas</u>	74
<u>1.4 - Sistema econômico</u>	86
1.5 - A Língua.....	96
<u>CAPÍTULO II - APROXIMAÇÕES CULTURAIS NA VÁRZEA AMAZÔNICA:</u>	
<u>JESUÍTAS E COCAMAS ENTRE 1644 E 1680.</u>	114
<u>2.1 - As Missões de Maynas no Alto Amazonas</u>	114
<u>2.2 - Modus operandi: cocamas e missionários na dinâmica do contato</u>	124
<u>2.3 - A dialética do contato: os embates como forma de resistência</u>	148
<u>2.4 - Os cocamas se submetem: a fragilidade demográfica e o crescimento das reduções na várzea</u>	165
<u>CAPÍTULO III - DOS SELVAGENS COCAMAS AOS COCAMAS DAS MISSÕES.</u> ..	178
<u>3.1 A dinâmica das reduções: novas possibilidades de convivência</u>	184
<u>3.2 O universo da tradução: perspectivas de comunicação cultural</u>	207
<u>3.3 - Adesão dos Cocama ao cristianismo</u>	238
<u>CONCLUSÃO</u>	250
<u>ANEXO</u>	255
<u>REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA</u>	266

ÍNDICE DE MAPAS

As nações do rio Ucayali.....	55
Distribuição atual da nação Cocama.....	61
Cultivo e produção de algodão	93
Áreas de penetração incaica.....	94
Limites das Missões de Maynas	110
Reduções fundadas de 1638 a 1768	111
Organização espacial das nações antes do ingresso en Nueva Cartagena de La Laguna	199

ÍNDICE DE TABELAS

A presença do milho na América do Sul	89
Presença missionária entre os cocamas no Ucayali	128
Presença missionária entre os cocamas no Huallaga.....	129
Composição das reduções.....	164
Epidemias no período de 1557 e 1680	166
Localização e demografia dos Cocama no Ucayali.....	168
Localização e demografia dos Cocamilla e demais nações agregadas no Huallaga	170
Organização do sistema de reduções em 1680	195





No mapa, os rios Huallaga e Ucayali

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como propósito analisar o que aconteceu nas relações de contato entre a nação Cocama e os missionários jesuítas na região do Ucayali e Huallaga no período entre 1644 e 1680. Nosso centro de interesse está em compreender como indígenas e religiosos, procedentes de horizontes simbólicos distintos, interagiam para estabelecer a comunicação de elementos advindos de diferentes instâncias culturais.

Nessa perspectiva, cumpre-nos investigar não só as estratégias utilizadas pelos missionários na tentativa de cristianização dos Cocama, como também as reações dessa nação em resposta à emergência de uma nova dinâmica social, verificando, ainda, o modo como ambos os universos culturais resignificavam seu conjunto de valores para manutenção do convívio social.

A partir da leitura das narrativas produzidas pelos missionários, percebe-se que o encontro entre ameríndios e religiosos, no universo colonial do Ucayali e Huallaga, esteve marcado por uma dinâmica particular de ações e reações que flexibilizavam o contato entre os povos, agentes da colonização e missionários. Essa dinâmica também assegurava controle da situação de contato aos grupos que manipulavam e detinham a compreensão dos símbolos sociais, entre eles, rituais de celebrações, objetos sagrados e demais instrumentos que abrangiam desde quinquilharias até ferramentas para produtividade da economia interna da etnia.

Nesse contexto, podemos considerar que o universo do encontro redefiniu formas de convívio e estratégias de sobrevivência que se

materializaram através de alianças, negociações, conflitos étnicos, oscilações demográficas decorrentes das epidemias ou integrações étnicas, mediações de objetos, interpretações de gestos e linguagens, entre outros fatores que conferiam à região do Ucayali, um espaço em constante movimento e transformações.

No entanto, esse processo de redefinição foi possível devido o esforço de ambas as culturas em traduzir o encontro oriundo de diferentes horizontes simbólicos e inseri-los num contexto relacional. Convém considerar que, com esse enfoque, não se pretende desprezar os prejuízos causados aos nativos a partir da presença europeia. Pretende-se, antes, recuperar a ótica negativa do contato, que foi sendo definido por diversas teorias – predominantemente sob a perspectiva das perdas, – fator que descaracterizou as diversas possibilidades e atuações responsáveis por compor o universo das aproximações.

A propósito, ao longo da história cultural dos povos, o tema do contato entre ameríndios e europeus sempre esteve subordinado a uma abordagem bipolar, responsável por interpretar o universo das aproximações unicamente entre dois pólos culturais, isto é, brancos e índios, dominantes e dominados. Esta perspectiva centralizou, o ambiente da colônia, bem como o processo de cristianização dos povos, no eixo da resistência – dominação, e portanto, concebeu a estrutura do contexto colonial e as aproximações de forma unívoca e estática.

Assim, refletir sobre o que ocorreu nas relações de contato entre índios e missionários significa investigar como os indígenas, no caso os cocamas, percebiam a composição do horizonte europeu, fundamentada basicamente em

um modelo de aldeamentos ou missões, e o que significava para eles inserirem-se nesse contexto.

Cabe-nos ainda analisar como os múltiplos agentes sociais que compunham o ambiente colonial, na região do Ucayali e Huallaga, entendiam as transformações ocorridas na dinâmica do tempo e do espaço tribal, resultantes do encontro com os europeus e, fundamentalmente, o que significou para os cocamas a experiência da catequese.

Como forma de revelar o universo do contato num processo de mobilidade e de intercâmbio cultural, nosso objeto de estudo será contemplado a partir das bibliografias produzidas no Brasil e em países da América Latina, sob os enfoques da História indígena – que resgata o passado dos povos nativos e os recompõem como agentes sociais no fluxo histórico, tendo como principal fundamento a análise de suas relações e conflitos com os europeus – e da Antropologia – que traz no cerne de sua investigação estruturas de análises interpretativas sobre a cosmologia e a cosmovisão dos indígenas, além da compreensão do significado dessas matrizes culturais para esses povos.

No caso brasileiro, a partir da década de 1980, o tema do contato teve viés histórico, inserindo-se na produção sobre a História indígena a partir da obra de John Monteiro – *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo* – que, ao analisar a escravidão indígena em São Paulo, aponta para as relações de contato imbricadas no interior da sociedade do século XVII, nas fazendas do litoral, as quais tinham como alicerce a produção do trabalho indígena.

No que concerne ao momento de chegada dos portugueses a São Vicente, no século XVI, as bases das relações entre as etnias estavam amparadas pelo fenômeno das guerras. Esse cenário foi contemplado por portugueses, que vivenciaram conflitos entre os povos Tupiniquim e Tupinambá. Deste modo, deram-se conta de que as guerras, o cativo e o sacrifício dos prisioneiros eram elementos norteadores do contexto Tupi.

No entanto, utilizaram-se do sistema de relações bélicas dos nativos, promovendo alianças esporádicas e infiltrando-se no seio do universo indígena, sob o propósito de obter mão-de-obra e conseqüente força de trabalho com os prisioneiros de guerra. Os índios, por sua vez, identificaram vantagens nas alianças bélicas com os europeus, uma vez que estas se destinavam à captura de inimigos.¹

A presença da metalurgia no contexto dos nativos, procedente do contato com os europeus, foi elemento importante na constituição dessas aproximações, na medida em que promoveu um avanço nos meios de produção econômica dos grupos étnicos, que possuíam como ferramentas, antes do contato, objetos construídos com ossos, pedras e madeiras.

A partir do conhecimento das ferramentas, como machados, enxadas, anzóis, tesouras, cunhas de ferro, pinças, grilhões, podadeiras, passaram a exigir esses materiais nas relações de troca, desprezando as “bugigangas”, ou “quinquilharias”, tendo em vista o aumento na produtividade da economia que estes instrumentos trouxeram aos nativos.² No entanto, essas relações

¹ Cf. MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 29.

² *Ibidem*, p. 31.

econômicas, na perspectiva indígena, não estavam atreladas ao modo de produção capitalista, que prevê as relações de troca sob a forma de intercâmbio mercantil. Ao contrário, estavam vinculadas à funcionalidade que possuíam para o contexto tribal.

No decorrer do século XVI, as transformações nas relações de contato ganharam visibilidade. A busca pelo trabalho indígena, por exemplo, intensificou-se e obteve como resposta a postura de rebeldia dos povos nesse processo. Ainda, o escambo como forma aquisição de mão-de-obra não atendia mais aos anseios nem de colonizadores nem nativos.

No entanto, um novo cenário foi se constituindo no interior da colônia, com a presença de novos grupos sociais que emergiam a partir de ações, entre elas o incentivo pelas guerras como forma de aumentar cativos para escravidão, a revolta dos Tamoios, a posterior aliança dos portugueses com os povos Tupiniquim e a influência de João Ramalho como intermediário favorável às relações portuguesas, a adesão de chefes indígenas locais por meio de alianças entre índios e portugueses, além da ocupação dos jesuítas no planalto e a formação dos aldeamentos como mecanismo de assimilação dos povos nativos.

Posteriormente, no século seguinte, a formação da sociedade do planalto paulista e a escravização das comunidades indígenas, particularmente os povos Tupi, refletem a instalação de uma nova dinâmica em São Paulo, no período colonial, caracterizada pela busca de índios nos sertões pelos bandeirantes, devido o esgotamento das comunidades locais, uma vez que os

paulistas objetivavam a formação de fazendas com grande quantidade de índios.³

Nessa mesma época, a produção de trigo no planalto e seu transporte para o litoral, bem como a exportação pela colônia, atingiram o auge, exigindo, assim, um enorme contingente de nativos, como mão-de-obra, cada vez mais difíceis e caros, uma vez que eram buscados nos sertões distantes. No final do século, devido à escassez de mão-de-obra indígena, a produção de trigo entrou em crise.⁴

A abordagem de John Monteiro sobre a economia do planalto paulista no panorama colonial do século XVII insere-se no tema do contato, na medida em que revela um universo colonial articulado com o espaço geográfico do litoral e do interior, isto é, dos sertões; além de apontar para flexibilizações internas ao sistema econômico da colônia – que atingem as esferas política e social, pondo fim à concepção do ambiente colonial isolado e estático – e, sobretudo, situar os indígenas como protagonistas da construção da história de São Paulo.

No que concerne às investigações vinculadas à Antropologia, a obra de Eduardo Viveiros de Castro - *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* – contempla a temática do contato numa perspectiva relacional. Para tanto, o autor analisa as sociedades nativas do litoral, particularmente os Tupinambá do século XVI, a partir das relações de contato com missionários, no âmbito específico da fé.

³ Cf. MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, p. 177.

⁴ *Ibidem*, p. 91, 97.

Nesse contexto, conduziu a interpretação acerca do funcionamento das sociedades nativas a partir da compreensão do horizonte cultural dos ameríndios, o qual envolvia as guerras, os rituais antropofágicos, a vingança, e a morte, além de apontar para o significado de suas relações com o universo europeu e, principalmente, como o europeu relacionava-se e reagia frente ao contato com os indígenas. Em outras palavras, o autor desvela como culturas distintas se entendiam e atribuíam diferentes significados nas relações de contato.

Eduardo Viveiros de Castro descentralizou a compreensão do mundo indígena sob o enfoque europeu, na medida em que se utilizou das narrativas produzidas pelos religiosos e recuperou o sentido das práticas dos Tupinambá e as relações que possuíam com a religiosidade, as quais estavam intimamente vinculadas ao cotidiano dos nativos, uma vez que os inseriam numa dinâmica temporal, promotora da relação de continuidade com os ancestrais.

Assim, traduziu o enigma das sociedades ameríndias, as quais mantinham um modo particular de atuação religiosa que se configurava para além dos padrões ocidentais da crença e conversão, admitindo um sistema religioso no qual a relação com o Outro era elemento indispensável para o processo de reatualização mítica e auto-transformação identitária.

Nesse universo de relações, o contato caracterizava-se, para os indígenas, não apenas como uma necessidade da imposição identitária sobre o Outro, mas sim como uma tentativa de pontuar a afinidade relacional

configurada pela troca, para transformação da própria identidade como forma de recuperação humana.

Em contrapartida, a concepção ocidental acerca da cultura supõe a perseverança no sistema de crenças, capaz de manter a memória e a tradição como mecanismos de materialização da identidade cultural, numa perspectiva que não prevê a cultura no âmbito relacional.⁵ Desta forma, a obra de Eduardo Viveiros de Castro recompõe o cenário multifacetado que contrapunha o Ser Tupinambá e o Ser europeu, apresentando como as culturas projetavam, a partir de diferentes perspectivas, a busca pela alteridade.

Ainda, à luz da perspectiva antropológica, Cristina Pompa, em *Religião como tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial*, analisa a temática do contato entre índios e missionários sob o enfoque da tradução. Nesse sentido, conduziu sua abordagem para a emergência das transformações no modo de ser indígena, particularmente dos “Tapuia”, verificando com base na documentação oficial o quanto este agente social, segundo as palavras da autora, mudou e foi mudado⁶ em função do contato com os religiosos e no decorrer da dinâmica da catequese.

Ao considerar as transformações oriundas do contato, a autora enfatiza que ocorreram, em virtude de ambos os universos – o ameríndio e o europeu – relacionarem-se numa lógica de negociações e adequações frente ao novo horizonte cultural com os quais se deparavam. Deste modo, a mediação das práticas e dos símbolos exerceu importante papel no processo de reformulação

⁵ Cf. CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Nasify, 2002, p. 165.

identitária, entre os grupos, permitindo, a partir de sua tradução, a internalização desses elementos simbólicos no horizonte social e cultural de indígenas e missionários.

Ao tratar o tema do contato entre religiosos e Tupinambá do litoral, no século XVI, a autora recupera a concepção de mundo do europeu, fundamentada na ótica medieval e renascentista, e a religiosidade dos nativos, aludindo ao fato de que esses elementos nortearam as relações do encontro, além de constituírem uma linguagem simbólica para tecer os caminhos para a comunicação.⁷

No entanto, os mecanismos empregados para a elaboração de um universo amparado pela comunicação estiveram fundamentados no referencial epistemológico o qual direcionou o conhecimento acerca do Outro a partir da estrutura analógica, isto é, da constatação entre semelhanças e diferenças que, após identificadas, inseriam-se na dinâmica das culturas.

No contexto das descobertas, a referência do europeu estava fundamentada de acordo com a lógica das autoridades oficiais e eclesiásticas, segmentos estes que penetraram no imaginário ocidental e repercutiram no momento de contato com os indígenas, na medida em que foram considerados como alteridade radical frente ao modelo europeu. Essa constatação serviu como justificativa para civilizar o horizonte ameríndio, a partir da presença missionária. Essas relações basearam-se na percepção acerca do Outro, que se materializava na tradução de códigos responsáveis em realizar a mediação

⁶ POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. São Paulo: EDUSC, 2003, p. 24.

⁷ Cf. POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*, p.31.

entre os dois universos. Nesse sentido, as práticas e símbolos recebiam influências das diferentes culturas com as quais se relacionavam; por isso, foram ressignificados ao longo do processo de encontro.

Nesse sentido, a obra de Cristina Pompa desvenda a concepção cristalizada do contato, admitindo sua construção a partir da criação e recriação dos códigos comunicativos que, traduzidos pelas culturas, se expressavam no interior das relações entre os múltiplos agentes sociais que constituíam o universo colonial.

Carlos Fausto, na obra *Os índios antes do Brasil*, ao contemplar o continente americano numa perspectiva ampla, faz alusão à organização sócio-ambiental dos povos da Amazônia, localizados na várzea e na floresta tropical, antes da conquista europeia. Ademais, sua abordagem contribui para a temática em estudo, uma vez que apresenta a dinâmica do contato sob o enfoque das relações étnicas as quais precederam à presença europeia.

Segundo o autor, com relação ao contexto da várzea, os indígenas, antes do encontro com agentes da colonização, eram populações articuladas com relações sócio-econômicas definidas, entre elas o comércio, as guerras e as migrações que interligavam povos e regiões, ainda que distantes, promovendo um circuito de relações contínuas.⁸ Essas relações atingiam as esferas política, econômica, cultural e religiosa das sociedades nativas e se mantiveram após o contato com os europeus.

Com a colonização, houve transformações no sistema demográfico dos povos da várzea devido a movimentação das etnias e da inserção de novos

grupos sociais. Entretanto, o autor considera que, embora a conquista tenha causado impacto de violência no universo dos nativos, estes conseguiram manter elementos culturais que foram recriados e incorporados num processo constante de mudanças.

Privilegiando a análise particular do espaço amazônico, o antropólogo Antonio Porro, em *O povo das águas: ensaios de etno-história amazônica*, tece um panorama acerca dos aspectos sócio-culturais das tribos indígenas encontradas ao longo do rio Amazonas nos séculos XVII e XVIII, enfatizando para a emergência de grupos étnicos que se renovaram a partir do contato com colonizadores e missionários.⁹

No entanto, o autor indica que o processo histórico de ocupação na Amazônia pelos conquistadores repercutiu na dizimação e destribalização de povos nativos, em decorrência dos deslocamentos geográficos a que as sociedades indígenas foram submetidas pelos agentes da colonização, que visavam atender a demanda de trabalho nas fazendas, a fundação de povoados e missões, além da captura de índios para suprir os que morriam por doenças, fome e guerras.

Esses fatores alteraram as relações intertribais e promoveram mudanças nas atividades econômicas dos nativos, subordinando-os ao processo de adaptação sócio-ambiental devido a renovação dos povos instalada pela política dos “descimentos”, culminando na emergência de novos grupos sociais em meados do século XVIII.

⁸ FAUSTO, Carlos. *Os índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 10.

⁹ PORRO, Antonio. *O povo das águas: ensaios de etno-história amazônica*. Rio de Janeiro: Vozes, 1996, p. 39.

Nesse sentido, a mobilidade geográfica das etnias no percurso histórico do contato proporcionou transformações entre as relações tribais oriundas de contextos sociais diferentes, que se materializaram em diversas modalidades culturais, abrangendo desde padrões comportamentais até padrões lingüísticos, tornando-se evidentes as adaptações culturais resultantes do encontro.

No contexto da Amazônia peruana, o trabalho de Anthony Wayne Stocks: *Los nativos invisibles: notas sobre la historia y realidad actual de los Cocamilla del rio Huallaga*, à luz da antropologia, aborda a temática do contato entre os Cocamilla, agentes da colonização, e missionários no século XVII, sob a perspectiva da mobilidade e transformações no interior das sociedades nativas.

Para tanto, o autor, ao tratar sobre os mecanismos do processo de colonização no século XVI e XVII, faz referências às mudanças espaciais ocorridas entre os grupos étnicos como forma de se distanciarem do contato com os colonizadores e das pressões de grupos inimigos que exerciam controle e domínio do espaço geográfico.

A propósito, povos como Muniche e Parapapura, localizados no rio Parapapura e seus afluentes e procedentes da região de Moyobamba, escaparam do controle dos espanhóis. Em outra instância, grupos Tupinambá, oriundos da costa brasileira, dirigiram-se a Moyobamba em virtude do conflito com grupos desconhecidos¹⁰. Esses fenômenos são indicativos de que muitas etnias foram incorporadas ou excluídas tanto da sua localidade de origem

quanto dos grupos aos quais pertenciam; configurando, deste modo, um cenário dinâmico e marcado pela flexibilidade.

A partir da análise das fontes documentais produzidas por autoridades oficiais e missionárias, o autor apresenta o universo do encontro marcado por profundas transformações que desestabilizavam, ainda que temporariamente, a estrutura das sociedades nativas. Essas modificações foram intermediadas, por conflitos étnicos, formações de alianças que admitiam uma relação particular não só entre os grupos indígenas, mas também entre estes e os agentes da colonização e/ou missionários.

Tais alianças promoviam a implantação dos aldeamentos e missões, a mediação das ferramentas - as quais ampliaram tecnologicamente a rotina do trabalho agrícola -, a alterações no quadro demográfico procedentes das epidemias e integrações entre os povos, e ainda migrações que conduziam os grupos às novas adaptações.

Nesse universo, os grupos reestruturavam-se em virtude das negociações que teciam, as quais serviam como alicerce para a composição e manutenção das sociedades. Deste modo, constituíam uma nova dinâmica local, à medida que iam se articulando a outros grupos, principalmente por causa das necessidades de caráter cultural ou material. Nessa perspectiva, muitos grupos inimigos aliavam-se com o propósito de se fortalecerem contra as investidas dos espanhóis e missionários¹¹.

¹⁰ STOCKS, W. Anthony. *Los nativos invisibles: notas sobre la historia y realidad actual de los Cocamilla del rio Huallaga*. Lima: CAAAP, 1981, p. 53-54.

¹¹ Cf. STOCKS, W. Anthony. *Los nativos invisibles: notas sobre la historia y realidad actual de los Cocamilla del rio Huallaga*, p. 65.

Anthony Wayne Stocks recupera, portanto, as relações de contato no interior das sociedades nativas, desvendando o posicionamento ativo dos indígenas frente às transformações sociais decorrentes das aproximações com os europeus. Nesse contexto, sua abordagem revela a atuação dos indígenas como uma dinâmica inerente aos povos, retirando a concepção de apatia e indiferença que permeou o imaginário sobre as nações ameríndias.

No tocante à dinâmica das aproximações mediadas por objetos, os autores Jaime Regan, na obra *Hacia la tierra sin mal. Estudios de la religion del pueblo en la Amazonia*, e Aldo Fuentes, em *Por que las piedras no mueren: historia, sociedad y ritos de los Chayahuita del alto Amazonas*, vêem o contato dos povos indígenas com os missionários como subordinado à introdução das ferramentas ocidentais.

Segundo os autores, os índios aproximavam-se dos missionários sob o propósito de conseguirem ferramentas de metal e também para se livrarem da

significava o contato com o universo tecnológico, do qual os missionários, na ótica dos indígenas, tinham domínio.

Em contrapartida, conforme Jaime Regan, a tentativa de introdução de armas, como a escopeta, pelos religiosos, ao cotidiano dos nativos não produziu efeitos tão produtivos quanto a das ferramentas.¹³ Neste caso, muitos povos deram preferência às armas que eram produzidas pela sua nação, como nos mostra o relato de um indígena, habitante do rio Pastaza:

Mira, padrecito, me dicen, tu cañon produce mucho ruido y espanto, pero es de poco provecho. Pues primero gastas mucho tiempo en cargalo, y mientras tanto los animales ya se escapan. Además con él se puede cazar solo un animal de toda una manada y con el ruido del primer disparo que además puede Haber errado ya huido todo el resto. Nosotros, en cambio, sin hacer ruido y sin movernos del lugar podemos matar con nuestra caña por ser liviana, permite apuntar mejor que tu pesado cañón escupe-fuego.¹⁴

A narrativa do indígena revela a participação dos grupos étnicos frente a introdução dos elementos da cultura material dos europeus em seu universo, confirmando não apenas a presença das negociações nas relações de contato, mas também o quanto essas negociações estavam intimamente vinculadas às necessidades específicas dos nativos, que, embora demonstrassem admiração pela cultura tecnológica das ferramentas e armas, avaliavam o caráter utilitarista e os possíveis benefícios que trariam para o contexto tribal.

Na perspectiva de Aldo Fuentes, o contato entre nativos e colonizadores promoveu redefinições nas relações entre os grupos étnicos em função das fugas realizadas pelos indígenas que resistiam ao trabalho escravo, das

FUENTES, Aldo. *Por que las piedras no mueren: historia, sociedad y ritos de los Chayahuita del alto Amazonas*. Lima: CAAAP, 1988, p. 15.

¹³ Cf. REGAN, Jaime. *Hacia la tierra sin mal*. Estudios de la religion del pueblo en la Amazonia, p. 51-52.

¹⁴ ZEPHYRIS. Apud. REGAN, Jaime. *Hacia la tierra sin mal*. Estudios de la religion del pueblo en la Amazonia, p. 51-52.

epidemias responsáveis pelo decréscimo populacional e, sobretudo, pela intensificação das guerras. Esses fenômenos romperam com o sistema tradicional de interação étnica que abrangia os povos da selva alta, da selva baixa e também os andinos, estabelecendo, assim, novos mecanismos de convivência que se configuravam pela formação de novas alianças entre indígenas, agentes da colonização e missionários.

Nesse sentido, o autor aponta para uma possível justaposição de funções no interior das relações de contato, na medida em que a falta de missionários para atender a grande demanda dos aldeamentos distantes entre si foi solucionada com a utilização dos fiscais nativos que se ocuparam de promover a doutrina cristã aos indígenas.¹⁵ Deste modo, a atuação dos fiscais contribuiu para o processo de justaposição ou reinterpretação das tradições indígenas e católicas¹⁶, uma vez que os indígenas, por exemplo, das missões de Maynas, adotaram alguns rituais católicos em seu sistema religioso.¹⁷

Aldo Fuentes contempla a temática do contato, sob a ótica da reinterpretação, enfatizando sobre a possibilidade de elementos da cultura européia terem sido incorporados na dinâmica dos povos indígenas. Deste modo, sua abordagem retrata o encontro entre os índios e europeus, não como blocos monolíticos, mas permeado por mediações e intercâmbios.

Para caminharmos em nossa investigação em torno da elaboração do contato entre a nação Cocama e missionários jesuítas partiremos de três proposições básicas:

¹⁵ FUENTES, Aldo. *Por que las piedras no mueren: historia, sociedade y ritos de los Chayahuita del Alto Amazonas*, p. 19-20.

a) As relações de alianças e negociações estabelecidas entre missionários e os cocamas possibilitaram a permanência dos padres entre a população e o sistema de reduções.

b) A fragilidade demográfica dos Cocama do Ucayali decorrente das epidemias e das guerras foi fator determinante para a inserção dessa população ao universo das missões.

c) Com a adesão dos Cocama ao cristianismo, os missionários constituíram um imaginário positivo acerca da nação (de selvagem à dócil) na memória da Missão.

Diante do que temos apresentado, acreditamos que o encontro entre jesuítas e indígenas, nos séculos XVI e XVII, nas Américas portuguesa e espanhola, foi permeado por expectativas e descobertas em relação ao processo cultural de universos que divergiam e ressignificavam seu conjunto de valores para manutenção do convívio social.

Nesse sentido, com o propósito de compreender o que representou o encontro cultural para os povos nativos, tentaremos definir dois importantes conceitos – contato e cultura –, ambos vinculados ao presente estudo. Para a abordagem do conceito de contato, nos utilizaremos da elaboração de Cristina Pompa, uma vez que sua interpretação acerca do encontro está amparada pelo fenômeno da tradução dos elementos culturais presentes nas relações entre indígenas e missionários:

¹⁶ REGAN, Jaime. Apud. FUENTES, Aldo. Idem, p. 20.

¹⁷ Cf. FUENTES, Aldo. Ibidem, p. 20.

A Descoberta e a Conquista fizeram acabar o mundo conhecido e puseram a necessidade de reescrever a história, em termos inteligíveis para os dois lados: por isso o que acabou se construindo foi uma linguagem simbólica negociada.¹⁸

Nessa perspectiva, a autora define o contato como um processo de reinterpretação entre ambas as culturas que procediam de horizontes culturais diferentes e transformavam esses horizontes em uma categoria analítica particular de compreensão acerca do Outro, como mecanismo capaz de obter sentido nas práticas e ações alheias.

Dentro desse enfoque, entendemos o contato entre índios e missionários como um processo contínuo de ressignificação de valores que foram se reconstruindo a partir da observação entre as culturas, uma vez que ambas recorriam ao seu conjunto mítico ritual como possibilidade de buscar elementos culturais peculiares na relação com o Outro.

Nesse sentido, em conformidade com a autora, consideramos que as relações de contato estiveram amparadas pelas negociações entre os ameríndios, agentes da colonização e os missionários, que, para comporem o universo da catequese, refizeram suas estratégias de comunicação incorporando elementos da cultura indígena nos rituais católico.

No âmbito das negociações, compreendemos que essa dinâmica foi um veículo condutor de preceitos cristãos à cultura nativa – portanto, negociada, já que se constituía de uma linguagem religiosa que passou a ser traduzida a partir da sobreposição de elementos culturais, entre eles a utilização do nome de entidades indígenas que representassem entidades católicas e, ainda, a

¹⁸ POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*, p. 24.

apropriação da figura do chefe religioso dos indígenas comparada à figura dos missionários.

Portanto, o conceito de “tradução” desenvolvido por Cristina Pompa irá alicerçar nosso trabalho, porque, além de admitirmos o encontro fundamentado pela interpretação dos elementos simbólicos construídos historicamente pelas culturas, ainda consideramos que a impossibilidade de desvendar as diferenças culturais a partir da incompreensão dos signos traria como conseqüência a não comunicação entre índios e religiosos; impossibilitando, desta forma, a manutenção das relações sociais ao longo da história do contato entre os povos.

Em torno da dinâmica da tradução, lançamos as seguintes indagações: a) o que representava para os índios os símbolos cristãos?; b) quais os mecanismos empregados por missionários e indígenas para manterem a afirmação da própria identidade em meio a universos distintos?; c) como os missionários, a partir de uma estrutura analógica, viam e compreendiam os índios?

Nesse sentido, compreendemos o contato como uma relação de proximidade que se concretiza simbolicamente por meio de gestos e linguagens, e, materialmente, a partir da mediação de objetos.

No caso do contato entre índios e europeus, entendemos que esta elaboração esteve permeada por interesses particulares de cada grupo étnico, que, evidentemente, possuíam perspectivas divergentes que eram negociadas a partir de necessidades específicas.

Ainda com relação ao conceito de contato, também nos apropriamos da concepção de Eduardo Viveiros de Castro, que compreende o encontro numa perspectiva relacional, na qual o Outro era elemento indispensável para a construção da alteridade. Nesse sentido, admitimos que as relações de contato, para os indígenas, se davam além da necessidade de imposição identitária sobre o Outro, mas numa tentativa de pontuar a afinidade relacional configurada pela troca.

Frente a um universo pautado por valores imutáveis – dogmas, crenças, conversão religiosa, poder centralizador –, o Outro, no caso o índio, foi elemento radicalmente estranho a esse conjunto de valores, contribuindo com novas possibilidades de relações culturais aos europeus a partir das práticas ameríndias que se tornaram uma incógnita a ser compreendida.

No entanto, o encontro entre as religiões ameríndia e cristã, em nossa perspectiva, promoveu uma nova dinâmica entre índios e missionários que ressignificaram seu conjunto simbólico para situarem-se diante de um mundo em processo de transformações. Neste caso, Eduardo Viveiros de Castro aponta que a religião dos Tupinambá encontrava-se projetada ao exterior social, na busca pela incorporação do outro:

A religião Tupinambá, radicada no complexo do exocanibalismo guerreiro, projetava uma forma onde o *socius* constituía-se na relação ao outro, onde a incorporação do outro e dependia de um sair de si – o exterior estava em processo incessante de interiorização, e o interior não era mais que um movimento para fora.¹⁹

¹⁹ CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, p. 220.

Partidários da interpretação de Viveiros de Castro, entendemos que a religião constituía o modo de vida dos Tupinambá, e, portanto, materializava-se nas relações de contato que se projetavam ao exterior do seu universo cultural. Todavia, compreendemos que a inserção do europeu no horizonte dos Tupinambá estava vinculada à lógica interna da sociedade Tupi pela busca da alteridade localizada a partir de elementos externos ao *locus* social.

A partir da elaboração de Viveiros de Castro sobre o contato, traçamos as seguintes indagações: a) Qual a percepção dos missionários diante das manifestações religiosas dos Tupinambá?; b) Qual o sentido das práticas dos indígenas aos olhos do europeu?; c) O que os missionários representavam para os indígenas?; d) Em que medida as práticas cristãs penetraram no substrato ameríndio?

Refletindo sobre a tentativa de implantação cultural dos europeus aos nativos, compartilhamos a categoria cultura a partir da concepção de Clifford Geertz:

(...) o homem é um animal amarrado às teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura de significado.²⁰

Segundo o autor, o ser humano constrói no seu universo particular “mecanismos de controle”, como regras, planos e receitas, os quais orientam seu comportamento e dos quais é dependente. Nesse sentido, esses mecanismos se materializam a partir das “teias”, isto é, de significantes como gestos, desenambe.295585(57(i)1.87121)-2.16558(n718(o)-4.33117(s)-0.29558á7564(a)-4.3

significado o qual o indivíduo encontra desde o nascimento e que se mantém após sua morte.²¹

Deste modo, concebemos a cultura como objeto construído historicamente pela humanidade e com características peculiares nos diferentes grupos sociais em que está inserida, uma vez que o indivíduo, ao nascer, encontra em seu *locus* padrões culturais com os quais irá conviver e que possuem considerável representatividade em seu contexto social.

No universo das relações culturais entre índios e missionários, consideramos a cultura a partir do ponto de vista da flexibilidade, porque admitimos sua adaptação, adequação e incorporação em contextos sociais dos quais seus elementos não são procedentes, ainda que se mantenham integrados na dinâmica do local no qual estão inseridos.

Compartilhando do conceito de cultura proposto por Clifford Geertz, lançamos como questões: a) Como ocorre o processo de adaptação cultural entre indivíduos procedentes de diferentes contextos culturais?; b) Como compreender a cultura em uma perspectiva dinâmica e vinculada às condições históricas?

Como se percebe, as leituras discutidas, além de servirem como matrizes interpretativas que nortearam nossa compreensão em torno da temática do contato, ainda subsidiaram nosso estudo em torno das crônicas missionárias. Logo, as questões levantadas ao longo das obras serviram de alicerce para uma melhor interpretação de suas abordagens e também contribuíram para a construção do nosso objeto de estudo: o contato.

²¹ Cf. GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas.*, p. 56-57.

No entanto, convém considerar que entre as diversas nações presentes no contexto das missões de Maynas, elegemos para esta pesquisa, a etnia Cocama, em virtude da importância dela dentro da construção missionária sobre Maynas e também por identificá-la como procedente do Tronco lingüístico Tupi-guarani.

Para desenvolver este estudo recorreremos aos documentos oficiais do século XVI – em particular para elaboração do nosso primeiro capítulo -, e, fundamentalmente às crônicas produzidas entre os séculos XVII e XVIII por missionários da Companhia de Jesus. Considerando que as narrativas missionárias refletem os interesses particulares dos religiosos, a investigação em torno dessas fontes documentais, exigiu uma leitura atenta e criteriosa, evitando assim, reproduzirmos a ideologia dos missionários.

Com vistas a essa finalidade, exploramos as crônicas em suas diversas possibilidades e, com uma leitura aprofundada, verificamos seu discurso narrativo, vocabulário, linguagem e expressões utilizadas por missionários e também pelos indígenas. Em seguida, elaboramos as fichas compostas pelos recortes de seus textos, contendo observações referentes à organização espacial da nação, composição social, universo cultural e práticas religiosas, bem como os aspectos político e econômico. Posteriormente, realizamos o cruzamento dos dados coletados nas narrativas e nos documentos oficiais com a etnologia.

Em meio a esse considerável universo documental das fontes impressas sobre Maynas, nos valem da documentação de conquistadores e missionários que estiveram na região, e que foram protagonistas de suas

narrativas, e, também dos relatos coletados por jesuítas nascidos na América ou na Europa que deixaram como legado, informações sobre a presença missionária na Missão de Maynas, porém não vivenciaram a experiência religiosa nas missões.

Para compor as informações sobre os cocamas num período anterior à presença missionária, utilizamos a documentação produzida no século XVI pelo conquistador espanhol, Juan de Salinas Loyola, denominada *Descubrimientos, conquistas y poblaciones de Juan de Salinas Loyola*, por descrever as características físicas da região de Maynas e de seus habitantes. Nesse contexto, convém destacar que Salinas foi pioneiro em navegar o rio Ucayali no ano de 1557 e a contatar neste mesmo ano, a nação Cocama. Contudo, o conquistador registrou dados informativos sobre a nação relacionados a sua organização espacial e espaço físico, vestimentas, demografia, habitações e aspectos lingüísticos. Sua descrição foi recuperada pelo historiador espanhol Jimenez de la Espada e está inserida na obra: *Relaciones Geográficas de Índias – Peru*.

Ao que tange a produção missionária do século XVII, utilizamo-nos fundamentalmente da obra de Francisco de Figueroa, *Ynforme de las Misiones de el Marañón, Gran Pará ó rio de las Amazonas*²² em virtude deste religioso ter missionado em Maynas de 1642 até 1666, ano de seu falecimento. Figueroa elaborou o informe entre 1659 e 1661 a pedido do provincial Padre Hernando Cavero que naquela época estava compondo a história sobre a

²² Para uma leitura interpretativa sobre o informe de Francisco de Figueroa, consultar : SANTOS, Teresa Cristina dos. *O doutrineiro, a doutrina e o doutrinado: a missão e a cristianização em Maynas na crônica do Padre Figueroa,SJ*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2001.

presença dos Jesuítas em Maynas e projetou no religioso a possibilidade de resgatar o panorama das missões porque o missionário atuava em seu contexto desde sua fundação.

Padre Francisco de Figueroa (1607-1666) nasceu em Popayan na Colômbia, entrou na Companhia de Jesus em 1630 e atuou no colégio de Cuenca no Equador onde aprendeu quéchuá. Foi superior das missões em Maynas entre 1656 e 1665. Sua narrativa descreve o início das missões com a chegada dos dois missionários Padre Lucas de la Cueva e Padre Gaspar de Cugia na região, o estabelecimento das reduções, a particularidade cultural das diversas nações e o trabalho de pacificação desenvolvido pelos missionários entre os povos.

Sobre as atividades missionárias, Figueroa destaca em sua obra a quantidade de batismos realizados, a reação e disposição dos índios no decorrer do processo de evangelização, os efeitos produzidos na população em decorrência das reduções, as limitações materiais dos padres e a escassez de missionários para cristianizar a grande quantidade de índios, os elementos culturais das nações e, sobretudo, os motivos para dar continuidade ao empreendimento missionário naquela região.

Ainda com relação as narrativas produzidas pelos missionários que estiveram em Maynas, contamos com a obra de Pablo Maroni, *Noticias auténticas del famoso rio Marañón (1738)* que traz um panorama geral sobre as missões e uma coletânea de textos localizados pelo autor que complementam dados sobre a história de Maynas. Sua obra foi elaborada em período de convalescença em Santiago de La Laguna e posteriormente em

Quito e é resultado de seu interesse particular de reunir materiais para recompor a história das missões e servir de documentação para historiadores, diz o autor: *no haber sido mi intento el escribir una Historia que tal cual merezca la aprobación, sino solo suministrar materiales a otros historiadores*²³.

O missionário e historiador Pablo Maroni (1695-1757) era natural de Friuli - Veneto na Itália, ingressou na Companhia de Jesus em 1712 e em 1719 foi enviado às missões da província de Quito onde evangelizou entre os Yameos. Posteriormente, entre 1737 e 1740 atuou entre os Icaguates em Napo e por volta de 1742 tornou-se reitor do colégio em Panamá. Parte de sua obra foi elaborada com base na documentação de Padre Manuel Rodríguez, Padre Juan de Lucero, Padre Enrique Rickter e, Padre Samuel Fritz²⁴ -, fonte que traz importantes informações sobre o processo de cristianização dos Omáguas.

Inicialmente a obra de Pablo Maroni recupera, a partir de sua narrativa, o universo cultural das nações localizadas em toda extensão do rio Marañón, e descreve os aspectos geográficos das regiões nas quais estão inseridas as populações indígenas, além de destacar sobre a presença de *pueblos ou aldeias*²⁵ na região. Na segunda parte o autor, reúne cartas, informes e diversos materiais produzidos pelos missionários e na terceira e última parte da sua obra Maroni faz uma transcrição do diário do Padre Samuel Fritz.

Coletamos dados informativos também na obra do Padre Manuel Uriarte *Diário de um misionero de Mainas* que concentra elementos sobre sua

²³ MARONI, Pablo. *Noticias auténticas del famoso rio Marañón (1738)*. Iquitos: CETA, 1988, p.88.

²⁴ Para uma leitura interpretativa acerca do Diário de Padre Samuel Fritz, ver: HANDA, Francisco Aparecido. *Colonização, missão e representação. A Amazônia no Diário de Samuel Fritz (1689 e 1723)*. Dissertação de Mestrado em História Social. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1995.

atuação missionária em Maynas entre 1750 ano que marca seu ingresso nas missões e 1770 data que regressou à Europa. Uriarte teve parte de sua narrativa extraviada e ao chegar em Portugal em 1770 um compêndio de seu diário queimado. Diante disso, se propôs a recuperar sua experiência missionária e, no período de 1772 e 1776, Uriarte fez a recomposição de memória do seu diário sobre os vinte anos de atividade religiosa em Maynas haja vista que não recuperou nenhum dos documentos que foram perdidos. O referido diário é a única produção escrita pelo missionário²⁶.

Manuel Uriarte (1720-1802) nasceu em Zurbano – Álava na Espanha. Em 1737 ingressou na Companhia de Jesus sendo enviado a província de Quito em 1742 onde terminou seus estudos. Recebeu ordenação sacerdotal em 1747 e em 1750 chegou às missões de Maynas, especificamente na região do Napo e, posteriormente em 1751 missionou entre os encabellados na redução denominada *Jesús de los encabellados*, e demais povos da região.

Seu diário contém informações etnográficas sobre povos indígenas, demonstra as estratégias dos missionários para convencer os índios à formarem as reduções, destaca as rebeliões e alianças constituídas entre os indígenas, a metodologia empregada pelos missionários para aplicação da catequese, a incursão dos portugueses e a repercussão desse movimento aos índios e pueblos.

No que diz respeito a procedência das documentações que utilizamos, convém ressaltar que realizamos parte desta pesquisa alicerçados pelas

²⁵ Consideramos como *pueblos* ou aldeias o espaço de concentração permanente dos grupos étnicos. Para este estudo decidimos manter o termo *pueblo* ao longo do texto visando manter sua originalidade.

fontes publicadas na Monumenta Amazônica, conceituada coleção organizada pelo CETA (Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía) de Iquitos. Os volumes contém uma rica documentação sobre a Amazônia dos séculos XVI a XVIII, dispostos em crônicas, informes, histórias, cartas, e diversos materiais produzidos pelos missionários jesuítas de Maynas. Entre os volumes que utilizamos desta coleção destacam-se a produção de Francisco de Figueroa, Pablo Maroni e Manuel Uriarte, obras já mencionadas.

Com relação às fontes documentais dos séculos XVII e XVIII oferecidas por missionários que não conheceram Maynas, mas se disponibilizaram de materiais escritos sobre aquela região, utilizamos as obras de Manuel Rodríguez, José Chante Y Herrera e Juan de Velasco. Entretanto, concentramos nossa atenção em torno da narrativa de Padre Manuel Rodríguez e José Chante Y Herrera.

Nesse sentido, contamos com a obra do historiador Padre Manuel Rodríguez *El descubrimiento del Marañón*, por descrever o cotidiano dos religiosos e indígenas nas missões e sobretudo, por tratar das relações da nação Cocama com os missionários, das suas rebeliões específicas entre os grupos indígenas e ainda das alianças que constituíram entre as nações e também com os religiosos. O autor na sua obra, também recuperou as estratégias e táticas empregadas pelos missionários para atuarem entre os Cocama e a resposta deste grupo frente atuação missionária - elementos importantes para nosso estudo -, bem como as negociações que foram se

²⁶ MARZAL, Manuel. *La utopia possible*. Índios y jesuítas en la America Colonial. Lima: Fondo Editorial, 1994. Tomo II, p.136.

estabelecendo na dinâmica das reduções, resgatando assim, toda a trajetória da história do contato entre os cocamas e religiosos.

Manuel Rodríguez (1633-1701) presumivelmente nasceu em Palencia na Espanha. Entrou na Companhia de Jesus em 1648, e em 1678 foi Procurador Geral das Índias. Ao trabalhar nos arquivos espanhóis teve acesso aos documentos que os superiores enviavam de Quito e empenhou-se em escrever para divulgar na Europa, o trabalho dos religiosos nas missões de Maynas em meio ao ambiente hostil das selvas.

A obra de Padre Manuel Rodríguez tem como título: *Historia de los descubrimientos, entradas, y reducción de naciones, trabajos malogrados de algunos conquistadores, y dichosos de otros, assí temporales, como espirituales, en las dilatadas montañas y mayores rios de la América, escrita por el padre Manuel Rodríguez, de la Compañia de Jesús, procurador general de las provincias de Índias, en la Corte de Madri. Con licencia. En Madri, en la imprenta de Antonio Gonçález de Reyes. Año de 1684; sendo composta por seis livros. Rodríguez traça um panorama sobre o descobrimento do rio Marañón e das nações presentes tanto na região de Quito como também nas imediações do rio Marañón e detalha sobre a chegada dos missionários.*

Sobre o processo de cristianização entre os povos, Padre Manuel Rodríguez destaca a evangelização entre os índios maynas e demais nações enfatizando sobre o trabalho dos missionários entre os índios, a fundação de *pueblos* e reduções, as navegações e viagens empreendidas para descoberta de novos caminhos e populações. Ainda em torno da evangelização o autor ressalta para ao estado material das reduções, bem como as dificuldades

enfrentadas pelos missionários devido as rebeliões entre as nações, mortes de religiosos resultantes de conflitos com indígenas, doenças e acidentes e, finalmente, sobre as condições e possibilidades para garantir o aumento das reduções e o progresso da Missão.

dos 130 anos da atividade missionária em Maynas e resgatar a história da cristianização na América. Para tanto, recorreu à ampla documentação produzida por missionários procedentes da América e Europa que estiveram naquela região, além do auxílio dos Padres Manuel Uriarte e Martin Iriarte.

A obra está dividida em doze livros que contemplam sobre o descobrimento e conquista do Marañón, a chegada dos jesuítas, os aspectos etnográficos das sociedades indígenas, o cotidiano dos missionários nas reduções bem como sua administração política e religiosa, e expulsão dos missionários da região.

Em *Historia del Reino de Quito en la América meridional* do historiador Padre Juan de Velasco, coletamos algumas informações referentes a biografia dos missionários que estiveram entre os cocamas.

Juan de Velasco (1727-?) nasceu em Riobamba no Equador, quando seminarista teve como primeiro reitor e superior os Padres Carlos Bretano e Francisco Xavier Zephiris, que haviam missionado em Maynas. Sua obra foi escrita na Itália, após a expulsão dos jesuítas e apresenta uma composição cronológica na qual o autor retrata a história da conquista entre os povos de diferentes territórios, não se limitando unicamente à região de Maynas.

Vale destacar que todas as fontes mencionadas contribuíram com seus diferentes enfoques para a composição desta pesquisa na medida que além de fornecerem informações, complementaram dados que talvez deixariam lacunas se nos apropriássemos de um único instrumento para nosso estudo. Ademais convém mencionar que estas fontes quando lidas criteriosamente e à luz de

uma investigação científica, são materiais possivelmente reveladores da história dos povos indígenas.

Nosso trabalho estará dividido em três capítulos, introdução, conclusão, anexos e referência bibliográfica. No primeiro capítulo denominado: *Aspectos identitários do universo Tupi-Cocama* apresentaremos a nação Cocama, habitantes das margens do rio Ucayali, na Amazônia Peruana, no momento do contato com espanhóis e jesuítas, a partir das informações missionárias e dos estudos realizados atualmente em torno da etnologia, estabelecendo o cruzamento entre essas matrizes informativas.

Sob o propósito de estabelecer a relação entre as permanências e transformações culturais da nação após o contato com missionários jesuítas, consideramos pertinente desvelar o universo dos Cocama a priori do encontro com os religiosos e trazer à tona elementos propiciadores de sua identidade étnica os quais contemplam diversas esferas da nação, entre elas: a localização, a organização social, as relações interétnicas, o sistema econômico e a língua.

Já, no capítulo dois, *Aproximações culturais na várzea amazônica: jesuítas e cocamas no Ucayali e Huallaga entre 1644 e 1680*, será recuperada a chegada dos jesuítas na região do Ucayali e as relações que estabeleceram com os cocamas naquela região e também em Huallaga.

Nesse sentido, serão analisados o caráter dessas relações em diferentes momentos, abrangendo o contato marcado pelo encontro, as alianças que foram estabelecidas, as tensões e guerras, as amizades e, sobretudo, as conseqüências sócio-culturais para os Cocama, manifestadas a

partir da queda demográfica, reorganização e deslocamento espacial além das reações da etnia em resposta ao estabelecimento de uma nova dinâmica social.

Finalmente, o capítulo três *Dos selvagens cocamas aos cocamas das Missões*, terá como tema central a inserção da etnia Cocama ao cristianismo, por meio das reduções e suas alterações comportamentais que resultaram na elaboração de um imaginário positivo pelos missionários em torno desse grupo como forma de apontar resultados favoráveis do projeto missionário para sociedade religiosa.



Homem Cocama. In: Jaime Regan. Hacia la tierra sin mal. Estúdios de la religion del pueblo en la Amazonia.

CAPÍTULO I - ASPECTOS IDENTITÁRIOS DO UNIVERSO TUPI-COCAMA

(...) y más adelante de la dicha provincia di en outra muy mayor que se dice Cocama.

Juan de Salinas, 1557.

1.1 - Referência e localização étnica

As primeiras referências acerca da etnia Cocama caracterizam-na como parente dos povos Omágua, prováveis descendentes dos Tupinambá do litoral brasileiro, sobretudo, a vinculação dos Cocama aos Omágua apóia-se fundamentalmente em base lingüística²⁷. Os relatos produzidos por missionários e outras autoridades ao longo dos séculos XVI e XVII têm apontado semelhanças na linguagem desses grupos, indicando-a como procedente do Tronco lingüístico Tupi-Guarani.

As fontes analisadas demonstram essa proximidade entre tais etnias. Padre Francisco de Figueroa, em meio à presença da diversidade linguística na missão de Maynas, por exemplo, faz a seguinte comparação: *de los cocama se habla en los omaguas y en los parianas y yetes del Rio de Quito, y aun en Santiago la hablan los xibitaonas*²⁸. Chantre y Herrera indica que: *La Omagua, matriz de la Cocama, extendida en el Ucayali*,²⁹ e, ainda, na obra de Pablo

²⁷ Quanto a grafia dos povos indígenas adotamos letra maiúscula e singular somente para fazer referência à nação.

²⁸ FIGUEROA, Francisco de. (1661). Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará o Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de, ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas*. Iquitos: CETA, 1986, p. 253.

²⁹ HERRERA, José Chantre Y. *Historia de las misiones de la Compañia de Jesús en el Marañon Español (1637-1767)*. Madri: Avrial, 1901, p. 23.

Maroni há referência à língua dos Omágua como procedente dos Tupinambá do Brasil, denominada pelos portugueses de língua-geral, falada na maior parte das nações brasileiras , inclusive pelos Cocama da Amazônia peruana:

Esta lengua Omagua tengo por cierto que, según su primera origen, no es otra que la de los Tupinambás que vinieron del Brasil, donde cerca de la Baja (de todos os Santos) hay aun muchos dellos; y esta es la lengua que los portugueses del Pará y Brasil llaman lengua general, y en la realidad no hay otra que tanto se entienda como esta, desde Napo, Marañon, para arriba, a más de los Omaguas, la hablan tambien los Cocama de Ucayali. (...) ³⁰

No entanto, além da documentação produzida no passado pelos missionários e autoridades, identificando uma aproximação étnica entre esses povos, a etnografia e os estudos realizados atualmente são unânimes em apontar os Cocama como descendentes dos Omágua, e, ambos representantes do tronco lingüístico Tupi-Guarani³¹. No panorama etnográfico, admite-se a probabilidade de que dos antigos Tupinambá do Brasil derivou um primeiro grupo denominado por Omágua-Umi Awa – gente que vê –, dos quais descenderam os Yurimagua, Xibataona, ambos extintos, e os Cocama, dos quais descenderam os Cocamilla, considerados um subgrupo da etnia Cocama³². Porém, a história dos Cocama e Cocamilla, antes do século XVI, apresenta lacunas, por isso as referências apresentadas são apenas prováveis indicações que situam a origem desses povos.

³⁰ MARONI, Pablo. *Noticias auténticas del famoso rio Marañon (1738)*, p.169.

³¹ STOCKS, Anthony Waine. *Los nativos invisibles: notas sobre la historia y realidade actual de los Cocamillas del rio Huallaga*, p. 39.

LATHRAP, Donald W. *O Alto Amazonas*. Lisboa [s.n.], 1975, p. 34.

SUSNIK, Branislava. *Dispersión Tupi-Guarani prehistóricas*. Assunción: Museu etnográfico André Barbero, 1975, p. 89.

AGUERO, Oscar A. *El milenio en la Amazonia peruana: mito-utopia Tupi-Cocama o la subversion del orden simbólico*. Quito: Abya-Ayala, 1994, p. 6.

ABAURRE, Juan Carlos O. *Mito y chamanismo: el milenio de la tierra sin mal en los Tupi-Cocama de la Amazonia peruana*. Tesis Doctoral en Filosofia. Barc

A provável descendência entre os Omágua e Tupinambá, bem como a presença desses povos – oriundos de uma mesma matriz étnica, em universos contrastantes como o amazônico e o litorâneo –, revela como características particulares das etnias: a mobilidade espacial e a facilidade de adaptação ao ambiente.

Sob o propósito de ampliar o conhecimento acerca desses povos, algumas indagações nos permitem compreender a identidade da nação Tupi-Guarani, desvelando sua singularidade étnica a partir de sua trajetória no tempo e no espaço.

Em relação à dinâmica demográfica desses povos, em que momento os Tupi-Guarani atingiram o litoral brasileiro e a Amazônia? Quais os indícios que nos reportam à possibilidade da presença Tupi nesses ambientes? Ainda, na esfera cultural, teriam os povos Tupi-Guarani do litoral os mesmos hábitos dos Tupi amazônicos?

As evidências arqueológicas e históricas indicam a penetração dos Tupi-Guarani no Litoral e no Amazonas como resultado do fenômeno migratório. A distribuição desses grupos ao longo da costa brasileira ocorreu por volta de 500 d.C a 1000 d.C. Inicialmente, os dados encontrados os situam no Paraná em 500 d.C, onde localizou-se provavelmente a cerâmica pintada por esses povos, que até 1000 d.C distribuíram-se pelo norte e leste do Paraná, Rio Grande do Norte e do Sul, ascendendo em direção ao Espírito Santo³³.

A ocupação territorial dos Tupi foi definida pelas diversas tradições de cerâmica, que se caracterizavam pelas técnicas da pintura negra e vermelha

sobre o branco; também pelo corrugado e superfícies cepilhadas³⁴. Nesse sentido, parte das investigações sobre a presença desses povos esteve fundamentada no estilo das cerâmicas por eles produzidas, uma vez que, quando associadas a esses grupos, comprovaram uma antiga atuação territorial desses mesmos grupos; uma vez que foram localizadas no século X d.C. e anterior a esse período, em II d.C., na região Guarani, nos rios Uruguai, Ivaí e Paranapanema e na região Tupinambá, no baixo Tietê e litoral fluminense³⁵.

A presença indígena na América do Sul remonta em 13.000 a.C.No entanto, na Amazônia foram identificados dados arqueológicos no período de 2000 a.C. sendo considerada como a cultura mais antiga do Ucayali os Tutishcainyo, 2000-1000 a.C, prováveis agricultores e pescadores com tradição na produção de cerâmica com técnicas em alfarería³⁶.

No caso da Amazônia peruana, os estudos de Donald Lathrap contribuíram para situar etnicamente os povos, em virtude de suas investigações arqueológicas no Alto Amazonas na região do Ucayali. Devido a suas pesquisas, foi possível descobrir que grupos indígenas que habitavam as planícies aluviais desta área apresentavam considerável quantidade de documentos arqueológicos, permitindo seu acompanhamento étnico-histórico a partir da inserção no Ucayali³⁷. Ademais, as regiões da Amazônia que

³³ SAGASETA, Alicia A. Arqueologia. *Las Akal Américas*. Madri, v.5, n.11, p. 36, 1993.

³⁴ *Ibidem*, p.36.

³⁵ FAUSTO, Carlos. *Os índios antes do Brasil*, p. 71-72.

³⁶ REGAN, Jaime. *Hacia la tierra sin mal*. Estudios de la religion del pueblo en la Amazonas, p. 36-37.

³⁷ ERIKSON, Philippe. Uma singular pluralidade: a etno-história Pano. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. p. 244.

obtiveram maior informação de materiais arqueológicos foram o Ucayali central e o Napo³⁸.

Nesse contexto, Lathrap realizou a descoberta da presença humana no lago do Yarinacocha, a partir de escavações em diversos sítios possíveis de ocupação, localizando elementos culturais que abarcam o período de 2.000 a.C. até os dias atuais, com a permanência dos povos Shipibo no local³⁹.

Entre as diversas fases da cultura amazônica que compreende a tradição das cerâmicas, os estilos Napo-Caimito estão localizados em uma das últimas fases e vinculados aos antepassados dos Cocama. Particularmente, o estilo Caimito aparece em Ucayali a partir de 1.300 d.C, mais precisamente entre 1.320 a 1375 d.C, caracterizando-se como uma cerâmica complexa, com pintura negra e vermelha sobre branco , ou branco sobre vermelho⁴⁰. A fase Napo localiza-se no período de 1.000 a 1.700 d.C e corresponde aos Omágua, apresentando semelhanças ao estilo Caimito do Ucayali e da Ilha de Marajó⁴¹.

Em relação à rota de expansão migratória dos Tupi-Guarani do Amazonas até o Brasil Meridional, as referências elaboradas em torno dessa questão desencadearam controvérsias teóricas. Deste modo, a teoria mais difundida prevê o deslocamento populacional no sentido norte-sul, nesta perspectiva, os grupos oriundos do Amazonas, entre os rios Madeira e

³⁸ REGAN, Jaime. *Hacia la tierra sin mal*. Estudio de la religion del pueblo en la Amazonia, p. 36.

³⁹ SAGASETA, Alicia A. Arqueologia. In: *Las Akal Américas*, p. 50, 1993..

⁴⁰ LATHRAP, Donald W. *O Alto Amazonas*, p.161-162.

REGAN, Jaime. *Hacia la tierra sin mal*. Estudio de la religion del pueblo en la Amazonia, p. 37.

SAGASETA, Alicia A. Arqueologia. In: *Las Akal Américas*, p. 50, 1993.

⁴¹ REGAN, Jaime. *Hacia la tierra sin mal*. Estudios de la religion del pueblo en la Amazonia, p. 38.

Tapajós, dirigiram-se ao rio Paraguai, e, a partir dele, ocuparam a floresta subtropical e o litoral de sul em direção ao norte⁴².

José Brochado, em contrapartida, aponta o deslocamento dos Tupi-Guarani em sentido oposto ao modelo norte-sul, pois considera que os grupos desceram o rio Amazonas até sua foz, espalhando-se pela faixa costeira a oeste-leste, seguindo, posteriormente, no sentido norte-sul, sendo limitados pelos Guarani na região sudeste em São Paulo⁴³.

Donald Lathrap, por sua vez, considerava o movimento migratório dos Tupi no sentido ascendente, o qual conduziu os Cocama e Omágua, procedentes do Amazonas central ou inferior, para os rios Ucayali e Napo, locais onde a distribuição de cerâmica de tradição policroma, estilo Napo-Caimito, ocorreu em concomitância com essas migrações, configurando-a como herança desses povos⁴⁴.

Sua hipótese acerca das migrações fundamentava-se na teoria, por ele defendida, sobre a presença de desenvolvimento cultural na Amazônia central, admitindo a tecnologia agrícola empregada na domesticação de plantas e na produção de mandioca amarga, além da manufatura da cerâmica, como elementos propulsores de uma dinâmica populacional baseada no crescimento e na movimentação dos povos, possibilitando a ocupação da América do Sul a partir da várzea⁴⁵.

⁴² FAUSTO, Carlos. *Os índios antes do Brasil*, p. 71.

AGUERO, Oscar A. *El milenio en la Amazonia peruana: mito-utopia Tupi-Cocama o la subversion del orden simbólico*, p. 5.

⁴³ FAUSTO, Carlos. *Os índios antes do Brasil*, p. 73.

⁴⁴ LATHRAP, Donald W. *O Alto Amazonas*, p.165-168.

⁴⁵ FAUSTO, Carlos. *Os índios antes do Brasil*, p. 31.

Portanto, são várias as motivações que justificam a movimentação desses povos e, sobretudo, sua fixação em diversas regiões da América Latina, considerando entre elas, o significativo aumento populacional, a pressão em torno dos recursos básicos para sobrevivência e ainda as questões climáticas, como freqüentes chuvas e inundações⁴⁶.

No universo das relações sociais, o modelo de expansão migratório proposto por Lathrap prevê o deslocamento do grupo lingüístico Pano, provocado pelos Cocama, para cima do rio Ucayali. No entanto, as evidências históricas e geográficas apontam para uma situação contrária, resultante de uma provável ação dos povos de língua Pano, que fizeram com que os Cocama retrocedessem. A maioria destes se fixou na fronteira do rio Ucayali⁴⁷. A situação de tensão entre esses grupos pela disputa territorial revela um conflito étnico instalado, implicando na movimentação dos povos.

O aparecimento da cerâmica Papacocha, entre 500 e 800 d.C, no rio Paraguai, indica que os povos de língua Pano foram responsáveis por deslocar os povos Yarimacocha, que ocupavam a área interfluvial e acabaram cedendo espaço aos Pano, que, por sua vez, desenvolviam no local agricultura de roça⁴⁸. Ainda, grupos como Barrancoides, por volta de 100 a.C., retiraram-se do rio Ucayali devido as invasões dos povos de língua Pano⁴⁹.

A respeito dos Cocama, quando localizados pela primeira vez por Juan Salinas de Loyola em 1557, no rio Ucayali, constituíam uma grande e única

⁴⁶ REGAN, Jaime. *Hacia la tierra sin mal*. Estudios de la religion del pueblo en la Amazonia, p. 38.

⁴⁷ STOCK, Anthony W. *Los nativos invisibles: notas sobre la historia y realidad actual de los Cocamilla del rio Huallaga*, p. 39.

⁴⁸ SAGASETA, Alicia A. Arqueologia. In: *las Akal Américas*, p. 46.

⁴⁹ REGAN, Jaime. *Hacia la tierra sin mal*. Estudios de la religion del pueblo en la Amazonia, p. 37.

nação com aproximadamente 20.000 pessoas, que viviam a oeste dos Xébero⁵⁰, povos falantes da língua Cahuapana e habitantes dos rios Huallaga e Marañon. Porém, em termos demográficos, convém elucidar que os dados quantitativos apontados por Salinas estão inseridos num contexto impreciso, o que nos leva a admitir a questionabilidade estatística da referida população. Deste modo, podemos supor que o conquistador talvez tenha conferido o número de famílias de uma habitação e, com o valor aproximado, tenha multiplicado pelas demais habitações encontradas.

A partir de 1619, houve a divisão da nação em dois grupos denominados de Cocama Grande e Chica. Se, por um lado, os Cocama permaneceram no rio Ucayali, por outro, os Cocamilla, em menor proporção demográfica, aproximadamente 5.000 pessoas, se fixaram no baixo Huallaga⁵¹. Uma hipótese difundida acerca da divisão étnica admite ainda o istmo, fenômeno geográfico do local, como fator responsável do desmembramento desses povos, em virtude de separar os deságües dos rios Ucayali e Huallaga⁵².

Vale ressaltar que os Cocama e os povos de língua Pano viviam em constante conflito na região do Ucayali pela posse pelo espaço, em virtude da fertilidade do solo, o qual propiciava a agricultura, base econômica de ambas as nações. Nesse contexto, a situação de tensão entre os grupos poderá ter exercido forte influência na separação dos povos, haja vista, conforme dados apresentados, a maior parte da população ter permanecido no rio Ucayali e

⁵⁰ ESPADA, Jimenez de La. *Relaciones geográficas de Indias-Peru*. Madri: Atlas, 1965, p. 245.

⁵¹ STOCK, Anthony W. *Los nativos invisibles: notas sobre la historia y realidad actual de los Cocamilla del rio Huallaga*, p. 39-40.

ABAURRE, Juan Carlos O. *Mito y chamanismo: el mito de la tierra sin mal en los Tupi-Cocama de la Amazonia peruana*, p. 186.

⁵² STOCK, Anthony W. *Los nativos invisibles: notas sobre la historia y realidad actual de los Cocamilla del rio Huallaga*, p. 40.

uma menor parte, talvez menos belicosa, os Cocamilla, ter decidido viver no Huallaga. Esses dados revelam uma situação de tensão territorial e étnica antes da chegada dos missionários no Ucayali, o que demonstra que os religiosos não desencadearam os conflitos entre os nativos, uma vez que essas tensões já faziam parte da dinâmica do cotidiano entre as nações.

Philippe Erikson faz um mapeamento sobre a localização do grupo lingüístico Pano, ao longo de sua história, indicando que a ocupação pelo grupo no rio Ucayali precedeu da migração da região do Beni ou Guaporé na Amazônia boliviana, estando atrelada à expansão dos Arawak, os quais tinham em vantagem aos Pano, a mobilidade espacial devido a agricultura e utilização territorial do interior. Nesse contexto, há indicativos de que os Pano tinham pouca habilidade nos rios, porém foram se adaptando à região ribeirinha e futuramente exerceram domínio no rio Ucayali⁵³.

O autor aponta para a rivalidade existente entre os Tupi e Pano, uma vez que estes últimos tiveram que mudar sua localização devido a presença de alguns grupos Tupi na região do Ucayali, voltando à ocupação ribeirinha somente a partir de epidemias que assolaram os povos Cambeba –Tupi⁵⁴.

No entanto, as relações belicosas entre os grupos não impediram as aproximações culturais, uma vez que os Pano receberam algumas influências

⁵³ERIKSON, Philippe. Uma singular pluralidade: a etno-história Pano. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*, p. 243, 245.

⁵⁴ *Ibidem*, 247.

Cambeba ou *canga-peba*. Designação que significava cabeça-chata, dada pelos portugueses aos Omágua, devido a prática de deformação artificial do crânio. Para maiores detalhes, ver: Antonio Porro. *O povo das águas: ensaios de etno-história amazônica*, Vozes, 1995.

dos Tupi no cotidiano, como as formas de habitação, alimentação e rituais, entre eles, o ritual da puberdade feminina e o da deformação do crânio⁵⁵.

Deste modo, convém elucidar que a expansão migratória foi um fator favorável ao desenvolvimento cultural dos Tupi-Guarani, na medida em que promoveu um avanço nas relações sociais entre os grupos étnicos que foram mediados pelo contato – quer por meio de alianças, ou por meio das guerras – , uma vez que essas relações possibilitaram trocas de experiências e sobretudo, a incorporação de elementos culturais de um grupo para outro.

Nesse sentido, o conhecimento e a aprendizagem de diferentes línguas, a elaboração de estratégias de sobrevivência entre os grupos, as técnicas desenvolvidas na agricultura, a produção e troca de bens materiais, bem como sua divulgação, ultrapassaram os limites do espaço geográfico, concebendo a expansão migratória para além da relação movimento-fixação territorial, mas como propulsora de uma rede eficiente de comunicação entre povos e regiões.

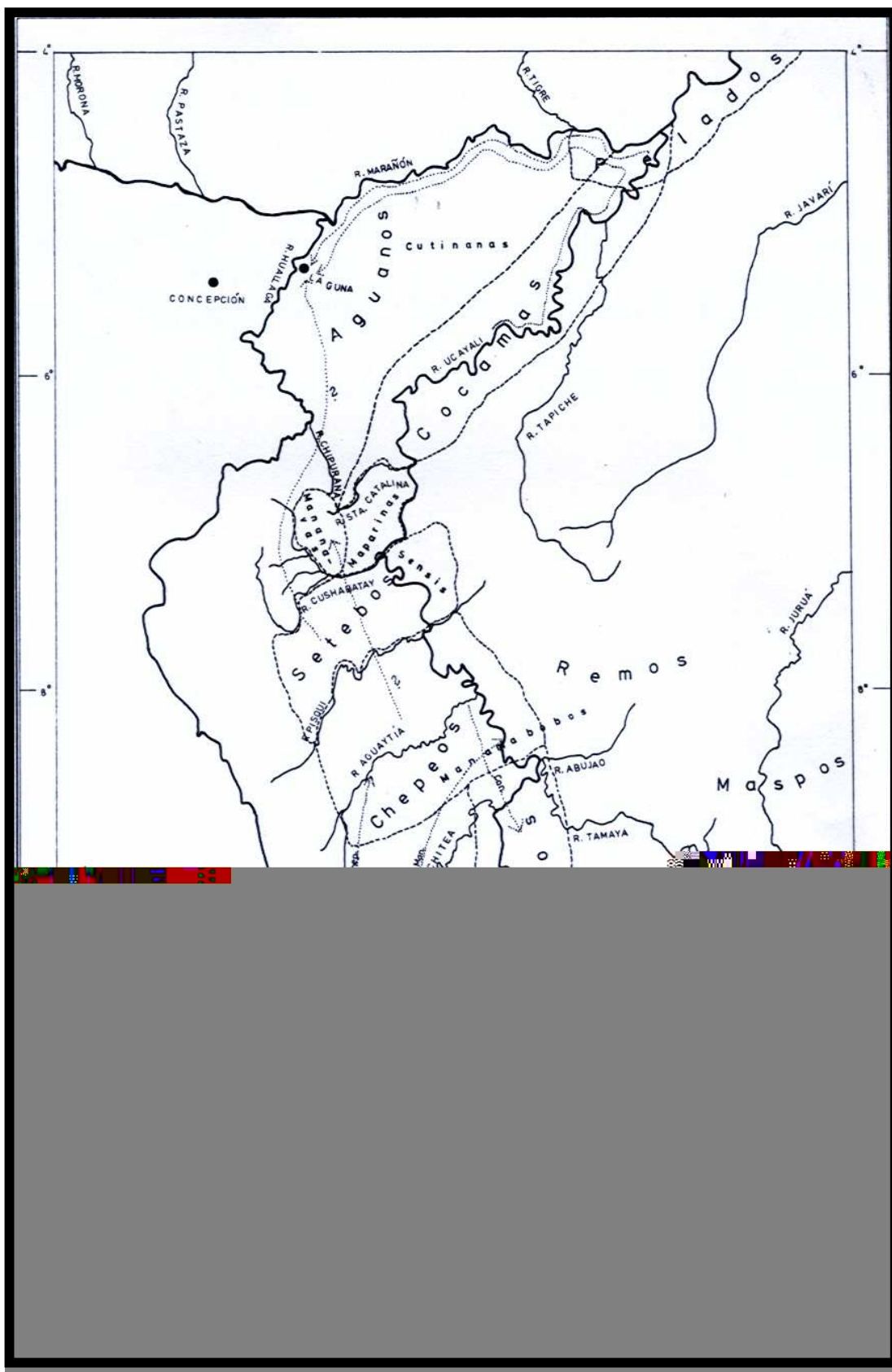
No âmbito das relações demográficas e espaciais, o conjunto hidrográfico da Amazônia peruana, compreendido entre os rios Amazonas, Marañon, Ucayali e Huallaga, exerceu considerável influência no decorrer da história do contato pré e pós-hispânico, como vital meio de transporte fluvial, favorecendo as relações comerciais com circuitos de troca a longa e média distâncias, além da locomoção espacial dos povos ao longo do curso dos rios.

No caso específico do rio Ucayali, local de habitação da etnia Cocama, suas águas possibilitaram a comunicação entre nações que, embora

⁵⁵ERIKSON, Philippe. Uma singular pluralidade: a etno-história Pano. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*, p.244.

lingüísticamente diferentes, como os grupos de Língua Pano, Tupi e Arawak, compunham o mesmo espaço hídrico, contribuindo, ainda, na ampliação do horizonte geográfico desses grupos. Além disso, a rede hidrográfica do Ucayali favoreceu a conquista europeia na descoberta de etnias e territórios, culminando no encontro cultural entre brancos e ameríndios.

AS NAÇÕES DO RIO UCAYALI



Extraído de GROHS, Waltrand. *Los indios del Alto Amazonas del siglo XVI al XVII: poblaciones y migraciones en la antigua provincia de Maynas*, p. 123.

No contexto das descobertas do século XVI, o rio Ucayali foi localizado pela primeira vez por Juan Salinas de Loyola em 1557⁵⁶. Ao longo da trajetória de 350 léguas percorridas no sentido Norte-Sul⁵⁷, a partir da cidade de Santiago, Salinas descreveu as características da região de San Miguel⁵⁸ e de seus habitantes. Deste modo, localizou os povos Tupi-Cocama entre as nações Benorina, ao Norte, e Pariache, ao Sul⁵⁹, sendo esta última constituída pelos antepassados dos atuais Conibo, povos de Língua Pano⁶⁰.

A presença da diversidade lingüística e cultural na região do Ucayali revelou um espaço constituído por nações que se interligavam e possuíam uma organização social genuína, além de demonstrarem conhecimento pelo metal antes do contato com o universo europeu. Esses elementos justificam a admiração de Salinas pelas sociedades contatadas:

(...) descubrí muchas provincias de gente (...) joyas de oro y prata, de que se adornaban sus personas (...) Son obedecidos y respetados los caciques y asi en esto representan sus señores (...).⁶¹

Numa análise mais restrita em torno da ocupação territorial dos Tupi-Cocama, esses povos, entre os séculos XVI e XVII, estavam situados no oriente peruano, numa área denominada por missionários e conquistadores

⁵⁶ GROHS, Waltrand. *Los indios del Alto Amazonas del siglo XVI al XVII: poblaciones y migraciones en la antigua provincia de Maynas*. [S.I.]:Bonner Amerikanistische Studien , 1974, p.29.

⁵⁷ LOYOLA, Juan Salinas de. Descubrimientos, conquistas y poblaciones de Juan de Salinas Loyola. In: ESPADA, Jimenez de La. *Relaciones Geograficas de Indias-Peru*,, p. 207.

⁵⁸San Miguel foi a denominação dada por Juan Salinas de Loyola ao localizar, pela primeira vez, o rio Ucayali, em 29 de setembro de 1557, data que, no calendário cristão, correspondia ao Santo São Miguel.Cf. LOYOLA, Juan Salinas de. Descubrimientos, conquistas y poblaciones de Juan Salinas de Loyola. In: ESPADA, Jimenez de La. *Relaciones Geograficas de Indias-Peru*,p. 202, 206.

⁵⁹ Ibidem, p. 201-202.

⁶⁰ ERIKSON, Philippe. Uma singular pluralidade: a etno-história Pano. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*, p. 248.

⁶¹ LOYOLA Juan Salinas de. Descubrimientos, conquistas y poblaciones de Juan de Salinas Loyola. In: ESPADA, Jimenez de La. *Relaciones Geograficas de Indias-Peru*, p. 207.

como Província de Maynas, que abrangia ao Sul os seguintes rios: Copavanas, Guallaga, Cuzco ou Ucayali; e ao Norte: exceto o Marañon, o Pastaza, Morona e Napo. Nesse contexto, os Cocama habitavam especificamente uma extensa laguna, denominada La Gran Cocama, situada no baixo Ucayali com uma distância de dez ou doze dias do rio Marañon até a cordilheira no canal Puinahua⁶².

No curso das águas do Ucayali, todas as nações identificadas pela primeira vez pelo conquistador espanhol Juan de Salinas, viviam em *pueblos* à margem do caudaloso rio, amparadas pela variedade das espécies de peixes, entre eles os sábalos e salmões⁶³, além das tartarugas fluviais⁶⁴ e da abundância de recursos naturais como frutas, mantimentos e carne de caça,⁶⁵ que revelavam a fertilidade do solo.

Em relação aos recursos minerais, Juan de Salinas faz alusão à escassez de metais na região, uma vez que o ouro e a prata utilizados pelas nações eram procedentes de outra localidade⁶⁶ não mencionada pelo conquistador.

Em virtude da articulação entre o rio Ucayali e a cidade de Cuzco, poderíamos supor que talvez os metais utilizados pelos Cocama e demais nações do Ucayali fossem trazidos de Cuzco ou ainda de regiões como Loxa,

⁶² AGUERO, Oscar A. *El milenio en la Amazonia peruana: mito-utopia Tupi-Cocama o la subversion del orden simbólico*, p. 39.

⁶³ LOYOLA, Juan Salinas de. Descubrimientos, conquistas y poblaciones de Juan Salinas de Loyola. In: ESPADA, Jimenez de La. *Relaciones Geográficas de Indias-Peru*, p.207.

⁶⁴ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Grã Pará o rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristobal de y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1600-1684)*, p. 205.

⁶⁵ LOYOLA, Juan Salinas de. Descubrimientos, conquistas y poblaciones de Juan Salinas Loyola. In: ESPADA, Jimenez de La. *Relaciones Geográficas de Indias-Peru*, p. 202, 207.

⁶⁶ Ibidem, p. 203.

Valladolid, Loyola e Santiago de la Montana, locais caracterizados como terra de minérios devido a abundância de ouro em suas águas e minas, conforme indicou Salinas:

De las cuatro ciudades que deje poblada está es la postrera. Es tierra de minerios, aunque los naturales no se daban nada por ellos ni los buscaban. En todas partes se há hallado muestras. Es tierra y pueblo que permanecerá y asimismo los demais, por ser rica y tener las partes que se requieren⁶⁷.

No momento da chegada dos conquistadores e religiosos, as condições climáticas na região do Ucayali apresentavam um ambiente úmido, com inundações periódicas do rio compreendidas entre os meses de janeiro a junho,⁶⁸ considerado como período de inverno. O ciclo das cheias, bem como a umidade do ar favoreciam o solo, tornando-o fértil⁶⁹.

A descrição dos missionários em torno dos aspectos físicos do rio e de seu curso confere sua nascente situada na região dos Andes com a jusante no rio Marañon, próximo a cinco dias ou setenta léguas abaixo do rio Huallaga⁷⁰. Em uma descrição mais detalhada acerca do rio, contemplada no diário de Pablo Maroni, a origem do Ucayali localizava-se na serra de Bilcanota, numa distância de 30 léguas acima da cidade de Cuzco.

Comparado ao rio Huallaga, o Ucayali apresentava maior quantidade de peixes e volume de águas, devido a lagoa denominada Yarapa, situada à

⁶⁷ LOYOLA, Juan Salinas de. Descubrimientos, conquistas y poblaciones de Juan Salinas Loyola. In: ESPADA, Jimenez de La. *Relaciones Geográficas de Indias-Peru*, . p. 200.

⁶⁸ Ibidem, p. 202.

FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará o rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristobal de y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas*, p.205.

⁶⁹ LOYOLA, Juan Salinas de. Descubrimientos, conquistas y poblaciones de Juan Salinas Loyola. In: ESPADA, Jimenez de La. *Relaciones Geográficas de Indias-Peru*, p. 202.

⁷⁰ Cf. FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará o rio de las Amazonas (1661) In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristobal de y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas*, p.205.

direita do rio Ucayali, favorecer a abundância desses recursos em virtude de estar articulada também ao rio Marañon.

A disposição demográfica dos povos compunha a margem esquerda do rio Ucayali com os povos Mayoruna e Cocama e a direita de suas terras, viviam os Chipeo, Xitipo, Jaobo, Manava e demais povos de Língua Pano, que habitavam os riachos Haguetai, Cusabatay, Manua e Pisque, que saíam para o rio Ucayali. Na margem direita, na ribeira do rio, localizavam-se os Amenguaca, Remo e Cunivo. Acima desta última nação, havia ainda a região de Cuzco, com os povos Mochovo ou Univiza, vivendo no rio Univi; e, ao poente, os Conibo, Piro e Camba, que se situavam no rios Pachitea, Capiníhua e Tarma⁷¹.

As indicações das autoridades eclesiásticas e oficiais dos séculos XVI e XVII, e as pesquisas atuais em torno da etnologia, nos levam a considerar a permanência demográfica e espacial dos povos a partir do referido período até os dias atuais, ao longo do curso do Ucayali, haja vista a composição do mesmo espaço geográfico por alguns grupos étnicos, o qual, por sua vez, manteve-se estável e sem alteração em seu percurso.

Nessa perspectiva, atualmente os povos de Língua Pano, principalmente os Shipibo, Conibo e Shetepo, ainda ocupam as margens do rio Ucayali, e apresentam uma população em torno de 20.000 pessoas⁷². Ademais, algumas nações mantêm, inclusive, o mesmo sistema de agricultura e espécies cultivadas. As etnias Shipibo-Conibo, Asháninka, Cashibo-Cacataibo, por exemplo, praticam a agricultura tradicional de roça e queima empregada desde

⁷¹ MARONI, Pablo. *Noticias autenticas del famoso rio Marañon*, p.111-112.

⁷² ERIKSON, Philippe. Uma singular pluralidade: a etno-história Pano. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*, p. 240-241.

o primeiro cultivo e domesticação de gêneros como a mandioca, arroz e pimenta, em torno das regiões de Ucayali, Huanuco e Pasço⁷³.

No que se refere aos povos de Língua Arawak, apresentam-se subdivididos em cinco subconjuntos e habitam o Alto do Ucayali e regiões próximas aos rios Tambo, Urubamba, Pachitea e Madre Dios, distribuídos em aldeias como os Chichirene, Ashaninca-Nomatsiguenga, na foz do rio Ene; grupo Ashaninca-Piro, na foz do Tambo e, Chotanquiro, Piro-Matsiguenga do Urubamba, aldeias com fusão Arawak-Pano, na margem esquerda do Ucayali, e a aldeia Kampa-Mochobo e Piro-Comabo, na sua margem direita⁷⁴.

No panorama da sociedade contemporânea, os povos Tupi-Cocama, remanescentes do século XVII, estão distribuídos em diversas regiões do continente americano, na Amazônia peruana, nos seguintes rios: baixo Amazonas, baixo Marañon, baixo Pastaza, Pacaya-Samira, Nanay, Itaya, Putumayo e Napo; na região de Iquitos, Yurimaguas, Requeña, Lagunas, Nauta, Tamishacu e Mazán e Loreto⁷⁵. Na Colômbia, em Letícia e no Brasil, nas margens do rio Solimões, particularmente em Sapotal, no município de Tabatinga, próximo à aldeia Ticuna de Ourique e das comunidades de Sacambú e Julimã, apontadas como descendentes dos Cocama; Paraosé, município de São Paulo de Olivença, Santo Antonio do Içá⁷⁶.

⁷³ PANDERO, Luis A. Colado. *Diversidad cultivada y sociocultural en la Amazonia central del Peru*. [S.I.:s.n.], p. 1-3 de 14. Disponível em: <<http://www.monografias.com/amazonias-peru.htm>>. Acesso em: 9 set. 2005.

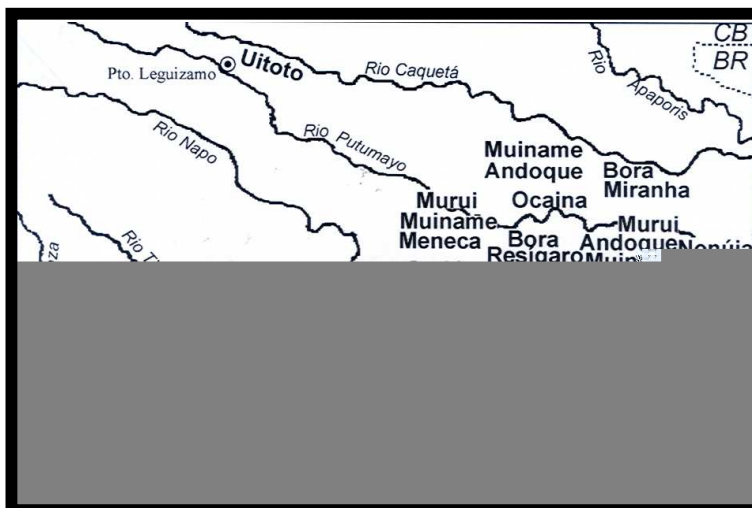
⁷⁴ CASEVITZ-RENARD, France-Marie. História Kampa, memória Ashaninca. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*, p. 205.

⁷⁵ Cf. ABAURRE, Juan Carlos O. *Mito y chamanismo: el milenio de la tierra sin mal en los Tupi-Cocama de la Amazonia peruana*, p. 187.

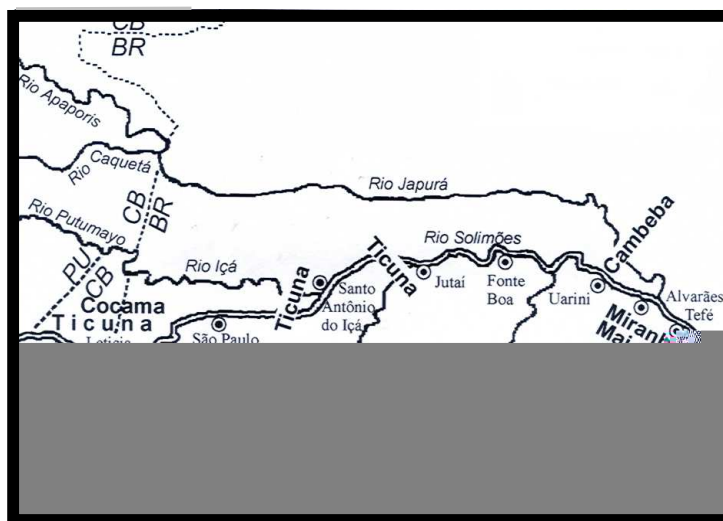
⁷⁶ Cf. VICTER, Rogério Santos. *Construção e camuflagem de identidade étnica: a presença Cocama no Brasil*. Relatório de viagem. Rio de Janeiro: PETI/Museu Nacional, 1989, p.25.

DISTRIBUIÇÃO ATUAL DA NAÇÃO COCAMA

MAPA DO ALTO AMAZONAS – (PARTE OCIDENTAL)



(PARTE ORIENTAL) – SOLIMÕES



Fonte: MELLATTI, Júlio César. *Índios da América do Sul – Alto Amazonas*. Disponível em <<http://órbita.starmedia.com/instituto/sias/ias12-19/14altama.htm>>. Acesso em 13 abr. 2005

No tocante à permanência espacial, o rio Ucayali manteve seu curso ao longo dos séculos, originando-se nos Andes do Peru, a 3.500 km do oceano

Atlântico, formando-se com a união dos rios Urubamba e Tambo em Atalaya, localizada ao sul da região de Loreto. Considerado como principal fundador do rio Amazonas, apresenta nos dias atuais a maior quantidade de peixes da selva peruana⁷⁷, entre eles a Gamitana e o sábalo, muito utilizados no comércio. Seu curso de águas claras distribui-se entre o Alto e o Baixo Ucayali, com afluentes compostos por águas escuras⁷⁸. Sendo assim, o Alto Ucayali, origina-se em Atalaya e desemboca no rio Pachitea, com uma grande extensão de terras férteis, que são utilizadas para o cultivo de arroz. Seu curso inferior é composto por areia, sob a qual são depositados ovos das tartarugas fluviais, denominadas desde os séculos XVI e XVII como charapas⁷⁹.

O baixo Ucayali tem sua extensão entre o rio Pachitea até o Marañon, culminando na formação do rio Amazonas. Os principais afluentes do alto Ucayali são: os rios Pachitea, Aguaytía, Urubamba, Tambo e Perene; à margem esquerda, estão os rios Pachitea, Aguaytía, Boquerón del Padre Abad, Pisqui, Cushabatay e Pacaya. À direita, encontram-se o rio Sheshea e o rio Tamaya, que lança suas águas ao sul de Pucallpa e Tapiche, que, por sua vez, verte suas águas na cidade de Requena, formando um importante vale⁸⁰.

Considerando que as sociedades humanas relacionam-se articuladas às esferas do espaço e do tempo, ao configurarmos a nação Cocama no eixo espaço, situamos sua movimentação territorial e, sobretudo sua localização geográfica, e deste modo podemos perceber que diversos fatores

⁷⁷ Cf. BACA, Luis Campos. Migración de la “gamitana” en el río Ucayali. In: *Sistema de información de la diversidad biológica y ambiental de la Amazonia peruana*. [S.I.:s.n.], p.1 de 17. Disponível em: <<http://siamazonia.org.pe/Publicaciones.htm>>. Acesso em 9 set. 2005.

⁷⁸ Ibidem, p. 2 de 17.

⁷⁹ La vertiente del Amazonas. In: *Enciclopedia de Historia e Geografía del Peru*, Techmedia, 1998, p. 4 de 8. Disponível em: <<http://www.geocities.com/RainForest/Vines/afluente.htm>>. Acesso em 09 set. 2005.

determinaram a ocupação territorial desta nação, entre eles, os conflitos entre as sociedades indígenas, a sazonalidade e as alianças entre os povos, revelando que as configurações espaciais estão em constante movimento. Assim, os grupos se integram e se re-integram segundo essas variáveis.

Todavia, essas configurações espaciais estão inseridas no tempo que se manifesta pela herança ancestral, no caso dos Cocama, ao serem situados na esfera da temporalidade, foram identificados como povos Tupi-Guarani, parentes dos Tupinambá do litoral brasileiro, oriundos do processo migratório no Amazonas no período em torno de 2000 a.C.

A partir do reconhecimento da localização espacial dos Cocama e de sua procedência étnica, contemplaremos a organização desta sociedade em termos demográfico, político e social.

1.2 Organização social

No momento da chegada dos conquistadores e, posteriormente, dos missionários no rio Ucayali, os povos Tupi-Cocama estavam inseridos no ambiente regido pelo ecossistema da várzea⁸¹ e compartilhavam um sistema social vinculado à hidrografia. Deste modo, construía suas habitações – as

⁸⁰ Ibidem, p.5 de 8.

⁸¹ Sistema de solos que anualmente são inundados por rios, recebendo sedimentos férteis que são carregados pelas águas, vindas dos Andes, enriquecendo o solo e contribuindo para a grande abundância e variedade da fauna aquática. Cf. MEGGERS, Betty. *Amazonia: um paraíso ilusório*. Lima: Siglo veinteuno editores, 1976, p. 178-179.

Cocameras⁸² – às margens dos rios que eram constituídas por grandes casas familiares e comportavam em torno de 40 pessoas em cada habitação⁸³.

As considerações acerca do contingente populacional dos Cocama ao longo do contato, bem como o padrão de assentamento admitido por esse grupo, expressam a dinâmica demográfica e a dimensão espacial sob as quais se estruturavam os povos Tupi-Cocama. As análises em torno da arqueologia caracterizam o padrão de assentamento dos povos Tupi, tipicamente numeroso e de maior importância entre os demais padrões do bosque tropical, constituído por casas que se centralizavam ao redor de praças abertas. Estas referências reportam ao modelo admitido pelos povos Tupinambá, no momento do contato, uma vez que organizavam as aldeias a partir de quatro a oito casas dispostas em volta de uma praça central⁸⁴.

Metraux, se referindo à dimensão do espaço físico das habitações, considera que as casas individuais tinham entre 50m a 500m de largura por 30m a 50m de profundidade. Uma casa entre 250m e 300m de largura comportaria em média 30 famílias, abrigando entre 100 a 200 indivíduos, conforme disponibilidade espacial das moradias. Nesse sentido, uma aldeia Tupinambá comportaria de 400 a 1000 habitantes⁸⁵. Os cocamas, não obstante, viviam em casas multifamiliares, abrangendo uma estimativa populacional em torno de 2000 indivíduos⁸⁶.

⁸² Cf. ABAURRE, Juan Carlos O. *Mito y chamanismo: el mito de la tierra sin mal en los Tupi-Cocama de la Amazonia peruana*, p.187.

⁸³ *Ibidem*, 187-188.

⁸⁴ MYERS, Thomas. Hacia la reconstrucción de los patrones comunales de asentamiento durante la prehistoria de la cuenca amazónica. *Amazonia peruana*. Lima, v.4, n. 7, p. 50, jun.1982.

⁸⁵ Cf. Metraux. A. In: MYERS Thomas. *Idem*, p. 53-54.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 54.

Embora as residências comportassem grandes populações em extensas áreas, admitiam a mudança do espaço conforme as necessidades específicas do grupo, motivadas pela economia, guerras ou situações de morte⁸⁷.

Essas habitações apresentavam arquitetura retangular e estrutura baixa, com paredes laterais amparadas pelo telhado, o qual era coberto com folhas de palma, estendendo-se até o solo⁸⁸. No interior das moradias, havia plataformas para dormir, abanos de plumas, telas para proteção aos mosquitos, esteiras confeccionadas com fios de chambira, além de bancos para descanso. Como utensílios domésticos, dispunham de panelas, pratos, potes para bebidas, ralador para moer mandioca ou milho, feito em pedaço de pau com espinhos⁸⁹.

A descrição dos objetos de uso doméstico revela o ambiente interior das casas, bem como o uso de materiais suficientes para os afazeres domésticos, que incluíam o preparo das refeições e a tecelagem. Embora tivessem conhecimento do metal, provavelmente não era utilizado como objeto doméstico, porque para essa finalidade preferiam a cerâmica e recursos como a madeira, pedras, folhas de palmeira, destinando os metais apenas para os adornos e as ferramentas.

Ao que tange a sociedade dos povos Tupi-Cocama, apresentava-se organizada em clãs⁹⁰ e se definia pelo sistema patrilocal e patrilinear⁹¹, no qual

⁸⁷ HERRERA, José Chantre Y. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español (1637-1767)*, p.68.

⁸⁸ STOCK, Anthony W. *Los nativos invisibles: notas sobre la historia y realidad actual de los Cocamilla del rio Huallaga*, p.40.

⁸⁹ MARONI, Pablo. *Noticias auténticas del famoso rio Marañón (1738)*, p. 176.

⁹⁰ A organização social em clãs, segundo Carmem Junqueira, consiste na união de pessoas que possuem o mesmo nome. Por meio dele, regem-se os casamentos, transmissão de propriedades, bens materiais e simbólicos. Para maiores detalhes, ver: JUNQUEIRA, Carmen. *Antropologia indígena: uma introdução, história dos povos indígenas no Brasil*. São Paulo: EDUC, 2002, p. 23-24.

⁹¹ STOCK, Anthony W. *Los nativos invisibles: notas sobre la historia y realidad actual de los Cocamilla del rio Huallaga*, p. 44.

ABAURRE, Juan Carlos O. *Mito y chamanismo: el mito da tierra sin mal en los Tupi-Cocama de la Amazonia peruana*, p.188.

a descendência do nome era concedida através da linhagem masculina. No âmbito das relações matrimoniais, a etnia admitia como modelo de parentesco a união entre primos⁹², em que o homem, responsável pela rede de transmissão de parentesco, concebia como mulher a sobrinha⁹³.

A realização das tarefas do cotidiano era regida pela divisão sexual do trabalho, que previa para as mulheres o preparo de alimentos e bebidas, o cuidado das crianças e a confecção de utensílios de cerâmica; enquanto que aos homens lhes cabia a participação nas guerras, nas atividades de caça e pesca, além da manufatura das ferramentas⁹⁴.

Com referência ao aspecto político, a sociedade Cocama quando contatada rapidamente por Juan de Salinas, foi interpretada pelo conquistador na estrutura de cacicados, haja vista sua descrição frente ao universo social dessa população: *Son obedecidos y respetados los caciques mucho mas que los de atrás, y así en esto como en ornamento de sus personas representan ser señores (...)*⁹⁵. Este sistema social, na perspectiva europeia, implicava em relações sociais complexas, amparadas pela centralidade política e hierarquia social, ambas regidas pelo pagamento de tributos.

Nesse sentido, a relação de obediência ao cacique⁹⁶, bem como seu destaque na etnia pelos adornos, supunha a presença do líder e,

⁹² Esse sistema denomina-se iroquês, que consiste em um modelo de classificação de parentes adotado por sociedades que admitem o casamento entre primos. Cf. JUNQUEIRA, Carmen. *Antropologia indígena: uma introdução, história dos povos indígenas no Brasil*, p. 23-24.

⁹³ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará o Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de y otros. *Informes de jesuitas en el Amazonas (1660-1684)*, p. 289.

⁹⁴ STOCK, Anthony. *Los nativos invisibles: notas sobre la historia y realidade actual de los Cocamilla del rio Huallaga*, p. 45.

⁹⁵ LOYOLA, Juan Salinas de. Descubrimientos, conquistas y poblaciones de Juan Salinas de Loyola. In: ESPADA, Jimenez de La. *Relaciones Geograficas de Indias-Peru*, p. 207.

⁹⁶ A terminologia cacique foi utilizada pelos conquistadores para designar todo chefe indígena. Para uma abordagem específica ver: FAUSTO, Carlos. *Os índios antes do Brasil*, p.36-40.

conseqüentemente, de centralidade política, fatores que, na concepção do europeu, aproximaria essa nação do contexto ocidental, sendo elementos favoráveis para inserção do indígena ao universo sistematizado do trabalho.

No entanto, a partir da referência de Juan de Salinas, podemos considerar que sua identificação dos caciques no interior da sociedade Cocama esteve atrelada aos adornos com os quais a população se enfeitava. Assim, o conquistador associou a ornamentação das pessoas a uma estrutura de poder que foi classificada, a partir do seu referencial, na categoria de cacique. Tal classificação revela o desconhecimento de Salinas pelas sociedades da várzea e fundamentalmente pela nação Cocama, a qual o conquistador não desceu de sua embarcação para estabelecer o contato⁹⁷.

Anna Roosevelt ao analisar as sociedades complexas ao longo da várzea Amazônica descreve sobre a existência e funcionamento dos cacicados e indica que esse sistema previa uma organização social mantida por tributos e pautada pela estrutura hierárquica, composta por chefes supremos, nobres, plebeus, servos e escravos cativos, além de uma economia complexa com produção e estoque de alimentos, contando entre outros fatores com um sistema de guerras orientado para defesa e conquista de terras e cativos⁹⁸.

O contato mais próximo dos missionários com o contexto sócio - político dos Cocama revelou um universo marcado pela presença de líderes, nesse sentido, muito embora essas lideranças ainda tenham sido classificadas como “caciques” pelos religiosos, os mesmos identificam que a sociedade mantinha

⁹⁷ Cf. LOYOLA, Juan Salinas de. Descubrimientos, conquistas y poblaciones de Juan de Salinas Loyola. In: ESPADA, Jimenez de La. *Relaciones Geograficas de Indias-Peru*, p.213.

em seu interior uma estrutura política de caráter acéfalo, uma vez que os chefes locais não exerciam controle e tampouco poder sobre a população, conforme indicou o Padre Thomas Maxano:

(...) madrugamos aquella mañana, y como á las siete ó ocho del dia, topamos outra ranchería de seis ó siete casas. Salte en tierra, vi á unos caciques de nombre (porque ni ellos tienen dominio ni gente que se les sugete como á señor á quien sirben, y deste xaez son quantos caciques he visto)⁹⁸.

Nesse contexto, gradativamente o termo cacique passou a ser substituído por outras terminologias como *principais* ou *capitanes* que fazem referências a uma estrutura de poder na sociedade Cocama, porém distanciada daquela idealizada pelos europeus inserida na modalidade de cacicados, segundo destacou Chantre y Herrera:

La sujeción de unos á otros en esta dispersión es ninguna, porque no reconocen señorío ni tienen leyes de sociedad.(...) Aun aquel principal que reconocen como cabeza de la parcialidad, está muy lejos de tener aquella autoridad que significa el nombre de cacique, con que suelen llamarle los españoles¹⁰⁰.

Mediante as considerações sobre a provável estrutura de funcionamento e organização da sociedade Cocama a partir dos relatos de autoridades oficiais e missionários, e ainda à luz da interpretação da etnologia acerca da concepção dos cacicados, acreditamos não ser viável enquadrar os Cocama em uma categoria que defina o universo sócio-político desse grupo, mas antes,

⁹⁸ ROOSEVELT, Curtenius Anna. Arqueología Amazónica. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*, p. 70-72.

⁹⁹ MAXANO, Thomas. Apud. FIGUEROA, Francisco de. *Informe de las misiones de el Marañon, Gran Pará o Rio de las Amazonas (1661)*, p. 209.

¹⁰⁰ HERRERA, José Chantre Y. *Historia de la misiones de la Compañia de Jesús en el Marañon Español (1637-1767)*, p.68-69.

entender a complexidade de relações que constituíam e permeavam o seu contexto social ¹⁰¹.

Nessa perspectiva, podemos aproximar o sistema social dos Cocama, povos Tupi-amazônicos, ao sistema social dos Tupinambá, povos da costa litorânea, uma vez que ambos os grupos, possuíam uma organização política pautada pela descentralização de poder e pelos complexos multicomunitários, regidos por uma lógica própria, sem um núcleo controlador com a influência de um chefe ou líder religioso¹⁰². Embora entre os núcleos habitacionais dos Tupinambá e dos Cocama tivesse um líder, este se constituía entre outros fatores, pelo prestígio da habilidade pela guerra e liderança militar e não pela soberania¹⁰³. Sobre essa questão, Chantre y Herrera indica que:

En lo demás no se le sujetan ni le reconocen por superior, y con la misma facilidad con que se arriman á uno, se apartan de el siempre que les parece(...). Son estos capitanes, por lo regular, los más valientes y que se han hecho temer y respetar ó por su brío y resolución en acometer á los enemigos, ó por su valor y animosidad em defenderse cuanto han sido acometidos ó perseguidos¹⁰⁴.

Numa concepção mais ampla em torno da composição sócio-política dos povos da várzea amazônica e do litoral podemos inferir para a ampla diversidade das formas de governo e suas funções específicas em cada organização e unidade étnica, em virtude dessas formas de governo e dessas

¹⁰¹ Cf. FAUSTO, Carlos. *Os índios antes do Brasil*, p.41-42.

¹⁰² FAUSTO, Carlos. *Os índios antes do Brasil*, p.77.

¹⁰³ FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura Tupinambá. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*, p. 389.

¹⁰⁴ HERRERA, Chantre Y. *História de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañon Español* (1637-1767), p.69.

funções específicas se articularem às necessidades do contexto no qual estavam inseridas¹⁰⁵.

Como exemplo, enquanto entre os Cocama e Tupinambá podemos considerar uma proximidade na estrutura política, já entre os povos Tupi-Cocama e Omágua, da região da várzea, o sentido dessas unidades políticas diferenciavam-se. Os primeiros admitiam a manutenção do convívio social com líderes, uma vez que essa relação estava atrelada à prática de defesa da comunidade, descartando desta forma, a importância de centralidade política; enquanto que para os Omágua, as evidências etnográficas e os relatos dos missionários ao longo da história do contato confirmam a presença de poder centralizado como forma de sustentação social em virtude da relação obediência e sujeição que mantinham com os seus líderes¹⁰⁶.

Ao caracterizarmos a organização social dos Cocama, evidenciamos que as variações demográficas decorrentes das guerras, fatores econômicos e epidemias, flexibilizavam as relações em torno do espaço marcado por uma dinâmica particular de atuação que era constituída pela rede de matrimônios, pela produção material - orientada para divisão sexual do trabalho e pela estrutura sócio-política da nação.

Todavia, a flexibilidade das relações no interior da sociedade Cocama, conduzia a nação para o universo da cultura material que era determinada pelas redes de intercâmbio entre os povos da várzea e da terra firme,

¹⁰⁵ STOCK, Anthony. *Los nativos invisibles: notas sobre la historia y realidade actual de los Cocamilla del rio Huallaga*, p. 45.

¹⁰⁶ PORRO, Antonio. *O povo das águas: ensaios de etno-história amazônica*, p. 84-85.

orientando deste modo a população para um sistema de alianças que definia e re-definia as relações étnicas de acordo com as necessidades do grupo.

1.3 - Relações interétnicas

A rede de relações entre os povos pertencentes à região de Maynas, nos séculos XVI e XVII, compreendia um universo marcado por alianças, conflitos que desencadeavam em guerras, além do intercâmbio comercial que superava as barreiras étnicas.

Acerca do contexto cultural dos Cocama, os primeiros relatos produzidos destacaram a refinada produção dos objetos de cerâmica, os adornos de ouro e prata com os quais a etnia se enfeitava, além das indumentárias confeccionadas em algodão com pinturas exóticas, como descreveu Salinas:

(...) la gente es de mucha policia asi en los vestidos, porque son de algodón y muy primos con pinturas muy diferentes y galanas; usan plumeria y plumajes y joyas de oro y plata de que adornam a sus personas; loza mejor y más prima e galana que hay en el mundo¹⁰⁷.

Acuña mencionou esses elementos nos povos Omágua:

(...) Andan todos con decencia vestidos, así hombres como mujeres, las cuales del mucho algodón que cultivan (...) hacen panos muy vistosos, no solo tejidos de diversos colores, sino pintados con estos mismos tan sutilmente, que apenas se distingue lo uno de lo outro(...)los Omáguas, que dicen son gente riquíssima de oro, que traen en grandes planchas pendientes de las orejas y narices(...) ¹⁰⁸.

¹⁰⁷ LOYOLA, Juan Salinas de. Descubrimientos, conquistas y poblaciones de Juan Salinas de Loyola. In: ESPADA, Jimenez de La. *Relaciones Geográficas de Indias-Peru*, p. 202.

¹⁰⁸ ACUÑA, Cristobal de. Nuevo descubrimiento del Gran Rio de las Amazonas en el año 1639. In: FIGUEROA, Francisco de, ACUÑA, Cristobal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*, p. 72-75.

Os padrões da cultura material dos grupos, retratados nas narrativas, são indicativos do desenvolvimento tecnológico e cultural desses povos num período anterior à presença europeia, além de apontarem para o estabelecimento de redes de intercâmbio, entre a região da várzea e da terra firme, haja vista a interdependência das etnias, frente às necessidades de objetos que sustentavam um sistema étnico-econômico a partir da circulação de mercadorias.

No universo das relações comerciais, tribos inimigas comercializavam diversos produtos e, assim, trocavam elementos culturais de horizontes distintos, como acontecia, por exemplo, na região do rio Huallaga, com a nação Mayoruna, que habitava o seu interior e pertencia à família lingüística Pano. Embora não mantivesse relações amistosas com povos que habitavam as margens do rio, como os Cocamilla, Jebero e Maynas, praticavam comércio com essas etnias por intermédio dos índios contratantes, que, utilizando-se de canoas, realizavam a comercialização dos produtos. Assim, os Mayoruna recebiam pontas de flechas, chinganas¹⁰⁹ e lanças e, em troca, forneciam aves, redes toscas e grossas de algodão, plumas coloridas e outras espécies¹¹⁰.

Alguns objetos destacavam-se nas redes de troca do século XVII, entre eles a cerâmica, a madeira e as telas de algodão decoradas, incluindo no comércio dos rios produtos da terra firme, como o ouro e o sal. A circulação desses materiais indicam uma ampla difusão de produtos anterior ao século

¹⁰⁹ Espécie de lança cuja ponta não é confeccionada em ferro. Para detalhes, ver. FIGUEROA, Francisco de, ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*, p. 213.

¹¹⁰ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará o Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de, ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*, p.212-213.

XVI, que se constituíam em machados de pedras, objetos de cobre, adornos de jade e cerâmica¹¹¹.

A distribuição dos produtos era realizada através de grupos que cumpriam a função particular de comercializar objetos de diferentes especialidades étnicas, como os Piro, povos de língua arawak, que eram comerciantes de objetos de ouro e prata na região do Ucayali; ainda tinham, segundo Juan de Salinas, contato com os povos andinos, prováveis fontes culturais de utilização desses adornos nos povos da várzea. Atualmente, os estudos, confirmam a proximidade dos Arawak com culturas andinas, apontam, por conseguinte, a etnia como um subconjunto desses povos, com relações de troca e alianças políticas¹¹². Os Setebo, pertencentes ao tronco lingüístico Pano, controlavam a distribuição e as fontes de pedra para confecção dos machados¹¹³.

A dinâmica do intercâmbio entre os povos amazônicos e andinos previa locais apropriados para a realização de transações comerciais, entre eles, Urubamba, Kosñipata, Marcapata, San Gabã e Tambopata. Deste modo, os povos Machiguenga e Piro se dirigiam ao lugar de *encuentro* na serra andina para efetuarem as negociações¹¹⁴. Considerando que Urubamba compõe a confluência com rio Ucayali e que os Piro viviam e circulavam pelas águas do referido rio, podemos supor que o local das transações comerciais deste grupo era em Urubamba. Nessas negociações, os andinos adquiriam: coca, penas,

¹¹¹ MYERS, Thomas. Redes de intercambio tempranas en la hoya amazónica. *Amazonia Peruana*, Lima, v.4, n. 8, p.63, jan. 1983.

¹¹² Sobre essa questão, ver: CASEVITZ-RENARD, Marie-France. História Kampa, Memória Ashaninca. In: Cunha, Manuela Carneiro da (Org). *História dos índios no Brasil*, p. 200.

¹¹³ MYERS, Thomas. Redes de intercambio tempranas en la hoya amazónica, *Amazonia peruana*, Lima, v.4, n.8, p. 70, 74, jan.1983.

animais, mel e cera de abelha, manteiga, óleo de tartaruga, condimento, cacau, baunilha silvestre, diversos tipos de madeira, tinta vegetal, peles de animais, roupa de algodão e rede; já os amazônicos: machados de pedra ou metal, facas, agulhas, sal e adornos em geral¹¹⁵.

Com relação aos machados de pedra, pertenceram à primeira fase do intercâmbio entre os rios e as terras aluviais, sendo de fundamental importância para a agricultura de roça, muito difundida nos bosques tropicais. Ademais, os povos da região do Ucayali tinham como fonte de matéria-prima os bancos de pedra localizados em Aguayta, situada, aproximadamente, a três dias acima do rio¹¹⁶.

Convém ressaltar ainda que os grupos habitantes às margens do rio adquiriam os objetos de cobre e jade, oriundos dos povos que viviam no interior, indicando uma rede de intercâmbio entre os Andes e o Amazonas. Nesse sentido, o surgimento dos produtos de cobre no Ucayali esteve vinculado ao início do império Wari, amplamente difundido pelas redes de comércio com o centro-sul da serra andina e com a costa¹¹⁷.

As relações entre os povos amazônicos e andinos se deram em caráter esporádico até o período 1200 a.C., intensificando-se entre 200 a 400 a.C. em

¹¹⁴ SOLÍS, Ruth Shady. Tradición y cambio en las sociedades formativas de Bagua, Amazonas, Peru. *Revista Andina*, Cuzco, Año 5, n 2, p.458, dez.1987.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 459.

¹¹⁶ Cf. MEYRS, Thomas. Redes de intercambio tempranas en la hoya amazónica. *Amazonia peruana*, Lima, v.4, n. 8, p. 63, jan. 1983.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 72-73.

função dos povos da floresta terem obtido maior desenvolvimento na produção de bens materiais e disporem de excedentes para a realização do intercâmbio¹¹⁸.

Entre os diversos produtos comercializados, os Omágua negociavam especificamente o sal, canoas, raladores de mandioca, cerâmica, telas de algodão, ouro e resina. Porém, a manufatura do algodão era realizada pelas mulheres que produziam a quantidade necessária para consumo próprio, comercializando o excedente com as tribos vizinhas. Dessa maneira, o cultivo do algodão confirma a influência dos Andes nos povos da várzea, particularmente entre os Omágua, que confeccionavam roupas de algodão tão difundidas e utilizadas na serra andina¹¹⁹.

No caso dos Cocama, provavelmente nas relações comerciais com os Piro, intermediários entre as terras altas dos Andes e as terras baixas do Ucayali, negociavam produtos vinculados à matéria – prima como algodão, tecidos, cerâmica entre outros, em troca de metais, como o ouro e o cobre. Haja vista que as redes de intercâmbio destinavam da floresta para o centro andino – materiais como penas, peles, algodão, tecidos, plantas grãos, madeira bruta e trabalhada – e dos Andes para as terras baixas – o metal, outros tecidos e lã e possivelmente pedras preciosas¹²⁰. Segundo Anthony Stock, algumas narrativas indicavam um amplo comércio, entre os Cocama e Cocamilla, das telas de algodão e mosquiteiros de fibra de palmeira¹²¹.

¹¹⁸ SOLÍS, Ruth Shady. Tradición y cambio en las sociedades formativas de Bagua, Amazonas, Peru. *Revista Andina*, Cuzco, Año 5, n. 2, p.459, jun.1987.

¹¹⁹ MEGGERS, J. Betty. *Amazônia: a ilusão de um paraíso*. São Paulo: Edusp, 1987, p. 213.

¹²⁰ Cf. CASEVITZ-RENARD, Marie-France. História Kampa, memória Ashaninca. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos índios no Brasil*, p.199.

¹²¹ STOCK, Anthony. *Los nativos invisibles notas: sobre la historia y realidad actual de los Cocamilla del río Huallaga*, p.46.

Considerando a provável convivência ou desdobramento entre os Omágua e os Cocama, a partir dos dados mencionados, podemos inferir a influência ou herança cultural entre esses povos por meio das aproximações materiais que se revelam na tecnologia agrícola e na produção de manufaturados, como a cerâmica e os tecidos de algodão.

No tocante às relações de convivência étnica entre os Cocama e demais povos do Ucayali e imediações, podemos inferir que estiveram norteadas por momentos de tensão e equilíbrio, que se expressavam por meio de alianças e conflitos. Deste modo, elementos culturais como a diferenciação lingüística entre os povos, a disputa territorial e a necessidade de ferramentas para realização de tarefas agrícolas contribuíram para a manutenção de uma dinâmica de convívio que ora fomentava guerras, ora promovia a integração de povos provenientes de diferentes etnias.

Ademais, o processo de integração étnica, atuou como mecanismo de regulação social, na medida em que protegia grupos indígenas do controle dos colonizadores e missionários, sobretudo do fenômeno epidêmico que produzia efeitos avassaladores entre as nações.

A respeito da nação Cocama, uma parte do grupo migrou do Ucayali para o rio Huallaga, fragmentando territorialmente a nação. Por outro lado, embora distantes, mantiveram relações amistosas, que desencadearam no processo de integração étnica, como os Cocamilla, que, no momento de conflito, foram acolhidos em La Gran Cocama, e, posteriormente, a nação Cocama em sua maior parte, fixou-se na região do Huallaga junto dos

Cocamilla¹²². Nesse contexto, a separação territorial da etnia compreendia a mobilidade espacial entre os povos, flexibilizando as relações nos momentos de conflitos étnicos, rebeliões com os espanhóis e religiosos, principalmente nas epidemias, o que possibilitou o contato e a formação de alianças, além da convivência com grupos aliados e amigos.

Nesse sentido, o cotidiano dos aldeamentos e as relações estabelecidas entre os grupos definiam a dinâmica dos diferentes segmentos sociais que compunham o *locus* das aldeias, marcando inclusive o posicionamento dos índios no embate de forças e na defesa de seus interesses particulares como forma de garantia de sobrevivência étnica, a exemplo, o contato entre os Maynas e Xébero, revela essa possibilidade, conforme consta na narrativa de Figueroa.

Segundo o relato do missionário, os Jebero, habitantes da região do Huallaga, foram incentivados a tramarem a fuga do *pueblo*, por um grupo de índios Maynas que ao longo da história do contato interétnico, demonstravam-se inimigos do grupo e ainda, encontravam-se em desvantagem aos Jebero, em virtude destes, além de exercerem o controle sobre a nação, auxiliarem o trabalho dos espanhóis e do missionário vigente¹²³.

Sob o propósito de garantirem a fuga dos Jebero, um grupo de índios Maynas provocou uma situação de tensão entre a etnia, relatando que os espanhóis de Borja estavam a caminho para castigar a nação. Mediante a

¹²² FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará o Rio de las Amazonas (1661) In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuitas en el Amazonas (1660-1684)*, p.194-195.

condição de temor que se instalou entre os Jeberos, os quais, temendo a punição e fartos em prestarem serviços aos espanhóis e aos missionários, que utilizavam a mão-de-obra indígena para a construção da Igreja, se rebelaram contra a situação que viviam e, sob estímulo dos Maynas, se dirigiram à La Gran Cocama no Ucayali, abandonando o *pueblo*¹²⁴.

Ao que tudo indica, entretanto, a situação de fuga colocada aos Jebero pelos Maynas estava articulada aos interesses que estes últimos tinham em se libertar do controle dos espanhóis, uma vez que, com o abandono do *pueblo*, os Maynas estariam isentos de castigos e buscas que se fizeram rotineiras no cotidiano dessa população.

Posteriormente, numa situação de conflito dos Jebero contra a armada dos soldados espanhóis, houve despovoamento do *pueblo* em Huallaga, uma vez que os Cocamilla e Jebero dirigiram-se para o Ucayali, retornando ao *pueblo* por negociação do padre Gaspar Cugia¹²⁵. A partir do convívio entre os Cocama e Cocamilla, o líder dos Cocama e parte de seu grupo decidiram viver em Huallaga, formando-se um *pueblo* com as duas nações.

As relações de guerra entre os Cocama, os Maynas e os Jebero foram pontuadas ao longo dos anos por diversos segmentos da sociedade ocidental. Deste modo, a fragilidade dos espanhóis frente a situação de conflito entre as etnias serviu como justificativa para implantar a presença missionária na

¹²³ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará o Rio de las Amazonas (1661 In: FIGUEROA, Francisco de, ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuitas en el Amazonas (1660-1684)*, p.171.

¹²⁴ Ibidem, p. 182-185.

¹²⁵ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará o Rio de las Amazonas (1661 In: FIGUEROA, Francisco de, ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuitas en el Amazonas (1660-1684)*, p. 194-195.

região de Maynas como mecanismo eficaz ao combate e controle às guerras entre os grupos¹²⁶.

Na dinâmica das relações, as sociedades indígenas interagiam com grupos aliados e inimigos, assumindo diversas posturas. A propósito, os povos Jebero, falantes da língua Cahuapana, aliados aos espanhóis, mantinham constante conflito com os índios Maynas, uma vez que os capturavam e praticavam castigos, auxiliando, assim, os soldados espanhóis no embate contra os índios rebeldes¹²⁷. Os Maynas, por sua vez, eram inimigos dos Tupi-Cocama, em virtude das mortes que estes últimos ocasionaram a essa etnia nas épocas em que saíam em armadas navais pelo rio¹²⁸. Entre os grupos inimigos dos Cocama, no Ucayali, os Chipeos, destacavam-se nas guerras e conflitos com a etnia, enquanto que os Mayoruna e Aguano, mantinham relações conflituosas com os Cocamilla, habitantes do rio Huallaga¹²⁹.

Como grupo aliado aos Cocama, os Maparina, que habitavam as montanhas na região sul do rio Santa Catalina, afluente do Ucayali¹³⁰, uniram-se ao *pueblo* dos Cocama¹³¹, antes da presença europeia na região de Maynas, e mantiveram-se ao longo da história das relações étnicas como seus

¹²⁶ URIARTE, Manuel J. *Diario de un misionero de Maynas (1772)*. Iquitos: CETA, 1988, p.328.

FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará o Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de, ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuitas en el Amazonas (1660-1684)*, p. 182-185.

SAABEDRA, Cristobal de. In: ESPADA, Jimenez de La. *Relaciones geográficas de India-Peru*, p. 246.

¹²⁷ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará o Rio de las Amazonas (1661), Idem, p, 171.

¹²⁸ Ibidem, p. 174-175.

¹²⁹ STOCK, Anthony. *Los nativos invisibles: notas sobre la historia y realidad actual de los Cocamilla del rio Huallaga*, p. 46.

¹³⁰ Esta região não compreendia o espaço geográfico de Maynas. Cf. VEIGL, Xavier. Apud. GROHS, W. *Los indios del alto Amazonas del siglo XVI al XVIII*. Poblaciones y migraciones en la antigua provincia de Maynas. p. 54-55.

¹³¹ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará o Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de, ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuitas en el Amazonas (1660-1684)*, p. 211.

aliados. Assim, no momento das sublevações dos Cocama contra os religiosos – entre eles, os franciscanos –, Thomás Maxano e também na morte de Francisco de Figueroa, os Maparina estiveram presentes, participando das rebeliões¹³².

Essas relações, entretanto, não eram estáticas, pois se flexibilizavam conforme interesses particulares dos grupos. Nessa perspectiva, nações inimigas tornavam-se aliadas e estabeleciam coligações, como aconteceu, por exemplo, como os Chipeo, que, após a chegada dos missionários, aliaram-se aos Cocama em 1659, tramando, a morte dos padres Thomás Maxano e Domingos Fernandez¹³³ e compunham a armada da etnia nos períodos de rebeliões¹³⁴. Nesse contexto, os Cocama do Ucayali, que mantinham relações amistosas com os Cocamilla, apresentaram-se como inimigos da nação¹³⁵, talvez em virtude desta última não compartilhar dos motins contra os missionários.

No panorama dos conflitos entre os povos, os Cocama, denominados pelos europeus como corsários piratas do espaço compreendido entre os rios Pastaza, Marañon e Apena, eram temidos pelas guerras que promoviam com a finalidade de obter ferramentas de ferro, acompanhadas pela prática da

MARONI, Pablo. *Noticias autenticas del famoso rio Marañon* (1738), p. 418.

¹³² VELASCO, Juan de. *Historia del reino de Quito en la América Meridional* (1789). Quito: El comercio, 1946, p. 320.

RODRÍGUEZ, Manuel. *El descubrimiento del Marañon* (1684). Madri: Alianza Editorial, 1990, p. 424.

HERRERA, José Chantre y. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañon español*. (1637-1767), p. 226-229.

¹³³ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará o Rio de las Amazonas (1661) In: FIGUEROA, Francisco de, ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas*, p. 211.

¹³⁴ VELASCO, Juan de. *Historia del reino de Quito en la América Meridional* (1789), p.320.

HERRERA, José Chantre y. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañon español*. (1637-1767), p. 227-229.

¹³⁵ MARONI, Pablo. *Noticias auténticas del famoso rio Marañon* (1738), p. 221.

degolação de cabeças as quais eram levadas pela nação¹³⁶. Deste modo, utilizavam o local para guerrear com inimigos, entre eles os Maynas e também com povos desconhecidos. No entanto, convém ressaltar que os Maynas, em virtude do contato com espanhóis desde o final do século XVI, era a única etnia que possuía ferramentas de ferro, fator que, na ótica missionária, teria contribuído para as irrupções entre as etnias, intensificando-se com isso, o decepamento de cabeças¹³⁷.

A prática do corte de cabeças, segundo as narrativas missionárias, constituía-se num ritual que incluía alimentação, bebida, música e dança¹³⁸, caracterizando um cenário de festividade. O rito previa a imortalidade da alma, na medida em que possibilitava aos corpos sem cabeça incorporarem em outros corpos humanos ou em espécies animais, garantindo a continuidade da vida¹³⁹.

Eduardo Viveiros de Castro, ao estudar a religião dos povos Tupinambá, que no século XVI localizavam-se no litoral brasileiro, refere-se às práticas de guerras e ao ritual de antropofagia como elementos vinculados à religiosidade dos nativos, numa ação projetada ao exterior social, na busca pela incorporação do outro como fator capaz de promover a alteração identitária¹⁴⁰.

¹³⁶ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará o Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de, ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuitas en el Amazonas*, p. 205.

¹³⁷ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará o Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de, ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuitas en el Amazonas*, p. 205.

STOCK, Anthony. *Los nativos invisibles: notas sobre la historia y realidad actual de los Cocamilla del rio Huallaga*, p. 46.

¹³⁸ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará o Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de, ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuitas en el Amazonas*, p. 282.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 282.

¹⁴⁰ CASTRO. Eduardo Viveiros de. *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, p. 220.

Admitindo os Cocama como descendentes dos Tupinambá do Brasil, a título de hipótese, talvez pudéssemos supor que as guerras e o provável corte de cabeças também estivessem vinculados a uma prática religiosa e norteadora do contexto dos nativos.

Em outra perspectiva também a título de hipótese podemos inferir que talvez a prática da decepção de cabeças tenha sido uma elaboração dos missionários para justificar o árduo trabalho no interior das missões a partir da construção de um imaginário que aponte os indígenas como ferozes e selvagens, no entanto, procuraremos demonstrar essas relações no terceiro capítulo do nosso trabalho.

Além das guerras, a habilidade naval e o domínio pelo espaço hídrico eram elementos que destacavam os Cocama entre as demais nações do Ucayali, que temiam as armadas navais constituídas pela etnia:

(...) por estar en estos tiempos de crecientes herbiendo en enemigos bárbaros ucayali de La Gran Cocama, de donde salian en grandes armadas navales de quarenta, sesenta y más canoas, à matar quanto topaban, sin resistencia (...) de estos corsários piratas como por su mucha destreza en el rio, donde el campo era todo suyo(...) en tan repetidas matanzas com que la nacion de los Maynas (...) ¹⁴¹.

A organização anual das embarcações e a saída dos povos estavam vinculadas às condições climáticas, portanto restritas aos períodos de cheia dos rios, entre os meses de janeiro a junho, como fenômeno propiciador da prática:

¹⁴¹ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará o Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de, ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuitas en el Amazonas*, p.174-175.

Hancianse temer mucho en el contorno de las misiones y rio Marañon, porque salian casi todos los años en armadas de quarenta y cinquenta canoas (...) Por esta causa no había quien se atreviesse a andar com seguridad por estos rios desde henero hasta junio, que es tiempo de las crecientes grandes, en que suellen, ayudadas dellas para su trabessia, salir las armadas de los cocamas¹⁴².

A presença de um cenário naval que se repetia anualmente demonstrava que as guerras permeavam o cotidiano dos cocamas, além de constituírem uma rotina que englobava a organização das canoas, a decepção de cabeças e o período do ano, o qual deveria ser próprio para as embarcações.

Em linhas gerais, as relações dos cocamas entre as nações constituíam uma variedade de formas de convívio que se manifestavam pela dinâmica do comércio, das migrações, dos momentos de tensões entre os povos, missionários e agentes da colonização e das guerras. Essas formas de convívio admitiam um caráter permanente de transformações ao longo de sua atuação e estavam imbricadas no sistema econômico configurado pela produção agrícola e pelo intercâmbio comercial.

1.4 - Sistema econômico

O sistema econômico da sociedade Cocama, no momento do encontro com os europeus, assim como os povos Tupinambá do litoral brasileiro, organizava-se em torno do suprimento de necessidades básicas, orientado, fundamentalmente, para garantir a sobrevivência étnica¹⁴³, em função disso, foi caracterizada como economia de subsistência¹⁴⁴.

¹⁴² Ibidem, p. 205.

¹⁴³ FERNANDES, Florestan. *A organização social dos Tupinambá*, 6.ed. São Paulo, Hucitec, 1989, p. 76.

Porém convém enfatizar que a organização econômica dos Cocama e dos povos Tupinambá, não restringia-se unicamente aos fatores relacionados à subsistência. Ambos os grupos admitiam valor econômico a objetos resultantes da produção humana e do ambiente material¹⁴⁵. Ademais, utilizavam as relações de troca intertribais como possibilidade de suprir recursos não disponíveis no espaço étnico, uma vez que produziam a quantidade necessária ao consumo imediato¹⁴⁶. No caso particular dos povos da várzea amazônica, Luis Uriarte indica que exerciam a prática da economia de subsistência com produção mínima de excedente, constituindo um marco na economia mista e integrada¹⁴⁷.

Os meios de subsistência para os Cocama e Tupinambá eram obtidos por meio do trabalho agrícola, da coleta, da caça e da pesca¹⁴⁸. Em vista desses fatores, podemos considerar a dependência dos povos Tupi ao ambiente físico, uma vez que a economia estava intimamente atrelada às condições territoriais e climáticas, que se definiam pela extensão e produtividade do solo, pela presença

FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Grã Pará o rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de, ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas*, p. 205, 211.

¹⁴⁴ FERNANDES, Florestan. *A organização social dos Tupinambá*, p. 76.

STOCKS, Anthony W. *Los nativos invisibles: notas sobre la historia y realidad actual de los Cocamilla del rio Huallaga*, p. 41.

ABAURRE, Juan Carlos O. *Mito y chamanismo: el milenio de la tierra sin mal en los Tupi-Cocama de la Amazonia peruana*, p. 188.

¹⁴⁵ FERNANDES, Florestan. *A organização social dos Tupinambá*, p. 76.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 83-86.

A referência sobre a produção sem excedente apontada por Florestan Fernandes destina-se aos povos Tupinambá, podendo ser estendida também aos Cocama, já que as fontes analisadas não indicam a produção de excedente com objetivo de garantir a troca interétnica. Ver: Anthony Stocks, Oscar Aguero e Francisco de Figueroa. Obras citadas neste trabalho.

¹⁴⁷ URIARTE, Luis. Los nativos y su territorio: el caso de los Jivaros Achuara en la Amazonia Peruana. In: *Amazonia peruana*, Lima, v.4, n. 11, p. 43, fev.1985.

¹⁴⁸ FERNANDES, Florestan. *A organização social dos Tupinambá*, p. 76.

AGUERO, Oscar. *El milenio en la Amazonia peruana: mito-utopia Tupi-Cocama o la subversion del orden simbólico*, p. 41-42.

FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará o rio de las Amazonas,(1661). In: FIGUEROA, Francisco de, ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas*, p. 211.

de bosques e áreas piscosas¹⁴⁹, além da regularidade pluvial¹⁵⁰ e do regime fluvial, que, por sua vez, era determinante aos Cocama serem habitantes da região da várzea amazônica¹⁵¹.

A partir da relação dos Tupi com o meio ambiente, podemos supor que o fator econômico tenha sido o elemento responsável pela tensão entre os Cocama e os povos de língua Pano na região do Ucayali, conforme mencionado no início do capítulo – tendo em vista que as condições materiais de existência dos Tupi-Cocama baseavam-se em atividades como a agricultura, a qual exigia fertilidade espacial e abundância de recursos naturais. Nessa perspectiva, também a movimentação étnica ocorreu via processo agrícola, sob o propósito de evitar o esgotamento de recursos naturais tão necessários à população.

Nesse contexto, a obtenção e o aproveitamento de gêneros alimentícios para os povos Cocama obedeciam ao ciclo sazonal, com alterações nos períodos de crescente e vazante dos rios. Destarte, durante o inverno, época das inundações, que compreendia os meses de fevereiro a junho¹⁵², a população era provida com os alimentos agrícolas, enquanto que no verão, entre junho e outubro, a pesca, a caça de tartarugas e a coleta de seus ovos eram os principais alimentos do grupo¹⁵³, além de constituírem importante

¹⁴⁹ FERNANDES, Florestan. *A organização social dos Tupinambá*, p. 75

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 79.

¹⁵¹ Sobre o ciclo biótico da várzea e a dependência pelo regime fluvial para seus habitantes, ver: Betty Meggers. *Amazonia: un paraíso ilusorio*, Siglo Veinteuno Editores, 1976 e Antonio Porro. *O povo das águas: ensaios sobre etno-história Amazônica*, Vozes, 1995.

¹⁵² STOCKS, Anthony W. *Los nativos invisibles: notas sobre la historia y realidad actual de los Cocamilla del rio Huallaga*, p. 42.

AGUERO, Oscar. *El milenio en la Amazonia peruana: mito-utopia Tupi-Cocama o la subversion del orden simbólico*, p. 43.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 43.

STOCKS, Anthony W. *Los nativos invisibles: notas sobre la historia y realidad actual de los Cocamilla del rio Huallaga*, p. 42.

fonte de proteína animal devido a abundância e variedade das espécies aquáticas¹⁵⁴, obtidas por meio de alguns instrumentos como: cesto próprio para pescar, anzóis – não de ferro e flechas com uso de venenos, como por exemplo, o barbasco, uma raiz venenosa que adormecia o peixe, facilitando a pesca¹⁵⁵.

Assim como os Cocama, a maioria da população de Maynas também era formada por agricultores¹⁵⁶, que utilizavam como técnica para a cultura agrícola o sistema de roça e queima¹⁵⁷, muito comum a todos os povos americanos, entre eles, os Tupinambá¹⁵⁸. Esse sistema consistia na derrubada

Entre os principais produtos cultivados pelos cocamas, como: mandioca, milho, feijão, batata doce, diversas espécies de abóbora e abacaxi-destacavam-se a mandioca¹⁶² e o milho, muito utilizados para composição do *masato* ou *caitsuna*, bebida fermentada de baixa graduação alcoólica empregada nas festas e no trabalho agrícola e que auxilia na hidratação do organismo¹⁶³.

Essas espécies eram semeadas após a época da crescente dos rios, que correspondia aos meses de junho ou julho. Após o cultivo, o tempo para consumo variava em dois meses para o milho e aproximadamente de três a quatro meses para a mandioca¹⁶⁴. Para evitar a decomposição dos produtos agrícolas, eram preparados para o armazenamento antes do período da crescente dos rios. No caso da mandioca e demais tubérculos, depois de descascados, eram colocados em cavidades profundas feitas na planície e fechadas com barro e folhas de plantas locais, podendo ser utilizados no término da cheia dos rios¹⁶⁵.

A transformação da mandioca em pão ou farinha seguia procedimentos também utilizados para manter sua conservação, além de servir como fonte de alimento durante todo o inverno. Desta forma, utensílios como raladores de pedra e potes de cerâmica estavam associados ao processamento desse

¹⁶² A espécie mandioca, pertencente ao gênero *manihot*, teve seu cultivo estendido em diversas áreas da América Tropical e remonta ao período anterior ao primeiro milênio a.C. com aparecimento das primeiras plantações, anterior a esse período. Maiores informações sobre esse tubérculo, ver em: Warren R. DeBoer. Pruebas arqueológicas del cultivo de la yuca: Una nota de advertencia. *Amazonia peruana*, Lima, v. 4, n. 8, p. 39-59, jan.1983.

¹⁶³ AGUERO, Oscar. *El milenio en la Amazonia peruana: mito-utopia Tupi-Cocama o la subversion del orden simbólico*, p.43.

STOCKS, Anthony W. Los nativos invisibles: notas sobre la historia y realidad actual de los Cocamilla del rio Huallaga, p. 42.

¹⁶⁴ STOCKS, Anthony W. Los nativos invisibles: notas sobre la historia y realidad actual de los Cocamilla del rio Huallaga, p. 42.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 42.

tubérculo e revelavam a tecnologia empregada para seu preparo, por meio do trabalho feminino. Para convertê-la em pão ou farinha, era necessário que fosse limpa, ralada e posteriormente espremida em um instrumento denominado por *tipitis*¹⁶⁶. Em seguida, a massa era cozida em um recipiente de cerâmica, formando o *beiju* (tortas de pão); como outra opção, batia-se com uma vara de madeira na massa formando bolas de farinha. Depois de secas, ambas as espécies apresentavam boa capacidade de conservação¹⁶⁷.

Ampliando as considerações em torno da difusão e origem da mandioca, Donald Latrhap lançou a hipótese de que a dispersão deste tubérculo esteve vinculada às migrações do tronco proto-arawak. Deste modo, sua origem, dataria o quarto milênio na costa do Pacífico, sendo trazida por populações procedentes do médio Amazonas, que, na qualidade de caçadores, pescadores e horticultores, estabeleceram-se no Peru central e cultivaram, além dela, batata doce, amendoim, urucum, coca e pimenta. A respeito da produção material, a cerâmica datada em 2.200 a.C. em Tutishcainyo antigo no médio Ucayali, marcou a presença da mandioca fermentada, supondo o estabelecimento de grupos humanos entre 100 a 300 pessoas que viviam da pesca e da horticultura, naquele local¹⁶⁸.

Em relação ao milho, este alimento era muito utilizado no preparo de bebidas¹⁶⁹ e pouco utilizado no preparo de pães ou farinhas, conforme indicou

¹⁶⁶ O material denominado por *tipitis* consistia em um espremedor de mandioca, com finas lâminas trançadas em forma cilíndrica. Para maiores detalhes, cf. Lilia O' Neale. *Suma etnológica brasileira. Tecnologia indígena*.

¹⁶⁷ DEBOER, Warren R. Pruebas arqueológicas del cultivo de la yuca: una nota de advertência. *Amazonia peruana*, Lima, v. 4, n. 8, p. 41, jan.1983.

¹⁶⁸ CASEVITZ-RENARD, Marie-France. História Kampa, memória Ashanica. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 198.

¹⁶⁹ SAUER, Carl O. As plantas cultivadas na América do Sul tropical. In: Ribeiro, Darcy, Ribeiro, Berta G. (Coord). *Etnobiologia. Suma etnológica brasileira*, 2. ed. Petrópolis: Vozes, v.1, p.64, 1987..

Francisco de Figueroa: *Del maíz usan pocos veces por pan. Más lo quieren para sus bebidas*¹⁷⁰. Considerado como alimento básico do índio americano sua cultura se deu em abundância na América, sendo Cuzco e a região Vilcanota-Urubamba, locais onde houve maior diversidade da espécie¹⁷¹.

Quanto a origem do milho na América do Sul os dados arqueológicos indicam a sua presença anterior ao período de 3000 a.C em solo equatoriano e em torno de 5780-7000 a.C em terras do Peru, além de espécies localizadas na Colômbia, Venezuela, Brasil, Chile e Argentina que datam período primitivo ao longo da história e indicam a diversidade das espécies cultivadas bem como sua evolução ao longo do tempo¹⁷². Conforme podemos observar na tabela só a título de exemplo:

A PRESENÇA DO MILHO NA AMÉRICA DO SUL

LAS MAS TEMPRANAS APARICIONES DE MAIZ EN AMERICA DEL SUR				
País	Sítios	Fechas de C. 14	Razas Variedades del Maíz	Autores
1	Valdivia (cerro)	3000 AC	Harinoso o dulce	Zeballos Menendez 71
	Valdivia (Ral Alto Fase A)	3450 AC	kcello ecuatoriano (flint de 8 hileras)*	Zeballos y colab. 77 Lathrap y Marcos 75 Pearsall 78*
	Machalilla	1200-800 AC	Afinidad con Proto – Ulotillo. Rabo de Zorro, Pollo	Lippi, Bird y Stemper 83
	Ayauch (Amazonia)	2050 AC	Polen	Bush, Piperno, Colinvaux, 89
2	Culebras complejo III	2000-1800 AC	?	Lanning 67 Smith 80
		5780-7000 AC	Maíz muy primitivo con poca relación con las razas actuales. La mayor proximidad se da con Confite Morocho	

complejo

¹⁷⁰ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Grãn Pará o Rio de las Amazonas (1661), P. 263.

¹⁷¹ SAUER. Carl O. As plantas cultivadas na América do Sul tropical. In: Ribeiro, Darcy, Ribeiro, Berta G. (Coord). *Etnobiologia. Suma etnológica brasileira*, 2. ed. Petrópolis: Vozes, v 1, p.61, 1987..

¹⁷² DISTEL, Alicia A. Fernández. El maíz, origen de su cultivo en sudamérica. *Suplemento Antropológico*, v.34, n.1, p.88-89, jun.1999.

	<p>Cueva guitanero</p> <p>Huarmey o Los Gavilanes</p> <p>Aspero</p> <p>Las Aldas</p> <p>Complejo</p> <p>Ayacucho</p> <p>Complejo</p>	<p>5780-500 AC</p> <p>1900-1700 AC</p> <p>2275-1850 AC</p> <p>1842 AC</p> <p>4500-3100 AC</p> <p>3100-1800 AC</p>	<p>Maíz de mazorcas más grandes muestra mucha mezcla genética y las mayores afinidades se dan con Confite puntiagudo actual</p> <p>Proto-/confite Morocho, Confite Chavinense y Proto Kculli</p> <p>?</p> <p>Proto-confite Morocho</p> <p>Proto-confite Morocho y otras razas extintas. Raza Ancestral Ayachucho</p> <p>Idem anterior</p>	<p>Smith 80</p> <p>Mangelsdorf y Cámara Hernández 67</p> <p>Kelley y Bonavía 63</p> <p>Grobman y colab. 77, Grobman 82</p> <p>Lanning 67</p> <p>Moseley y Willey, 73</p> <p>Lanning, 67</p> <p>MacNeish y colab. 70</p> <p>Galinat 72</p> <p>García Cook, 74</p>
3	?	1000 AC*	?	Cohen, 78 Roosevelt, 80
4	Minas Gerais. Gruta do Gentio II y Lapa do Bogueirao	2000 AC a 900 DC	Amazonian interlocked floures Morotí-Cambá	Birdy y colab. 91
5	<p>San Pedro Viejo Pichasca, nivel II</p> <p>Tiliviche, I b</p> <p>Camarones 14</p> <p>Quiani II</p> <p>Cañamo I</p> <p>Caleta Hueten 43</p> <p>Conanoxa E 6</p> <p>Complejo Loa</p>	<p>2750 AC</p> <p>5900-4955 AC</p> <p>5470-4700 AC</p> <p>4220-3680 AC</p> <p>860 AC</p> <p>450 AC</p> <p>320 AC</p> <p>105 DC</p>	<p>Capio chico chileno, Curugua (pop.com) negrito chileno</p> <p>Piricincó. Coroico (pop-corn) Capio chico chileno</p> <p>?</p> <p>Coroico (pop corn)</p> <p>Tunicata</p> <p>?</p> <p>?</p> <p>Capio chico chileno, Polulo (pop.com), Chitucuno chico (pop-corn)</p>	<p>Galinat, 72-73</p> <p>Núñez 76, 77, 83, Núñez y colab. 77-78</p> <p>Niemeyer, Schiappacasse y Solimano 1972-73</p> <p>Bird 1967</p> <p>Núñez y Moragas, 77-78</p> <p>Núñez, 76</p> <p>Niemeyer y Schiappacasse, 63</p> <p>Pollard 71</p> <p>Mangelsdorf y colab. 75</p>
6	Fase Mamoré, Loma Alta de Casarabe,	La fecha más antigua 585 DC	?	Dougherty y Calandra 82 y 84-85

	Beni			
7	Huachichocana, nível E 3 (Jujuy)	6700 AC	Los restos se reparten en un maíz con caracteres primitivos y en uno que ya indica variación afín con las razas actuales de la Qda. De Humahuaca.	Aguerre, Fernández Distel y Aschero, 75
	Leon Huasi, nível B2 (Jujuy)	8600 AC	Granos de endosperma córneo y otros de maíz amiláceo, Granos pequeños y agrietados que indican endosperma híbrido. Sobresale el color marrón	Fernández Distel 1989, Cámara Hernández 1989
	Complejo San Francisco (Jujuy)*	700 AC	?	Dougherty 1974

1. ECUADOR
2. PERU
3. COLOMBIA – VENEZUELA
4. BRAZIL
5. CHILE
- 6.7. ARGENTINA
- * TESTIMONIO INDIRECTO

Tabela extraída de DISTEL, Alicia A. Fernandez. El maíz, origen de su cultivo en sudamérica. *Suplemento antropológico*, v.34,n.1, p.88-89, jun.1999.

No entanto, o centro irradiador de sua origem é uma incógnita a ser desvendada, e as informações coletadas acerca desse dado são suposições que revelam que a espécie não tenha sido originária de região tropical e tão pouco vindo de terras com poucas chuvas, sendo também impraticável atribuir sua origem no hemisfério norte ou no hemisfério sul, ou ainda, ao Novo Mundo¹⁷³.

Na várzea amazônica, a presença do milho data o período do primeiro milênio a.C, momento em que houve um considerável aumento da população indígena¹⁷⁴. O cultivo de suas sementes se deu na ilha de Marajó após o advento da era cristã, em virtude do solo da várzea ser mais adequado a cultura de sementes do que de mandioca. No entanto, o milho não foi o

¹⁷³ Para maiores informações sobre o milho, ver: SAUER. Carl O. As plantas cultivadas na América do Sul tropical. In: Ribeiro, Darcy, Ribeiro, Berta G.(Coord). *Etnobiologia. Suma etnológica brasileira*, 2. ed. Petrópolis: Vozes, v.1, 1987.

¹⁷⁴ ROOSEVELT, Anna C. Arqueologia Amazônica. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (Org). *História dos índios no Brasil*,p.74.

principal alimento consumido entre aquela população¹⁷⁵. Esse dado nos leva a inferir que entre os Cocamas a preferência pela mandioca superava milho ainda que o solo de várzea fosse propício para cultura do milho.

Além dos tubérculos e demais produtos que sustentavam a nação Cocama, com o fornecimento de nutrientes básicos para sobrevivência da comunidade indígena, a cultura do algodão teve destaque no contexto econômico do grupo, principalmente porque possibilitou várias relações de troca entre os Andes e as terras baixas, mormente o desenvolvimento tecnológico marcado pela tecelagem.

Ao que se refere ao vigor da economia nessas relações de troca, podemos supor que o algodão seria intermediado pelos povos de língua arawak, que abasteciam a civilização andina com o referido produto, procedente das terras baixas, e forneciam para os povos da floresta o metal proveniente da serra, caracterizado pelo machado de cobre e jóias de ouro¹⁷⁶.

No enfoque tecnológico vinculado à produção dos tecidos, o algodão sugeria para a concepção europeia duas possibilidades no seio da cultura indígena: a adaptação ao trabalho, a partir da presença de especialistas, que, responsáveis pela tecelagem, indicavam possíveis divisões sociais no interior da sociedade Tupi-Cocama, e deste modo facilidade de inserção dos nativos no universo do trabalho; e também a idéia de civilidade, principalmente devido o uso das vestimentas, as quais sinalizavam, na ótica cristã, superioridade étnica

¹⁷⁵ Ibidem, p. 76.

¹⁷⁶ CASEVITZ-RENARD, Marie-France. História Kampa, memória Ashanica. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*, p. 199.

frente ao estado de natureza. Salinas, inclusive, ao contatar a nação Cocama e demais povos utilizando a indumentária em algodão, faz a seguinte referência:

(...) Navegué por el Rio de Sant Miguel (...) topé y descubrí muchas provincias de gente de mucha razón y policia, de ropa de algodón muy pintada así de pincel como labrada (...) Es gente muy lúcida y bien dispuesta y agestada.¹⁷⁷

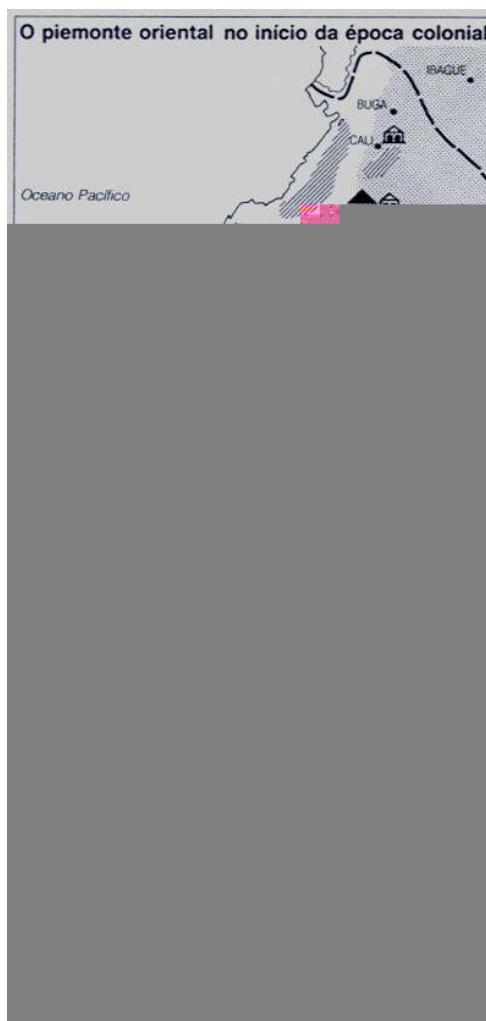
Segundo Lilia O' Neale, a procedência do algodão e sua distribuição estiveram atreladas ao cultivo dos índios pré-colombianos e sua difusão na América do Sul, vinculada às migrações Karib e Guarani, sendo nesta região, coletado e manufaturado pelos povos Aymara, Conibo, Macheguengo, Piro, Karajá, Kayapó e Bororô, ainda pelos grupos do rio Pilcomayo e pelos Talamanca. As espécies de tonalidades branca e marrom, foram cultivadas no Equador e no Peru¹⁷⁸.

O contexto do Alto Amazonas no período colonial, particularmente em torno das regiões de Mayobamba, Quijos, Riojas e Macas, foi o principal centro de cultivo, fiação e tecelagem do algodão, pois exercia um considerável domínio, que se exteriorizava através da produção têxtil.

CULTIVO E PRODUÇÃO DE ALGODÃO

¹⁷⁷ Ibidem, p. 207.

¹⁷⁸ RIBEIRO, Berta G. Artes têxteis indígenas do Brasil. In: RIBEIRO, Berta G. (Coord.) *Tecnologia indígena. Suma etnológica brasileira*, 2. ed. Petrópolis: Vozes, v.2, p. 373, 398, 1987.



Extraído de Anne Christine Taylor. História pós-colombiana da Alta Amazônia. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos Índios no Brasil*, p. 232.

Além disso, essas regiões recebiam ainda a influência cultural dos Incas,

ÁREAS DE PENETRAÇÃO INCAICA



Extraído de Anne Christine Taylor. História pós-colombiana da Alta Amazônia. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos índios no Brasil*, p. 231.

Admitindo o aperfeiçoamento das técnicas de fiação dos antigos peruanos, bem como a localização dos povos Omágua – junto à zona de penetração incaica –, podemos supor que essa população recebeu influência peruana em diversos aspectos culturais, sobretudo na composição dos tecidos, já que confeccionavam roupas de algodão difundidas e utilizadas na serra andina¹⁸⁰.

As fontes documentais trazem informações acerca dos Omágua como produtores e tecelões do algodão. Acuña, por exemplo, menciona a presença

¹⁸⁰ MEGGERS, Betty. *Amazonia: um paraíso ilusório*, p. 213.

do algodão nas vestimentas dessa população, reportando-se à produção do excedente para negociação com povos:

(...) Andan todos con decencia vestido, así hombres como mujeres las cuales del mucho algodón que cultivan tejen no solo la ropa que han de usar sino otra mucha que les sirve de trato para las naciones vecinas, que con razon codician el trabajo de tan sutiles tejedoras (...)¹⁸¹

No caso específico dos Cocama, localizados no Ucayali, as fontes analisadas não fazem menção à produção e tecelagem do algodão nessa nação, porém trazem referências quanto ao uso de vestimentas tecidas com a mencionada matéria-prima¹⁸². Nesse sentido, talvez as condições climáticas não fossem favoráveis ao cultivo da espécie que exige clima árido para seu desenvolvimento. No entanto, esse dado não interfere na possibilidade desse grupo ter domínio na tecelagem, dado que na região do Huallaga, os Cocamilla, antigos habitantes do Ucayali e subgrupo da etnia Cocama, cultivavam o algodão e exerciam a manufatura de tecidos que auxiliavam na vestimenta da população local e dos missionários¹⁸³.

A partir da dinâmica das relações entre os povos no âmbito das alianças e das relações econômicas, pode-se perceber que elas sinalizam a presença da comunicação entre grupos com padrões culturais diferentes. Essa forma de comunicação se expressava através da produção material própria de uma

¹⁸¹ ACUÑA, Cristobal de. Nuevo descubrimiento del gran rio del Amazonas, en el año de 1639. In: FIGUEROA, Francisco de. *Informe de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*, p. 72.

LOYOLA, Juan Salinas de. Descubrimientos, conquistas y poblaciones de Juan de Salinas de Loyola. In: ESPADA, Marcos Jimenez de La. *Relaciones geográficas de Indias-Peru*, p. 202.

¹⁸² FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Grãn Pará o Rio de las Amazonas (1661), p. 207-208.

LOYOLA, Juan Salinas de. Descubrimientos, conquistas y poblaciones de Juan Salinas de Loyola, p. 202.

¹⁸³ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Grãn Pará o Rio de las Amazonas (1661), p. 197.

A respeito da provável atuação da etnia Cocama ao longo da História colonial, como tecelões, Lilia O' Neale, em seu artigo "Tecelagem", aponta que essa população e os Omáguas, no início do século XVIII, utilizavam a tecelagem para a manufatura de tecidos a serem negociados no escambo. Ver maiores informações em: Tecelagem. In: *Suma etnológica. Tecnologia indígena*. – 2.

determinada nação, das práticas e rituais de guerra, da atuação dos especialistas em funções particulares, como exemplo os Piro - responsáveis pela rede comercial de metal - e, entre outras possibilidades, por meio da Língua, um dos principais instrumentos de comunicação entre as culturas.

1.5 - A língua

Segundo Betty Meggers, os trabalhos mais representativos sobre mapeamento e a classificação das línguas indígenas na América do Sul são de Loukokta e Mason, que apontam para maior diversidade de Línguas na Amazônia, comparada às demais regiões do continente. Curti Nimuendaju, por sua vez, ao estabelecer contato com os povos nativos na Amazônia, identificou 42 troncos lingüísticos e 34 línguas isoladas, além dos idiomas não classificados devido a falta de informações¹⁸⁴.

A partir dos estudos realizados sobre as distribuições lingüísticas, os resultados indicaram maior variedade de línguas na Amazônia, na região próxima aos Andes, local onde ocorreu o desmembramento dos grupos lingüísticos via processo migratório e/ou por meio de grupos de filiações distintas que fragmentavam nações ao se infiltrarem nelas. Esses estudos ainda consideram que os troncos Caribe, Arawak e Tupi-guarani possuíam famílias dispersas, o que indica ampla movimentação populacional¹⁸⁵.

¹⁸⁴ MEGGERS, Betty J. Aplicación del modelo biológico de diversificación a las distribuciones culturales en las tierras tropicales bajas de sudamérica. *Amazonia peruana*, Lima, v.4, n.8, p.19, jan.1983.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p.19.

Aryon Dall'igna Rodrigues, no que concerne à análise acerca do tronco lingüístico tupi-guarani, destacou-se nas pesquisas mais criteriosas com relação a esses grupos. Conferiu, no entanto, à família lingüística Tupi-Guarani 6 subfamílias, 20 línguas e uma considerável quantidade de dialetos não mencionados. Por isso podemos admitir que a presença da subfamília Tupi-Guarani teria surgido no Alto Amazonas, entre as etnias Omágua e Cocama; no baixo Amazonas, entre os grupos Maué e Munduruku; no sudeste brasileiro, com os Guayaki; e, em terras bolivianas, com os Sirinó¹⁸⁶.

A respeito dos povos Omágua e Cocama, os estudos lingüísticos têm conferido esses grupos como representantes do idioma Tupi¹⁸⁷, os quais com a expansão da família Tupi-Guarani e a conseqüente distribuição geográfica do idioma, deslocaram-se em direção ao Amazonas, participando da primeira separação do tronco Tupi-Guarani. Frente a essa mobilidade espacial dos grupos, devido as migrações, esses povos se tornaram mais flexíveis em relação à língua e à cultura¹⁸⁸.

No âmbito particular das crônicas missionárias, a diversidade lingüística na região de Maynas, entre os séculos XVI e XVII, norteava o espaço constituído por grupos étnicos distintos, que se utilizavam de mecanismos particulares de comunicação expressos não só nas redes de intercâmbio comercial, como ainda nas relações de rivalidades e alianças; permitindo, assim, as diferentes possibilidades de contato e convívio entre as comunidades. Esses mecanismos modificavam de acordo

¹⁸⁶ MEGGERS, Betty J. Aplicación del modelo biológico de diversificación a las distribuciones culturales en las tierras tropicales bajas de sudamérica. *Amazonia peruana*, Lima, v.4, n.8, p.19, jan.1983. p. 22.

¹⁸⁷ SUSNIK, Branislava. *Dispersión Tupi-Guarani prehistórica*, p. 89.

¹⁸⁸ URBAN, Greg. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org). *História dos índios no Brasil*, p. 23.

Nessa perspectiva, Juan de Salinas, ao navegar com sua expedição nos rios Marañon e Ucayali, em 1557, e contatar os grupos étnicos do local, comparou e classificou a variedade de línguas dos povos de acordo com seu referencial linguístico. Segundo o conquistador, a província dos índios Maynas possuía um idioma de difícil compreensão, fator que o impediu de ter maior proximidade e conhecimento sobre o grupo ¹⁹².

Porém, convém salientar que a presença dos intérpretes junto à sua expedição favoreceu a comunicação de Salinas com alguns grupos étnicos, entre eles os Maracayo e os Cocama, os quais, embora lingüisticamente distintos, possuíam na percepção do conquistador idiomas de fácil entendimento ¹⁹³. No entanto, ao contatar as etnias Pariache e Cipitacona, ainda que com auxílio dos intérpretes, a linguagem desses povos mostrou-se de difícil compreensão ¹⁹⁴.

Nesse contexto, podemos inferir que os intérpretes exerciam uma importante função no universo do contato lingüístico e de sua tradução no contato entre as várias etnias. Deste modo, algumas questões em torno desses agentes sociais poderão contribuir para uma melhor compreensão acerca de como ocorreu a dinâmica da interpretação das linguagens na região de Maynas. Numa análise mais ampla sobre a função que os intérpretes desempenhavam, qual o papel específico que exerciam entre europeus e ameríndios ao longo da história do contato? E, numa perspectiva mais específica sobre o desempenho dos mesmos na sociedade colonial, será que

¹⁹² LOYOLA, Juan Salinas de. Descubrimientos, conquistas y poblaciones de Juan Salinas Loyola. In: ESPADA, Jimenez de La. *Relaciones Geográficas de Indias-Peru*, p. 200-201.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 202.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 202, 206.

houveram modificações na função dos intérpretes frente aos anseios da conquista?

Os intérpretes exerceram, uma função específica no processo de conquista dos povos da Amazônia, ao longo dos séculos XVI e XVII, atuando, como mediadores da comunicação entre europeus e indígenas. Essa mediação foi condição necessária para que se garantisse a sobrevivência em uma sociedade pontuada pela complexidade cultural de diferentes grupos étnicos – incluindo a presença ocidental nesse contexto –, que se inter-relacionavam e elaboravam tentativas de interpretação acerca do Outro.

Com auxílio dos intérpretes, foi possível para o europeu aproximar-se dos nativos e conhecê-los melhor, na medida em que obtinham informações sobre seus costumes, sua organização espacial, além das informações sobre os recursos ambientais disponíveis¹⁹⁵.

Ao longo da história colonial, a função dos intérpretes e tradutores sofreu alterações em virtude de estar vinculada aos interesses e expectativas do universo da conquista material e espiritual. Inicialmente, os intérpretes forneciam informações e traduziam linguagens e expressões utilizadas pelos nativos, promovendo a articulação destes com os europeus, haja vista a expedição de caráter transitório de Salinas pelo Marañon e Ucayali, que estabeleceu rápido contato com a população local¹⁹⁶, e que, com auxílio dos

¹⁹⁵ FREIRE, José Ribamar B. Da “fala boa” ao português na Amazônia brasileira. *Amazônia em cadernos*, Manaus, n. 6, p. 21, dez/jan. 2000.

¹⁹⁶ Juan de Salinas fez rápida jornada pelo rio Marañon e Ucayali, sem intenção de povoar as nações encontradas, em virtude da pouca quantidade de soldados e armas de que dispunha na expedição. Cf. LOYOLA, Juan Salinas de. Descubrimientos, conquistas y poblaciones de Juan Salinas Loyola. In: ESPADA, Jimenez de La. *Relaciones Geográficas de Indias-Peru*, p. 200, 202, 213.

tradutores, coletou dados que contribuíram para a composição dos registros a serem enviados para as autoridades oficiais sobre as nações.

A partir do século XVII, a fundação das cidades e das missões no Alto Amazonas marcou o caráter permanente da ocupação europeia em terras americanas, iniciando-se com o contato dos espanhóis com os índios Maynas, denominação que posteriormente foi dada à região de Maynas. Nesse contexto, as expectativas em torno da força de trabalho indígena era elemento crucial na ótica dos espanhóis para garantir o pleno desenvolvimento da conquista, materializada pelo sistema de *encomienda*¹⁹⁷.

Portanto, diante dessa situação, podemos supor que a atuação dos intérpretes tenha contribuído na articulação das negociações entre caciques e *encomenderos*, ou ainda entre soldados – ou outras autoridades oficiais – e indígenas, sob o único propósito de manter essas relações no interior da sociedade colonial.

Posteriormente, com a presença missionária caracterizada pelos padres Gaspar de Cugia e Lucas de la Cueva, na cidade de San Francisco de Borja¹⁹⁸, no ano de 1638, a utilização dos intérpretes passou a ter outro enfoque, voltando-se naquele contexto, para auxiliar os religiosos no processo de evangelização dos povos. Para tanto, Padre Gaspar de Cugia¹⁹⁹ junto aos intérpretes da região que dominavam a língua Quéchuá – a quem podia

¹⁹⁷ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Grã Parã o Rio de las Amazonas (1661), In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuitas en el Amazonas (1660-1684)*, p. 158, 160.

¹⁹⁸ *Ibidem*, 157, 159.

¹⁹⁹ Padre Gaspar de Cugia, no ano de 1640, assumiu a evangelização dos índios Maynas, sem auxílio do Padre Lucas de Cueva, em função de ter viajado para Quito. Cf. FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Grã Parã o Rio de las Amazonas (1661), p. 162.

comunicar suas necessidades em torno dos ministérios – esforçaram-se em ministrar as práticas da catequese aos índios Maynas, na língua dos nativos²⁰⁰.

Frente à necessidade de catequizar e batizar outras nações daquela região, e tendo como obstáculo a variedade de idiomas entre as populações, a formação de intérpretes que dominassem as diferentes Línguas das nações, promovida pelos padres na denominada casa de Borja, foi a solução encontrada para atender a grande demanda de povos a serem cristianizados²⁰¹. A referida casa promovia a instrução de jovens para o entendimento e utilização da língua Quéchuá, da doutrina cristã no uso com os espanhóis. Para a educação feminina, além da língua Quéchuá e da doutrina, aprendia-se com as senhoras da cidade, entre outras habilidades, a de tecer, fiar, bordar²⁰². Os seminários, portanto, também formavam intérpretes que, depois de obterem o domínio pela Língua e os propósitos da doutrina cristã, retornavam às suas nações para a transmissão das práticas²⁰³.

Deste modo, as atividades sacramentais, como a confissão, o batismo e a extrema-unção, realizavam-se com o auxílio de intérpretes, os quais, na ótica missionária, em virtude de dominarem o idioma Quéchuá, facilmente

²⁰⁰ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Grãn Pará o Rio de las Amazonas (1661), In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)* p.162.

²⁰¹ Ibidem, p. 165.

²⁰² HERRERA, JosH.591 -11.52 T enln el

compreenderiam o sentido da catequese, transmitindo-a, assim, aos nativos em língua materna, o que contribuía para ampliar a comunicação do ideário cristão²⁰⁴.

Em relação à formação lingüística dos religiosos que atuavam nas missões, esta deveria contemplar o idioma particular da nação assistida, para que houvesse uma comunicação satisfatória com o grupo, além, da língua Quéchuá, que permitia o contato, inclusive, com os intérpretes²⁰⁵. Diante desse quadro, a multiplicidade de idiomas das nações sustentava uma situação de dependência do missionário aos intérpretes devido ao domínio que eles possuíam sobre as línguas nativas.

Em meio à pluralidade lingüística em Maynas, alguns idiomas interagiam, revelando a proximidade entre as línguas. Para o Padre Francisco de Figueroa, os idiomas usados pelos povos Aguano, Cutinana e Maparina apresentavam semelhanças entre si²⁰⁶. Nessa perspectiva, os Jebero compartilhavam a mesma língua dos Cutinana e Muniche, caracterizados pelo missionário como povos aparentados²⁰⁷. Semelhante situação ocorria com a língua dos povos Barbudos, denominados por Mayoruna pelos Cocama e Dallus pelos Jebero²⁰⁸, que era a mesma utilizada pelos Chipeo, Cheteo e Capanagua²⁰⁹, povos localizados no Ucayali e pertencentes à família lingüística Pano²¹⁰. Próximos ao tronco Tupi-Guarani estava o idioma dos Cocamilla,

²⁰⁴ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Grãn Pará o Rio de las Amazonas (1661), In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuitas en el Amazonas (1660-1684)* p.167, 253.

²⁰⁵ Ibidem, p. 253.

²⁰⁶ Ibidem, p. 253.

²⁰⁷ Ibidem, p. 194.

²⁰⁸ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Grãn Pará o Rio de las Amazonas (1661), In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuitas en el Amazonas (1660-1684)* p. 212.

²⁰⁹ Ibidem, p. 253.

²¹⁰ PERES, Espinosa Lucas. *Contribuiciones lingüísticas y etnográficas sobre algunos pueblos indígenas del Amazonas peruano*. Madri: Instituto Bernardino de Sahagun, 1955, p.584.

falado entre os Ytucali ou Cingacuchusca e o dos Cocama, falado também entre os Omágua, Pariana, Yete e Xibitaona.²¹¹

Ainda no que concerne às afinidades lingüísticas, os nativos Roamayna e Zapa comunicavam-se com os Avitaono e Azoronatoa; os Coronado com a etnia Oaque, considerada parente do grupo étnico Deguaca²¹². A etnia Gaye, por outro lado, não interagiu com nenhum grupo lingüístico²¹³.

Nesse horizonte lingüístico, alguns idiomas foram considerados pelos missionários como opostos entre si, destacando-se nesta esfera, a língua dos Omágua (tupi) e dos encabelados (Pano); dos Iquito (zaparaona) e dos Jeberos (Cahuapana); e, por fim, a língua dos povos de língua Pano com a dos Andoas (Zaparoana)²¹⁴.

A oposição dos idiomas colocou os religiosos em contato com as dificuldades do reconhecimento e da aprendizagem dessas línguas, o que culminou num processo de descaracterização das linguagens dos nativos, consideradas isentas de regras, de articulações silábicas e, portanto, confusas e distantes de uma lógica lingüística. Diante desse quadro, os missionários, empenhados na aprendizagem desses idiomas, elaboraram vocabulários e

²¹¹ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Grãn Pará o Rio de las Amazonas (1661), p. 253.

²¹² Ibidem, p. 235, 238.

²¹³ Ibidem, p. 236.

²¹⁴ OSSIO Juan M. *Los indios del Peru: el pluralismo cultural peruano en el siglo XX*. Madri: Editorial Mafie, 1992, p. 245-246.

HERRERA, José Chantre Y. *Historia de las misiones de la Compañia de Jesús en el Marañon Español (1637-1767)*, p. 91.

gramáticas; e ainda compuseram uma metodologia cujo objetivo era obter uma maior compreensão das línguas²¹⁵.

A partir da referida composição dos estudos lingüísticos, a língua Tupi-Guarani, falada pelos povos Omágua, foi caracterizada pelos religiosos como sendo a mais fácil de se aprender, e, por consegüinte, classificada como língua matriz da nação Cocama²¹⁶. Nesse sentido, torna-se evidente que a língua materna empregada pelos missionários e pelos intérpretes para estabelecer a comunicação com os Cocama foi o idioma Tupi, o mesmo utilizado pelos povos Tupinambá do litoral brasileiro²¹⁷.

No que diz respeito ao interesse pela compreensão da língua Tupi-guarani, falada pelos Cocama, entre os missionários que assistiram essa nação, localizada no Ucayali e, posteriormente, nas margens do Rio Huallaga, o Padre Raimundo de Santa Cruz foi quem demonstrou maior dedicação pela aprendizagem e domínio da linguagem deste grupo, aprendendo-a e aperfeiçoando-se como falante dela, sob o propósito de comunicar, por meio da catequese, os valores da cultura cristã²¹⁸. Para tanto, o missionário empenhou-se em elaborar o vocabulário da língua, em evitar o uso dos intérpretes e, ainda, realizou a comunicação com a etnia nos moldes da língua materna, transmitindo, dessa forma, as orações e os sacramentos da cristandade²¹⁹.

Todavia, convém enfatizar que o domínio da língua Tupi, falada pelos Cocama pelo Padre Raimundo de Santa Cruz poderia ter sido uma estratégia

²¹⁵ HERRERA, José Chantre Y. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañon Español* (1637-1767), p. 91.

²¹⁶ *Ibidem*, p. 92-93.

²¹⁷ MARONI, Pablo. *Noticias autenticas del famoso rio Marañon* (1738), p.169.

²¹⁸ RODRÍGUEZ, Manuel. *El descubrimiento del Marañon* (1684), p. 290.

²¹⁹ *Ibidem*, p. 290-292.

empregada pelo missionário, visando não apenas a aproximação com os nativos, mas sobretudo a atuação na esfera emocional da nação, constituindo através da linguagem, uma relação de vínculo dessa população com o religioso. Haja vista que os indígenas expressavam admiração ao ouvir a língua materna pronunciada pelo missionário e conseqüentemente, retribuía a satisfação com demonstrações de obediência e interesse pela doutrina²²⁰.

Nessa perspectiva, o uso da língua entre os nativos, na ótica do missionário, seria uma possibilidade de realizar com os índios negociações e anseios que viriam concretizar o planejamento da redução dos Cocama. Por isso, assumiu a posição de condutor entre os indígenas, com o intuito de obter total controle sobre a população e direcioná-la para realização das necessidades dele, entre elas a fundação de novos *pueblos*, a conseqüente demanda de povos para salvação das almas e, principalmente, promover a mudança do comportamento dos índios.

Paralelamente ao empenho dos missionários pela aprendizagem das línguas maternas, a iniciativa de introduzir a língua geral Quéchuá na região de Maynas ganhava espaço, principalmente porque se caracterizava como uma alternativa viável, na concepção dos religiosos, para suprir as limitações da comunicação entre padres e indígenas – em decorrência das diferenças lingüísticas –, e, assim, constituir um universo lingüístico unificado.

²²⁰ RODRÍGUEZ, Manuel. *El descubrimiento del Marañon* (1684), p. 290.

A tentativa de estabelecer como língua geral o Quéchuá teve início entre as nações Maynas, Jebero e Parapapura²²¹. Para tanto, sua aplicação esteve atrelada à participação dos nativos aos eventos sacramentais, uma vez que os missionários visavam associar a aplicação da catequese à implantação da língua Geral²²².

Deste modo, a metodologia aplicada pelos religiosos previa o rigor e a disciplina na participação das atividades, as quais eram realizadas por meio de questionamentos que permitiam a brevidade das respostas, pois, conforme Padre Lucas de Cueva, os nativos: *Perciven la doctrina, porque se les da á entender con preguntas breves, y como á niños se les da á beber en sorbos pequeños*²²³. A exemplo, entre os Jébero as atividades eram dirigidas às crianças e jovens duas vezes ao dia, distribuídas no período matutino com aplicação da doutrina em língua Quéchuá e à tarde em língua materna²²⁴.

Mediante a necessidade dos missionários em implantar uma língua geral entre os povos na Amazônia hispânica, com o propósito de uniformizar a comunicação entre as nações, os religiosos decidiram pela língua Quéchuá em contraposição ao idioma castelhano - o qual já dominavam -, pois segundo Francisco de Figueroa, a língua Quéchuá seria mais apropriada aos nativos em virtude de demonstrarem maior afinidade para sua aprendizagem em relação ao idioma castelhano e, deste modo, conseguiriam entender e pronunciar essa

²²¹ FIGUEROA, Francisco de. *Informe de las misiones de el Marañon, Grã Parã o Rio de las Amazonas* (1661), In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)* p. 254.

²²² Ibidem, p.162, 202.

²²³ Ibidem, p.162.

²²⁴ Ibidem, p.189.

língua com maior facilidade²²⁵. Nessa perspectiva, podemos inferir a tentativa de implantação desse idioma às nações como uma estratégia de dominação dos jesuítas para veicular amplamente os preceitos da fé cristã às populações ameríndias.

A divulgação da Língua Quéchuá para todos os povos indígenas em Maynas, estava subordinada às normas ditadas pelo Concílio III de Lima e pelos Sínodos de Quito, que estabeleceram a evangelização dos nativos pelos missionários por meio do idioma Quéchuá, não descartando a possibilidade dos religiosos introduzirem o castelhano aos jovens que apresentassem facilidade em aprendê-lo²²⁶, os quais serviriam de intérpretes para os padres que não dominassem a língua Quéchuá²²⁷.

A partir do trabalho de evangelização entre os índios, os missionários perceberam a disposição das nações em aprenderem a língua Quéchuá, comparada ao idioma europeu²²⁸. A propósito, os povos de língua Pano dominavam o Quéchuá com a perfeição dos povos da serra andina, empregando-o na comunicação com grupos dos Andes; enquanto que a língua materna era utilizada entre as nações que compartilhavam a mesma língua ou com os demais povos nativos. As relações comerciais com os povos dos Andes favoreciam o domínio da língua Quéchuá entre os habitantes do Ucayali²²⁹.

²²⁵ MERCIER, Juan M. Tradiciones lingüísticas del alto Napo. *Amazonia peruana*. Lima, v.6, n.12, p. 56, dez.1985.

²²⁶ Ibidem, p. 55.

²²⁷ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Grãn Pará o Rio de las Amazonas (1661), In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)* p. 254.

²²⁸ MERCIER, Juan M. Tradiciones lingüísticas del alto Napo. *Amazonia peruana*. Lima, v.6, n.12, p. 55, dez.1985.

²²⁹ Cf. NAVARRO, OFM. In: Izaguirre, XIII: 245, 247. Apud. MERCIER, Juan M. Tradiciones lingüísticas del alto Napo. *Amazonia peruana*. Lima, v.6, n. 12, p. 55, dez.1985.

Embora essas referências acerca da possibilidade de implementação da língua Geral em Maynas apontem para elementos positivos em sua aplicação, assim descritos pelos missionários, fatores do cotidiano das missões, como a quantidade insuficiente de missionários para atendimento eficiente das reduções, a variedade de línguas e a dinâmica própria do comportamento dos nativos relacionados aos conflitos e migrações, nos levam a supor – ainda que sem nenhum documento de apóio – que a língua geral Quéchuá não foi implementada em Maynas como língua geral; restringindo-se unicamente, à tentativas de implantações ao longo da ação missionária do século XVII.

Ao abordarmos o cenário plurilingüístico que mapeava a região de maynas e os mecanismos de comunicação empregados pelas nações, pelos missionários e demais segmentos da sociedade ocidental, deparamos com o poder destinado aos grupos que dominam o conhecimento lingüístico dos povos, sendo a língua neste caso, um poderoso instrumento de dominação que merecia dos missionários o esforço em investirem em sua aprendizagem. Para tanto, empenharam-se não só em obter o seu domínio, mas antes, em expandir uma língua geral – a Língua Quéchuá – que desse conta de uniformizar a comunicação entre os povos e ainda, transmitir valores da cultura cristã.

Embora o ideal de uniformidade lingüística em Maynas não obteve as diretrizes esperadas pelos missionários, as estratégias utilizadas para promover o contato com as nações, produziram efeitos visíveis no contexto social dos povos, particularmente entre os Cocama. Nesse sentido, esses efeitos e as relações de contato que se estabeleceram entre os cocamas e missionários serão focalizados mais especificamente no capítulo seguinte.



Nação Cocama. In: Instituto Socioambiental – ISA.

CAPÍTULO II - APROXIMAÇÕES CULTURAIS NA VÁRZEA AMAZÔNICA: JESUÍTAS E COCAMAS ENTRE 1644 E 1680.

(...) y como es usso entre ellos, hicieron la señal de paz con sus tambores (...) que los tocan á la par juntos (...). Hecha esta señal de paz el Padre se puso en pie en la canoa, á quien conicieron bien los que estaban ali (...).

Francisco de Figueroa, 1661.

2.1 - As Missões de Maynas no Alto Amazonas

A Missão de Maynas teve início em um extenso território selvático localizado entre os rios Morona e Pastaza, afluentes da margem esquerda do rio Marañón, local habitado pela etnia Maynas.

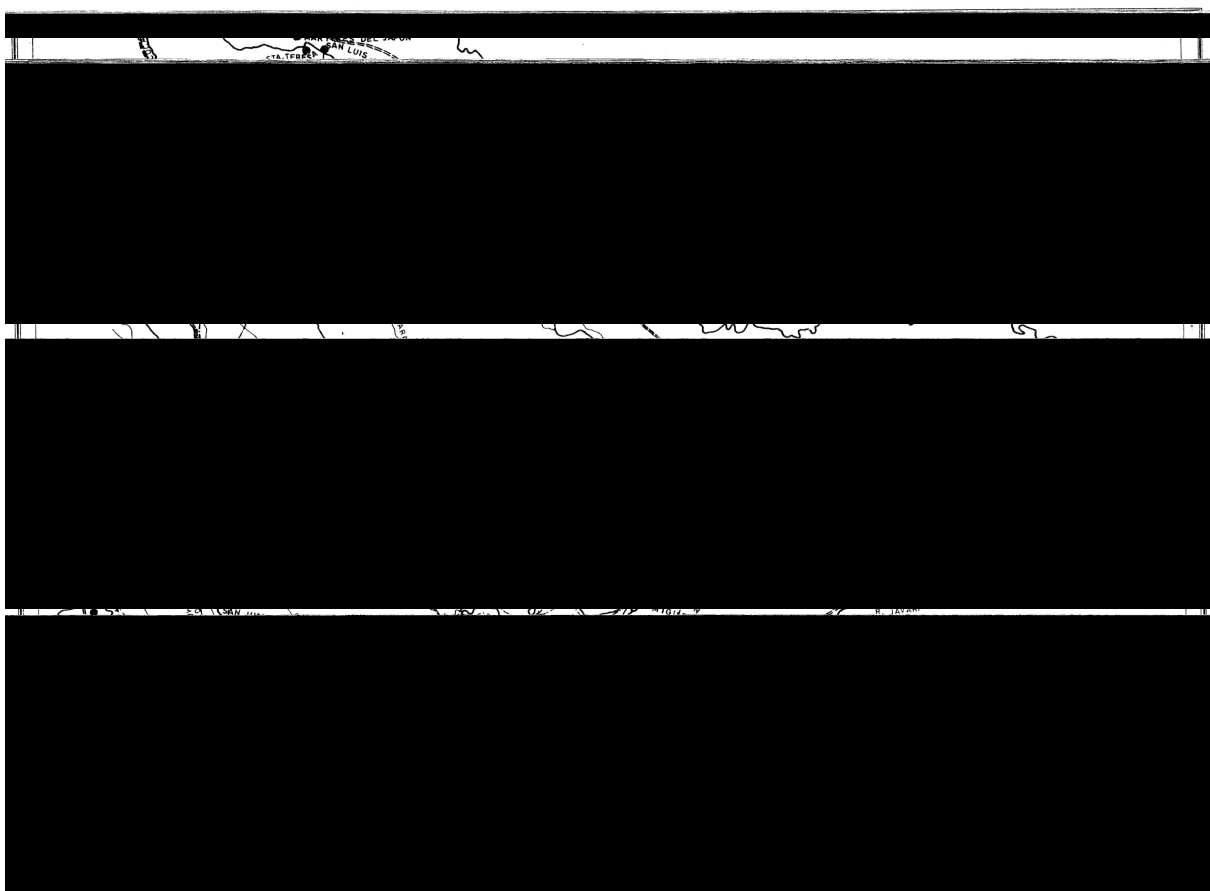
LIMITES DAS MISSÕES DE MAYNAS



Extraído de STOCKS, Anthony Wayne. Los natives invisibles: notas sobre la historia y realidad actual de los Cocamilla del rio Huallaga, p. 61.

Ao longo dos 130 anos de atuação e permanência da Companhia de Jesus na região denominada Maynas²³⁰ suas fronteiras sofreram alterações e passaram a abranger todo o Alto Amazonas. De acordo com Sandra Negro, ao final do século XVII a Missão demonstrava seu ápice pela extensão territorial abrangida e considerável quantidade de reduções fundadas²³¹.

REDUÇÕES FUNDADAS DE 1638 A 1768



como propósito implantar o sistema de *encomiendas* e explorar a busca de metais preciosos a partir da utilização da mão-de-obra indígena²³².

Deste modo, a autora aponta que entre 1536 e 1570 foram fundadas novas cidades a oeste dos rios Marañón e Huallaga, entre elas Loja, Zamora, Valladolid, Loyola, Jaén de Bracamoros, Chachapoyas, Moyobamba, Santiago de las Montañas e Santa Maria de Nieva. No entanto, posteriormente, algumas dessas cidades foram abandonadas em virtude das rebeliões indígenas, contra as investidas dos *encomenderos* espanhóis que causavam temor aos moradores locais; somava-se a essa situação de esvaziamento as epidemias que assolavam a população e o considerável contingente militar que habitava o local e transferiu-se para outras regiões a fim de prestar serviços à colônia²³³.

Ainda com relação aos motins realizados pelos indígenas, Sandra Negro menciona que, por volta de 1574, após a rebelião dos índios jibaros contra os *encomenderos*, que se estendeu de 1570 a 1571; novas cidades, foram fundadas às margens de rios ricos em sedimentos auríferos. Assim, no final do século XVI, a presença da economia mineradora caracteriza a região por meio dos nomes das cidades como: Sevilla del Oro, Logroño del Oro, entre outras²³⁴.

Segundo a autora, a partir de 1580 o ouro passa a ser o centro da economia da região e, em decorrência de sua intensa exploração pelos espanhóis por meio do trabalho indígena, houve uma acentuada queda demográfica dessas populações em virtude das precárias condições de

²³² NEGRO, Sandra; MARZAL, M. Manuel S.J.(Coord.) *Un reino en la frontera. Las misiones jesuítas en la América colonial*. Quito: Abya-Yala, 1999, p.269-270.

²³³ *Ibidem*, p. 270.

²³⁴ *Ibidem*, p. 270.

trabalho que foram submetidas, das várias espécies de epidemias e, sobretudo do impacto cultural resultante do encontro entre universos culturais distintos²³⁵.

Diante da escassez de mão-de-obra indígena e dada a urgência do colonizador, para dar continuidade ao trabalho na mineração os espanhóis se valeram das *correrias*, sistema que consistia em capturar índios em regiões distantes para abastecer o mercado da mineração²³⁶.

Em 1616, durante uma dessas *correrias*, os espanhóis encontraram um grupo de índios da etnia amazônica Maynas²³⁷ (amistosos), que acompanharam os espanhóis à cidade de Santiago de las Montañas. O contato com essa nação e a possibilidade de inseri-la no sistema das *encomiendas* foram fatores que motivaram o governador Diego Vaca de la Vega a solicitar ao vice-rei autorização para fundar uma cidade que seria povoada pelos espanhóis e pelos índios maynas, com o fim de trabalhar a extração de ouro. Diego de la Vega foi atendido e, em 1619, fundou-se San Francisco de Borja, na margem esquerda do rio Marañón, junto ao Pongo de Manseriche, próximo a Santiago de las Montañas e Santa Maria de Nieva²³⁸.

Após a fundação de San Francisco de Borja, os índios foram distribuídos no trabalho de exploração aurífera por meio do sistema de *encomiendas*²³⁹. Em decorrência desse sistema exaustivo, além das fugas, os indígenas

²³⁵ NEGRO, Sandra; MARZAL, M. Manuel S.J.(Coord). *Un reino en la frontera*. Las misiones jesuítas en la América colonial, p.271.

²³⁶ Ibidem, p. 271.

²³⁷ Em 1557, o conquistador Juan de Salinas Loyola em jornada pela rede hidrográfica do Marañón e seus afluentes, após atravessar o Pongo de Manseriche, mencionou a presença da etnia Mayna. Sobre sua percepção acerca da etnia, ver: LOYOLA, Juan Salinas de. Descubrimientos, conquistas y poblaciones de Juan de Salinas Loyola. In: JIMENÉZ DE LA ESPADA, Marcos. *Relaciones geograficas de Índias-Peru*, p.201.

²³⁸ Ibidem, p. 271.

demonstraram seu descontentamento por meio de constantes rebeliões. Assim, em 1635, em grande rebelião, esses índios atacaram a cidade de Borja e mataram quantidade considerável de espanhóis. Mediante a permanência dos conflitos e o fracasso da aplicação das represálias do governo espanhol aos índios, o governador Pedro Vaca de la Cadena (filho do governador anterior), propôs ao vice-rei como estratégia para controlar a situação a pacificação dos índios rebeldes por meio dos religiosos da Companhia de Jesus, visando o estabelecimento da paz como possibilidade de manter os interesses da empresa colonial espanhola²⁴⁰.

Deste modo, podemos considerar que a evangelização dos povos atendia a objetivos particulares, tanto para a coroa espanhola como para os missionários jesuítas. Por um lado, segundo Maria Elena Porrás, a empresa colonial projetou nos jesuítas a possibilidade de conter os constantes conflitos por meio da evangelização para desta forma restabelecer as *encomiendas*²⁴¹. Por outro, conforme aponta Jaime Regan, os jesuítas, motivados pela promoção da conquista espiritual das populações ameríndias, estabeleceram-se naquela região²⁴².

Nesse contexto, frente à necessidade de pacificar e cristianizar os povos, em 1637 os padres jesuítas Gaspar de Cugía e Lucas de la Cueva deixaram Quito e, em 1638, entraram na cidade de São Francisco de Borja e

²³⁹ Sobre o sistema de *encomiendas* em Maynas, ver: PORRAS, Maria Elena. *La gobernación y el obispado de Mainas*. Quito: Abya-yala, 1987.

²⁴⁰ NEGRO, Sandra; MARZAL, M. Manuel S.J.(Coord.) *Un reino en la frontera*. Las misiones jesuítas en la América colonial. Quito: Abya-Yala, 1999, p. 271.

²⁴¹ PORRAS, Maria Elena. *La gobernación y el obispado de Mainas*, p. 26.

²⁴² REGAN, Jaime. *Hacia la tierra sin mal*. Estudios de la religión del pueblo en la Amazonía, p. 48.

deram início às Missões de Maynas²⁴³ e ao projeto de pacificação dos povos, que se constituiu com a primeira redução dos jeberos assistidos por Padre Lucas de la Cueva. Posteriormente, em torno de 1642, Padre Francisco de Figueroa ingressa nas missões atuando como missionário em Maynas por vinte e três anos, até seu falecimento, em 1666.

Segundo José Sanches Paredes, o jesuíta Manuel Marzal considera em sua obra que desde a chegada e durante a atividade nas missões, os religiosos deparam-se com uma série de dificuldades, desde o espaço físico da floresta – território alagadiço permeado por grande quantidade de vegetação com várias espécies de animais, rios caudalosos e abundância de mosquitos, além do clima quente e úmido –, à diversidade das nações, dispersas pelo território e que, apresentavam pluralidade cultural e lingüística, incluindo-se nessa dinâmica também a resistência dos povos contatados e das lideranças indígenas²⁴⁴. Nesse sentido, podemos considerar que tanto as características ambientais e ecológicas como a diversidade étnica despertaram incertezas nos missionários em relação à reação das nações à cristianização e aos resultados do projeto de evangelização.

De acordo com Paredes, Marzal aponta que, como perspectiva de atuação, os jesuítas fundamentaram o projeto de evangelização nas missões em três objetivos: revalorização dos índios em sua condição humana; defesa de seus direitos; e reconhecimento de suas capacidades físicas e morais²⁴⁵.

²⁴³ Sobre a pacificação dos Maynas ver: FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañón, Gran Pará ó Rio de las. In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal de y outros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*, p.159-170.

²⁴⁴ PAREDES, José Sanches. Misiones jesuíticas: indígenas, sacerdotes y etnógrafos en la obra de Manuel Marzal. *Anthropologica del departamento de Ciências Sociales*, Lima, ano 13, n.13, p.258,1995.

²⁴⁵ *Ibidem*, p.259.

Para tanto, visando alcançar os ideais propostos, organizaram-se para desenvolver suas atividades sob o modelo das reduções.

Segundo o autor, o modelo das *reducciones jesuíticas* idealizado pelos religiosos distanciava-se daquele elaborado pelo regime colonial, que previa o controle e a sujeição dos índios às mais diversas formas de exploração física, moral e cultural, uma vez que visava atender os interesses de *encomenderos* e corregedores, cujo objetivo era compor um segmento social vinculado à expectativa de produção material na colônia. Ao contrário, as reduções na perspectiva missionária constituiriam um espaço alternativo de evangelização fundamentada, antes, na conquista espiritual das sociedades indígenas, tendo como propósito promover a autonomia das nações e protegê-las das investidas dos agentes e autoridades coloniais²⁴⁶.

Para as sociedades indígenas, por sua vez, conforme Manuel Marzal, as reduções jesuíticas configuravam a possibilidade de superar desafios como: romper as relações de trabalho com espanhóis e *encomenderos*, alcançar maior autonomia nas esferas sociocultural e econômica e aproximar-se da cristianização a partir da recuperação de suas práticas e de seus elementos simbólicos²⁴⁷. Desse modo, podemos supor que na ótica dos indígenas as reduções seriam um espaço em que se protegeriam do regime colonial, uma vez que sentiam-se amparados pelos religiosos, que assumiam o papel de “tutores” dessas populações.

²⁴⁶ PAREDES, José Sanches. Misiones jesuíticas: indígenas, sacerdotes y etnógrafos en la obra de Manuel Marzal. *Anthropologica del departamento de Ciências Sociales*, Lima, ano 13, n.13I, p. 259-260, 1995.

²⁴⁷ *Ibidem*, p.260.

No entanto, convém considerar que a relação de proteção dos padres para com os índios no universo das reduções, embora tenha de certo modo contribuído para protegê-los dos ataques dos espanhóis e agentes coloniais, também os colocou numa posição infantilizada, sob a qual os indígenas deveriam ser cuidados e vigiados. Bartolome Melià faz uma análise semântica da palavra redução e destaca que: *Reducción es palabra desagradable que suena a empequeñecimiento y disminución. Trae también consigo la sospecha de sujeción y manipulación. La realidad histórica de la reducción es, de hecho, tan ambigua como su semántica*²⁴⁸.

Nesse sentido, as reduções jesuíticas, embora sob o ideal de humanismo, tinham como propósito integrar os indígenas ao universo do trabalho, haja vista que, conforme demonstramos, o projeto de cristianização estava inserido num projeto maior: o projeto colonial espanhol. No caso específico de Maynas, os índios seriam integrados ao sistema das *encomiendas*, uma vez que, como vimos, a presença dos jesuítas naquela região justificava-se pela necessidade de pacificar os índios que rebelaram-se contra os *encomenderos* espanhóis.

Sobre a perspectiva humanística das reduções, Melià considera que:

Lo cierto es, sin embargo, que por detrás de esa formulación humanística, la reducción estaba destinada a integrar a los índios dentro del sistema colonial, colocar mano de obra al servicio del encomendero o patron. La reducción, en muchos casos comenzaba donde terminaba la conquista por las armas; cuando los recursos militares eran escasos o cuando la capacidad de resistencia indígena se hacía sentir, la reducción fue un medio de pacificación²⁴⁹.

²⁴⁸ LITTERAS, Bartolome Melià. Mision por reduccion. *Suplemento antropológico*. Asunción, v.26, n.1, p.213, jun. 1991.

²⁴⁹ Ibidem, p.214.

Desse modo, de acordo com Bartomeu Melià, torna-se evidente o caráter ambíguo da redução jesuítica, na medida em que, articulada com a administração colonial espanhola, admite como tarefa civilizar e cristianizar e, sob o propósito de atender tais expectativas, utilizou-se do sistema de reduções. Segundo explica o autor, durante os séculos XVI e XVII, na Espanha, o termo redução apresentava-se articulado ao projeto expansionista colonial, e previa converter novas regiões aos padrões etnocêntricos de sua concepção política e cultural de sociedade²⁵⁰.

Bartolome Melià destaca ainda que o conceito redução implica produzir transformações em suas diversas possibilidades, a partir de uma projeção ideal, nas palavras do autor,

Como exemplo sobre a idealização dos missionários em torno das reduções, Antonio Ruiz de Montoya apresenta a concepção e o objetivo dos religiosos com esse sistema:

Llamamos reducciones a los pueblos de índios, que viviendo a su antigus usanza en montes, sierras, y valles, en escondidos arroyos, en tres, cuatro o seis casas solas, separados a légua, dos, tres y más, unos de otros, los redujo la diligencia de los padres a poblaciones grandes, y a vida política y humana, a beneficiar algodón con que se vistan²⁵².

No entanto, convém mencionar que o universo das reduções apresentado à população guarani a partir do contato com o europeu provocou uma postura de resistência que demonstrava o descontentamento daquela sociedade com o longo processo de sua incorporação ao sistema colonial, processo muitas vezes marcado por reações de força, na medida em que foram descritos *innumerables actos de rebeldía entre los índios misioneros, que no habrían aceptado tan sumisamente el modo de vida en reducción*²⁵³.

Com relação aos Cocama do Ucayali, nosso objeto de estudo, a inserção desta nação no universo das reduções também não se deu de forma pacífica e desvinculada de resistência. Ao contrário, além das tensões que permearam a trajetória do seu contato com os agentes coloniais e missionários, as alianças e as negociações desses com os indígenas foram determinantes para a integração dos Cocama ao sistema de reduções, fator que revelou a movimentação de autoridades oficiais e religiosos para o atendimento das necessidades socioculturais da nação, a fim de garantir a realização do projeto

²⁵² MONTOYA. Apud. LITTERAS, Bartomeu Melià. El guarani conquistado y reducido: ensaios de etnohistoria, p.250.

²⁵³ LITTERAS, Bartomeu Melià. La reducción según los guaranis: dichos y escritos. In: GADELHA, Regina. *Missões Guarani: impacto na sociedade contemporânea*. São Paulo: EDUC, 1999, p.59. Neste artigo, o autor faz uma abordagem sobre o ponto de vista dos guaranis em torno das missões.

colonial num contexto que objetivamente tinha como propósito evangelizar e civilizar.

No que tange à presença e atuação missionária ao longo da história dos cocamas é possível observar que as missões e o sistema de reduções tiveram maior desempenho e estabilidade na região do rio Huallaga, haja vista que parte da população Cocama do Ucayali, após contato com Padre Gaspar de Cugia, em 1644, passou a constituir uma nação junto aos Cocamilla, habitantes do rio Huallaga, permanecendo no Ucayali uma parcela populacional menor, porém mais resistente ao contato com o europeu.

Entre os missionários que evangelizaram a nação em Huallaga e no Ucayali, destacam-se: Padre Bartolomé Perez, Padre Raimundo de Santa Cruz, Padre Tomás Maxano, Irmão Domingos Fernandez e Padre Lorenzo Lucero. Suas estratégias de contato e a dinâmica de atuação entre a sociedade Cocama, serão analisadas em nosso próximo item.

2.2 - Modus operandi: cocamas e missionários na dinâmica do contato

No período anterior à presença missionária na região de Maynas, a dinâmica das relações sociais estabelecidas entre os povos Cocama, Jebero e Maynas em torno dos rios Pastaza, Marañon e Apena, orientava-se pelas guerras²⁵⁴. Nesse contexto, as informações oriundas das narrativas produzidas

²⁵⁴ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*, p. 154-155.

pelos missionários revelam os cocamas como agentes condutores dos conflitos, uma vez que saíam com as canoas em grandes armadas, pelos referidos rios, com o propósito de atemorizar, castigar e matar as nações mencionadas²⁵⁵.

Essas informações acerca dos Cocama conferiram à nação, ao longo da história do contato, elementos que se tornaram responsáveis pela constituição de um perfil de sociedade cruel e perigosa, com a qual as populações do Ucayali e imediações deveriam ter prudência ao se aproximar. Os elementos que deram maior destaque a este perfil da etnia foram o caráter belicoso, a destreza naval bem como o domínio da hidrografia, e, sobretudo, o temor que essa população inspirava aos demais povos da região, que a reconheciam como *enemigos bárbaros ucayalis de la Gran Cocama*²⁵⁶.

Como exemplo da elaboração do imaginário sobre os Cocama do Ucayali, constituída pelos habitantes da várzea, temos a descrição referente às atuações da etnia no decorrer da trajetória do Padre Lucas de la Cueva rumo à nação dos Jebero. Segundo a descrição, entre os problemas enfrentados pelo missionário em sua viagem, no ano de 1638, mereceu destaque a armada fluvial dos cocamas conforme considerações de *Maestre de Campo* e cabo Miguel Funes ao religioso:

(...) en la navegacion que emprendia por el rio de Pastaza, del Marañon, y Apena, para entrar á Xeveros, por estar en estos tiempos de crescientes herbiendo en enemigos bárbaros ucayalis de la Gran Cocama, de donde salian en grandes armadas navales de quarenta, sessenta y más canoas, á matar

²⁵⁵ CUEVA, Lucas de La. Apud.FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661), Idem, p. 174-175.

HERRERA, José Chantre Y. *Historia de las misiones de la Compañia de Jesús en el Marañon Español (1637-1767)*, p. 140.

²⁵⁶ CUEVA, Lucas de La. Apud.FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*, p.174.

quanto topaban, sin resistênciã, assí por la muchedumbre de estos corsários piratas, como por su mucha destreza en el rio, donde el campo era todo suyo, como se avia reconocido en tan repetidas matanças con que á la nacion de los maynas la avian en gran parte consumido en las juntas de Pastaza, siendo esta la causa de aver cobrado tanto horror á dichas Juntas en tiempos de invierno, y sus abenidas, que no las nombraban sin alterarse, atemorizarse y erizarse (soy testigo desto por averlo assí en índios como en españoles)²⁵⁷.

Ainda, segundo o informe de Francisco de Figueroa, esta situação de temor foi confirmada com os relatos de alguns índios Maynas que acompanhavam a expedição do Padre Lucas de la Cueva, os quais alertaram sobre a possibilidade de terem suas cabeças cortadas pelos Cocama, *pois (...) lo que dicen es que van derecho á morir y poner sus cabeças en manos de cocamas, y que era esto infalible, como lo enseñava la inundacion general, con otras abusiones é imbenciones por donde estos bárbaros se goviernar*²⁵⁸.

Em relação aos relatos mencionados, podemos considerar a possibilidade de serem boatos disseminados pelos espanhóis, indígenas e também pelos próprios missionários; esta última questão discutiremos posteriormente, no terceiro capítulo deste trabalho. Na perspectiva dos espanhóis, esta situação poderia ser estratégia para afastar os religiosos do contato com os indígenas da região para, deste modo, continuar exercendo o controle sobre os povos, haja vista que buscavam a mão-de-obra indígena e, de certa forma, os missionários seriam empecilho para esta atuação.

Quanto aos índios maynas, por outro lado, devido aos constantes conflitos com os cocamas e frente ao receio em serem cooptados como mão-de-obra pelos espanhóis, é possível que tenham reforçado os comentários também como forma de impedir o contato missionário com os Jebero, tendo em

²⁵⁷ Ibidem, p.174-175.

vista que esta nação auxiliava os espanhóis na captura de seus parentes, os quais muitas vezes fugiam do trabalho forçado.

No entanto, convém elucidar que para os religiosos os conflitos entre os povos de Huallaga e Ucayali²⁵⁹, bem como a ação dos espanhóis visando suprimir esses conflitos, além das fugas da população em busca de sobrevivência – como por exemplo o caso dos Cocamilla e Jebero, que em meio à situação de guerra dos cocamas aos maynas, migraram para La Gran Cocama – eram fatores que segundo o informe de Francisco de Figueroa, impossibilitariam o trabalho missionário naquele local²⁶⁰.

Nesse sentido, mediante o cenário de instabilidade social marcado pelos constantes ataques dos Cocama aos povos Jebero e Maynas e sob a perspectiva de garantir tranqüilidade para a atuação missionária naquela região, Padre Gaspar de Cugia, decidiu no ano de 1644 fazer o primeiro contato com a população Cocama com o objetivo de estabelecer a paz entre as nações e, assim, manter o bom funcionamento das Missões²⁶¹.

Para dirigirem-se a La Gran Cocama, Padre Gaspar de Cugia e o tenente espanhol que assumiu a função de cabo da expedição organizaram uma grande armada fluvial composta por vinte e cinco soldados, entre eles

²⁵⁸ CUEVA, Lucas de La. Apud. FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*, p.176.

²⁵⁹ HERRERA, José Chantre Y. *Historia de las misiones de la Compañia de Jesús en el Marañon Español (1637-1767)*, p. 140.

²⁶⁰ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660- 1684)*, p.194.

²⁶¹ Ibidem p. 206.

Pedro de la Torre, que dominava a língua falada pelos Cocama, além de alguns índios intérpretes e dos índios amigos Jebero, Cocamilla e Maynas²⁶².

No momento de chegada, enfileiraram as canoas em frente à primeira habitação dos cocamas e, sob a proteção das armas, enviaram primeiramente os índios intérpretes, para avisar que não tinham intenção belicosa. Em resposta ao que viam, os indígenas, a princípio, se alvoroçaram, mas após tomar conhecimento dos propósitos da armada, sinalizaram as boas-vindas como de costume, ao toque de tambores e demais instrumentos, uma linguagem que representava atitude de paz, conforme descreveu Francisco de Figueroa:

(...) y como es uso entre ellos, hicieron la señal de paz con sus tambores, que son unos maderos gruesos y guecos por dentro, socabados con fuego, no todos de un tamaño,(...) hasta hacer como un coro ó juego de quatro ó seis tambores, que los tocan á la par juntos(...)con harmonía que retumba y suena mucho. Hecha esta señal de paz (...)²⁶³.

Em seguida, de acordo com o informe de Francisco de Figueroa, para apresentar-se, Padre Gaspar de Cugia ficou em pé sobre a canoa, diante de todos, sendo reconhecido por alguns índios jeberos e cocamillas que estavam presentes e, anteriormente tinham estabelecido contato com o padre, quando em situação de fuga da região de Huallaga para La Gran Cocama em virtude das guerras dos cocamas aos maynas e jeberos, conforme mencionamos, só retornando às suas terras de origem por intermédio e negociação do religioso²⁶⁴.

²⁶² Ibidem, p. 206.

²⁶³ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de, ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*, p. 206.

²⁶⁴ Ibidem, p. 195.

Segundo o informe, após a apresentação, os cocamas demonstraram receptividade ao padre e aos espanhóis, cumprimentando-os com abraços, o que sinalizava acolhimento e aceitação, e também por meio do oferecimento de espécies como mandioca e milho, entre outras que trouxeram para presentear-los²⁶⁵.

Nessa primeira fase das aproximações, embora houvesse a presença dos intérpretes, podemos observar que a língua, não foi o único instrumento de contato entre as culturas, haja vista que os grupos utilizaram várias alternativas de comunicação, entre elas: a linguagem corporal, representada pela posição do padre em pé sobre a canoa e a troca de abraços, entre índios e europeus, a linguagem musical, manifestada pelos sons dos instrumentos, além da comunicação estabelecida com os bens materiais na disposição dos objetos que foram trocados entre os grupos. Neste caso, os índios ofereceram produtos em matérias-primas, enquanto os europeus, ferramentas²⁶⁶.

Durante o encontro com os cocamas, Padre Gaspar de Cugia teve como preocupação central explicar a finalidade de sua visita àquele local, que tinha como intenção levá-los a reconhecer Deus e o Rei como senhores que deveriam ser obedecidos e respeitados. Com o propósito de convencer os índios a adotar essa atitude, utilizou como estratégia simular uma situação bipolar de poder na qual ele seria exercido unicamente pelos missionários ou pelos agentes oficiais.

²⁶⁵ Ibidem, p. 206-207.

²⁶⁶ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*, p. 207-208.

Nesse sentido, para ilustrar o poder dos religiosos, o padre, utilizando-se de uma vara, repreendeu os soldados espanhóis e o tenente; este, por sua vez, representando a atuação oficial, prendeu alguns índios, que foram soltos por intervenção do missionário, conforme descreveu Figueroa:

Para darles á entender la beneracion y respeto que deven tener á los sacerdotes y á la justicia, se dispuso que el Padre, delante de todos reprehendiesse co una bara ó disciplina en la mano al Teniente y á otros españoles, á que estaban todos destocados con mucha sumission. El Teniente por su parte, prendió al cazique cocamilla llamado Manico, que era de los retirados, metiendo tambien en prisiones á otros de los mesmos. El Padre intercedió por su libertad y vidas, metiendo á los caciques e gente principal de los cocamas que rogassen por él y desenojassen al Teniente, dandoles á entender lo que podia²⁶⁷.

Nesta situação, estão implícitos não apenas o domínio que a princípio os europeus tentariam exercer sobre as populações indígenas, mas também a forma de convencimento apresentada pelos castigos por meio dos quais os cocamas deveriam ser coagidos à obediência, submetendo-se aos padres e soldados espanhóis.

Os mecanismos utilizados pelo missionário para estabelecer o contato inicial com a nação foram norteados pelas relações de familiaridade, segurança e convencimento. Esses elementos possibilitaram as aproximações culturais entre universos distintos e tornaram-se matrizes relacionais para compor posteriormente novas estratégias de contato dos missionários para com os indígenas.

No âmbito da familiaridade podemos constatar nos contatos iniciais dos europeus com os indígenas, duas situações: a preocupação do missionário e espanhóis de enviar índios com domínio da língua falada pelos Cocama para estabelecer o primeiro contato com a nação, pois ao localizarem primeira

²⁶⁷ Ibidem, p. 207.

habitação daquela população, *embiaron por delante á los índios lenguas á avisarles que no iban a hacerles guerra*²⁶⁸ - atitude que demonstra a importância dos intérpretes para o estabelecimento das reduções, conforme mencionamos no capítulo anterior- e, também a apresentação do padre aos demais índios, que o *conocieron bien los que estaban allí de los retirados Xeberos y Cocamillas*²⁶⁹. Nesse contexto, ser reconhecido pelos indígenas e estar próximo ao seu universo lingüístico revelou para os índios um indício de proximidade cultural entre o missionário e os cocamas.

No que tange as relações iniciais de segurança, foram constituídas pelas manifestações orais dos intérpretes ao relatar sobre os propósitos da armada naquele local e também pela confirmação desse relato feita pelo missionário e pelos espanhóis, que *dieron á entender el fin de su ida, que no era quitarles sus hijos, ni á hacerles mal alguno, sino para darles á conocer á Dios y al Rey nuestro señor*²⁷⁰. Para a realização deste propósito, a estratégia utilizada foi o convencimento dos índios a inserirem-se no universo da evangelização e das leis cristãs.

Segundo a narrativa de Chantre Y Herrera, o contato do Padre Gaspar de Cugia²⁷¹ com a nação Cocama ocorreu durante três dias, período em que, na concepção do missionário, foi possível estabelecer relações de paz com a

²⁶⁸ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuitas en el Amazonas (1660-1684)*, p.206.

²⁶⁹ Ibidem, p.206.

²⁷⁰ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuitas en el Amazonas (1660-1684)*, p.207.

²⁷¹ Nascido em Sardo na Itália, Padre Gaspar de Cugia era oriundo de família nobre. Foi fundador e superior das missões do Marañón e o primeiro padre de Borja que missionou entre os Maynas. Faleceu em Cartagena no ano de 1667. Segundo informações localizadas em VELASCO, Juan de. *Historia del reino de Quito en la America Meridional*, p.281.

população e ainda observar sobre a possibilidade de serem evangelizados²⁷². Embora o religioso não tenha missionado entre os Cocama, sua presença constituiu o marco inicial do processo de evangelização dessa nação, tanto na região do rio Ucayali como na região do rio Huallaga, onde também estava localizada parte dessa população, que receberia os missionários vindos de Quito.

²⁷² HERRERA, José Chantre Y. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañon Español (1637-1767)*, p. 141.

PRESEÇA MISSIONÁRIA ENTRE OS COCAMA NO UCAYALI

Ano	Missionário	Período	Autor da informação	Documento	Ano do documento
1644	Gaspar de Cugia	3 dias (21/5 a 24/5)	Francisco de Figueroa	Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas, p. 206.	1661
1644 a 1652	Sem missionário	8 anos	Francisco de Figueroa	Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas, p. 208.	1661
1652	Bartolomé Perez	3 meses	Francisco de Figueroa	Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas, p. 209.	1661
1652 a 1657	Sem missionário	5 anos	Francisco de Figueroa José Chantre Y Herrera	Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas, p. 209-210. Historia de las misiones de la Compañia de Jesús en el Marañon Español, p. 146.	1661 1901
1657 - 1659	Thomás Maxano e Domingos Fernandez	2 anos	Francisco de Figueroa	Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas, p. 210.	1661

Após contato com padre Gaspar de Cugia, de acordo com o informe de Figueroa, a região do Ucayali bem como a nação Cocama permaneceram em torno de oito anos sem missionário e mantiveram as relações belicosas com os Maynas demandando a presença de uma nova armada para conter os conflitos:

Algun tiempo despues bolvieron los españoles em armada é esta provinsia, por unos rumores que corrian de alzamiento, afirmando vários índios que ya con las paces se comunicaban y avian ido á ella, que los cocamas amenazaban avian de venir em armada y dar sobre la de los maynas y sobre los españoles, pelandoles las barbas com caraña, y otros dichos (...) ²⁷³.

Por outro lado, na região do rio Huallaga, as nações Cocama e Cocamilla, que constituíram uma única povoação, receberam no ano de 1649 o

²⁷³ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará o Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuitas en el Amazonas (1660-1684)*, p. 208.

Padre Bartolomé Perez²⁷⁴, pioneiro no estabelecimento do sistema de reduções entre esses povos.

PRESENÇA MISSIONÁRIA ENTRE OS COCAMA NO HUALLAGA

Ano	Missionário	Período	Autor da informação	Documento	Ano do documento
1649 a 1651	Bartolomé Perez	2 anos	Francisco de Figueroa José Chantre Y Herrera	Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas, p. 195. Historia de las misiones de la Compañia de Jesús en el Marañon Español, p. 145.	1661 1901
1651 a 1659	Raimundo de Santa Cruz	8 anos	Francisco de Figueroa	Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas, p. 195, 210.	1661
1659 a 1661 ou até 1662	Thomás Maxano	2 anos aprox.	José Chantre Y Herrera	Historia de las misiones de la Compañia de Jesús en el Marañon Español, p. 225.	1901
1662 a 1669	Sem missionário	7 anos	José Chantre Y Herrera	Historia de las misiones de la Compañia de Jesús en el Marañon Español, p. 222, 234.	1901
1670 a 1680	Lorenzo Lucero	10 anos	Manuel Rodríguez José Chantre Y Herrera	El descubrimiento del Marañon, p. 530. Historia de las misiones de la Compañia de Jesús en el Marañon Español, p. 274.	1684 1901

A princípio, sob o propósito de reunir os indígenas que viviam dispersos na região, o religioso organizou-os em forma de pueblo, com espaço demarcado para a praça, a igreja, a casa que abrigaria o padre e demais construções, todas localizadas à margem do rio, constituindo uma redução a qual denominou Santa Maria de Huallaga²⁷⁵. Segundo Francisco de Figueroa, este missionário manteve-se entre a nação até o ano de 1651, deixando-a a

²⁷⁴ Não localizamos nenhuma referência sobre a biografia do missionário Bartolomé Perez.

cargo do Padre Raimundo de Santa Cruz²⁷⁶, vindo de Quito por intercessão de Padre Gaspar de Cugia.²⁷⁷ Em seguida, no ano de 1652, Perez dirigiu-se para La Gran Cocama no Ucayali.

A atuação missionária de Bartolomé Perez entre os povos da região de Huallaga e, posteriormente, de Ucayali, teve como propósito persuadir os indígenas não somente a aceitar a convivência com o Padre, mas principalmente iniciá-los no evangelho²⁷⁸. Para tanto, as atitudes do missionário que revelavam acolhimento e amizade, acompanhadas pelo oferecimento de objetos como ferramentas e adornos, além da presença dos intérpretes, instruídos na cidade de Borja, foram instrumentos eficazes para dar início às reduções, conforme José Chantre Y Herrera:

Comenzó á juntar como pudo la gente, ya com palabras cariñosas, ya con donecillos y regalos, sin los cuales no es fácil ganar las voluntades de los genios interesados de los índios. Llegó á entablar la doctrina cristiana que les explicaba por médio de intérprete y fué amansando aquellas fieras com el trato humilde, blando y apacible²⁷⁹.

No decorrer das atividades missionárias de Bartolomé Perez em Santa Maria de Huallaga a preocupação dos padres em relação aos cocamas de Ucayali ganhava visibilidade, pois uma vez considerados mais belicosos que as

²⁷⁵ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará o Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660- 1684)*, p. 195.

²⁷⁶ Conforme a narrativa de José Chantre Y Herrera, Padre Raimundo de Santa Cruz nasceu na vila de San Miguel de Ibarra, a vinte léguas da cidade de Quito. Por intermédio de seus pais ingressou como noviçado na Companhia de Jesus, no seminário de San Luis de Quito onde obteve boa formação em gramática e filosofia. Foi aceito como missionário pela Ordem religiosa em 1643. Ao chegar de Quito na região de Maynas atuou entre os Cocama de Huallaga e em 1662 aos 39anos foi vitima de afogamento no rio Bohono. HERRERA, José Chantre Y. *Historia de las misiones de la Compañia de Jesús en el Marañon Español (1637-1767)*, p.220-223.

²⁷⁷ Ibidem, p. 195.

²⁷⁸ HERRERA, José Chantre Y. *Historia de las misiones de la Compañia de Jesús en el Marañon Español (1637-1767)*, p. 144-145

RODRÍGUEZ, Manuel. El descubrimiento del Marañón, p.280-281.

nações localizadas no Huallaga, tornavam-se uma ameaça às reduções já constituídas²⁸⁰. Desse modo, com a presença do Padre Raimundo de Santa Cruz naquela região, em 1651, Bartolomé Perez passa a atuar posteriormente como missionário em La Gran Cocama, no Ucayali.

Segundo Chantre Y Herrera, com o propósito de catequizar os Cocama de Ucayali, Bartolomé Perez não apenas utilizou-se dos mesmos mecanismos de que se valera entre os povos da região do Huallaga – reunião da população dispersa, intérpretes e oferta de presentes –, como também procurou aproximar-se das crianças e dos idosos, estabelecendo um vínculo com essas faixas etárias, na sua concepção mais obedientes, e que manteriam-se unidas ao padre devido ao carinho e cuidado que receberiam. No caso particular das crianças, o missionário demonstrava especial interesse em sua educação, em virtude da facilidade que tinham para assimilar a doutrina cristã e também pela esperança que alimentava: constituir na região, a partir delas, o horizonte da cristandade²⁸¹.

O referido missionário conviveu entre os Cocama no Ucayali em torno de três meses, nesse período doutrinou parte da população local, tanto crianças quanto adultos, estabelecendo com essas pessoas negociações que primavam pela manutenção de sua atividade missionária. Assim, Bartolomé Perez, na medida que ministrava o catecismo, preparava parte da população para auxiliá-lo na sua divulgação, formando um grupo que, na sua concepção, daria continuidade ao trabalho missionário mesmo na sua ausência. Deste

²⁷⁹ HERRERA, José Chantre Y. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañon Español (1637-1767)*, p. 145.

²⁸⁰ HERRERA, José Chantre Y. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañon Español (1637-1767)*, p.145.

modo, ao deixar a redução²⁸² delegou a alguns índios a responsabilidade de atuarem como fiscais²⁸³, na região que denominou Santa Maria de Ucayali²⁸⁴, para prosseguir com a doutrina, até seu retorno ou a chegada de outro religioso. Com a saída de Bartolomé Peres da redução, La Gran Cocama permaneceu sem missionário por cinco anos.

Em contrapartida, de acordo com Figueroa, na região do Huallaga a atuação missionária ocorreu sem interrupções, tendo em vista que no ano de 1651 Padre Raimundo de Santa Cruz deu início ao seu trabalho como missionário entre os cocamas, atuando com essa população por aproximadamente oito anos²⁸⁵.

Com o objetivo de conquistar não apenas a aproximação com os indígenas, mas sobretudo a confiança, dessas populações, Padre Raimundo de Santa Cruz, como estratégia de contato e também relacional, priorizou a língua como mecanismo capaz de estabelecer o vínculo com os cocamas²⁸⁶. Para tanto, empenhou-se em dominar o idioma Tupi-Guarani, falado pela nação, e em dispensar a presença dos intérpretes, construindo deste modo,

²⁸¹ Ibidem, p.145.

²⁸² Padre Bartolomé Perez, naquele ano (1652) retomou sua ocupação como Superior das missões e posteriormente enviou para missionar em Ucayali Padre Tomás Maxano e o Irmão Domingos Fernandez. Cf. FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*, p. 209.

²⁸³ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*, p. 209.

HERRERA, José Chantre Y. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañon Español (1637-1767)*, p. 146.

²⁸⁴ HERRERA, José Chantre Y. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañon Español (1637-1767)*, p. 145-146.

²⁸⁵ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*, p. 195, 210.

²⁸⁶ RODRÍGUEZ, Manuel. *El descubrimiento del Marañon*, p. 290.

uma imagem de familiaridade entre os índios, além de tornar-se figura principal no direcionamento da evangelização desses povos.

Entretanto o domínio pelo padre da língua falada pelos cocamas, não dispensou a utilização de elementos como os presentes e o acolhimento, considerados cruciais para o estabelecimento do contato com os povos indígenas. Esses elementos ao contrário, estão presentes ao longo de toda a sua atuação entre os índios. Ademais, segundo consta em Manuel Rodríguez, o missionário fornecia ferramentas que facilitavam o trabalho da população na agricultura, e participava dessas atividades com a intenção de organizar e induzir os índios a trabalhar em grupo, como forma de garantir maior produtividade no desenvolvimento da redução²⁸⁷.

Todavia convém considerar que no momento de chegada de Padre Raimundo os cocamas, embora anteriormente missionados por Bartolomé Perez por dois anos, tinham preservados os seus costumes, uma vez que continuaram habitando as margens do rio Huallaga, local muito úmido, sujeito a inundações constantes, mantendo suas festividades, que incluíam dança e bebidas, e a guerra, além de viverem sem centralidade política²⁸⁸. Com a presença do missionário, uma nova rotina instituiu-se no cotidiano dessa nação.

A princípio, Padre Raimundo de Santa Cruz, descontente com a posição geográfica do *pueblo* por não se adaptar às condições climáticas do local, decidiu pela sua transferência para uma região mais alta e seca, em Huallaga.

²⁸⁷ RODRÍGUEZ, Manuel. *El descubrimiento del Marañón*, p. 291.

Essa atitude promoveu uma mudança radical na prática agrícola desses povos que, habitantes históricos da várzea²⁸⁹, assim como os Cocama do Ucayali, eram dependentes do ciclo sazonal, das alterações periódicas das cheias e vazantes dos rios, conforme demonstramos no capítulo I.

Os indígenas, por sua vez, devido à importância que a região baixa do Huallaga tinha para a subsistência da nação, resistiram à atitude do padre evitando prestar auxílio durante a transferência do *pueblo* e também realizando morosamente as tarefas. Deste modo, ainda que o missionário tenha atingido seu objetivo, deparou com alguns obstáculos no momento da execução de seu projeto, conforme palavras de Manuel Rodríguez: *Costólo mucho al padre Raimundo la ejecución de su intento, rompiendo, para conseguirle, muchas dificultades: son todos aquellos índios nada aplicados al trabajo (...)*²⁹⁰.

Após a mudança para a região alta do Huallaga, Padre Raimundo construiu uma nova igreja no local, com a imagem da Nossa Senhora em destaque, no altar, pois segundo Manuel Rodríguez o missionário:

Dedicole la nueva iglesia, que abía hecho más capaz que la del pueblo antecedente, colocando en su altar un lienço de Nuestra Señora, a cuya vista exortaba siempre a su devoción y a que la tubiessen por Madre a sus indios, enseñándoles a rezar su rosário y a desirle algunas alabanzas en su lengua²⁹¹.

Nesse sentido, podemos inferir que na perspectiva do missionário, a presença da imagem da santa conduziria os indígenas a concebê-la como mãe e, para tanto, com o propósito de reforçar essa sua intenção, ensinou aos

²⁸⁸ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de, ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*, p. 196.

²⁸⁹ Sobre essa questão ver a obra completa de: MEGGERS, Betty. *Amazonia: un paraíso ilusório*.

²⁹⁰ RODRÍGUEZ, Manuel. *El descubrimiento del Marañón*, p. 291.

²⁹¹ *Ibidem*, p.292.

cocamas a oração do rosário, uma vez que, segundo Francisco de Figueroa, as atividades sacramentais propostas aos índios contemplavam a participação deles nas missas, a aprendizagem da doutrina e a prática da procissão e das confissões²⁹².

Segundo Manuel Rodríguez, o religioso estabeleceu em sua convivência com os cocamas uma relação paternal – inicialmente procurou conquistar a confiança dos nativos, depois sua atuação deslocou-se gradativamente para a esfera emocional. O comportamento afetivo do missionário para com os índios permitiu de certa forma que ele exercesse seu controle sobre eles, haja vista que ao contatá-los pela primeira vez tomou para si a responsabilidade de pastor de *aquel nuevo rebaño de Christo*²⁹³, postura que implicava cuidar da nação, assisti-la e prover suas necessidades, colocando-a sob a condição de tutelada, retirando, com isso, seu caráter autônomo de atuação social.

Nesse sentido, assumindo-se como pastor dos cocamas, Padre Raimundo de Santa Cruz levou a população a, no decorrer cotidiano, relatar suas intenções e necessidades, que ele procurava atender, fator que demonstra atuação do padre no atendimento das expectativas dos índios e na flexibilização das relações. Assim também as alianças com os índios foram sendo construídas. Mediante o anseio missionário para evangelizar outras nações, ele compôs com os cocamas um grupo que, na qualidade de soldados,

²⁹² FIGUEROA, Francisco de. Informe de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de, ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuítas Amazonas (1660-1684)*, p. 197.

²⁹³ RODRÍGUEZ, Manuel. *El descubrimiento del Marañón*, p. 291.

auxiliaram no contato e na evangelização de mais povos, entre eles os Aguano e Mayoruna, falantes da língua Pano²⁹⁴.

Deste modo podemos constatar que durante o período de convivência do Padre Raimundo de Santa Cruz com os cocamas em Huallaga, o religioso estabeleceu com os índios uma relação que transcendeu o caráter único de inseri-los na cristandade, sua estratégia de contato foi além, e culminou na cooptação desse grupo como co-adjutores de sua pregação²⁹⁵ no trabalho com as demais nações da região.

Depois de cinco anos da partida de Padre Bartolomé Perez do *pueblo* dos Cocama, no Ucayali, período em que estes permaneceram sem missionário, no ano de 1657 o Padre Thomás Maxano²⁹⁶ e o Irmão Domingos Fernandez²⁹⁷ reiniciam a atividade missionária entre essa população²⁹⁸. Para chegar à nação, navegaram em torno de cinco dias pelo rio Marañon e entraram nas águas do rio Ucayali. A partir da entrada dos religiosos na região, uma sensação de insegurança e temor predominou durante o percurso, conforme relatou o Padre Thomás Maxano: *Confieso á Vuestra Reverencia*

²⁹⁴ Ibidem, p. 292, 296.

²⁹⁵ RODRÍGUEZ, Manuel. *El descubrimiento del Marañón*, p.325.

²⁹⁶ Padre Thomás Maxano nasceu em Mancha, na Espanha e foi criado em Guayaquil, no Equador. Por volta de 1630 foi enviado pelos seus pais ao seminário de San Luis de Quito onde estudou com seu irmão mais novo, Lucas Maxano. Faleceu presumivelmente em torno de 1663 ou 1664, sendo que a causa de sua morte, não foi identificada, segundo informações localizadas em: RODRÍGUEZ, Manuel. *El descubrimiento del Marañón*, p.393-396 e HERRERA, José Chantre Y. *Historia de las misiones de la Compañia de Jesús en el Marañon Español (1637-1767)*, p. 211-213.

²⁹⁷ Sobre o Irmão Domingos Fernandez, não localizamos nenhum dado referente à sua biografia.

²⁹⁸ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de, ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuítas Amazonas (1660-1684)*, p. 209.

*que miedo no faltó desde que entré en Ucayali, andando como andaba fresca la muerte de religiosos y españoles, que chipeos avian hecho*²⁹⁹.

Com uma postura diferente dos demais missionários que estiveram entre os cocamas, a perspectiva negativa de ambos os religiosos acerca da etnia que contatariam tornou-se evidente. Dois aspectos reveladores dessa atitude são: primeiro, o Irmão Domingos Fernandez, em meio a uma tempestade, a compara a um possível descontentamento da nação e, ainda, os denomina como diabos. Diz ele: *parece que están enojados los diablos de los cocamas*³⁰⁰. Em seguida, ao deparar com o local que supostamente acham ser La Gran Cocama, aflição e repulsa invadem Padre Thomás Maxano, que diz: *me afligí viendo aquesta ranchería, juzgando avia de ser allí nuestra estancia, por la maleza del lugar y otras malas qualidades. Estaban éstos bebiendo actualmente*³⁰¹.

Essas sensações relatadas pelos religiosos são indicativas do preconceito em ambos, e ainda da dificuldade dos missionários não somente para contatar os cocamas, mas também para viver entre eles, principal propósito de sua missão. Esses fatores estiveram sempre presentes em suas relações com os indígenas e nortearam todo o universo do contato.

No entanto, quando Padre Thomás Maxano e Irmão Domingos Fernandez localizaram a nação, foram recebidos com manifestações festivas

²⁹⁹ MAXANO, Thomás. Apud. FIGUEROA, Francisco de. *Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661)*. In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuítas Amazonas (1660-1684)*, p. 209

³⁰⁰ FERNANDEZ, Domingos. Apud. FIGUEROA, Francisco de. *Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661)*. In: FIGUEROA, Francisco de, ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuítas Amazonas (1660-1684)*, p.209.

por parte dos índios, que as expressaram por meio dos instrumentos musicais, arcos, flechas e sons, sinalizando receptividade. Os religiosos, por seu lado, celebraram uma missa, simbolizando a presença cristã e o reinício da atividade missionária naquela nação, conforme relatou Padre Maxano em carta ao Padre Francisco de Figueroa:

La gente nos esperaba en la barranca del pueblo (que me alegro quando vi), con sus instrumentos músicos, arcos, flechas, broqueles y gritando al modo que ellos acostumbran quando se alegran. Saltamos en tierra (...) Djimos missa en accion de gracias, víspera de Todos os Santos (...)³⁰².

Durante os dois anos em que Padre Thomás Maxano e Irmão Domingos Fernandez estiveram transmitindo a doutrina entre os Cocama, a população, além de garantir aos religiosos o necessário à alimentação e sobrevivência no local demonstrou, a princípio, interesse, participando com assiduidade das

missionário, visando obrigar os índios a obedecer, muito provavelmente recorreu a castigos físicos, o que deve ter contribuído para que estes se rebelassem. Conforme relato recuperado em Chantre Y Herrera de um índio aliado de Maxano, o padre reprendia qualquer forma de manifestação vinculada aos costumes dos índios:

(...) las rebeliones que levantaron contra o misionero los recién convertidos, porque les reprendia sus apetitos brutales y libertades escandalosas, determinaron quitarle la vida por no tener delante de los ojos quien les fuese á la mano de tantos desordenes (...)³⁰⁵.

Inferências sobre a personalidade de Padre Tomás Maxano demonstram seu rigor na vida religiosa e a conseqüente autodisciplina que o missionário impunha para si e, aos outros, segundo o relato de Padre Manuel Rodríguez:

(...) la mortificación parecía su regalo; eran cotidianas y sangrientas sus disciplinas, los ayunos contínuos, el cilicio jamás le quitaba y solamente lo variaba; si estaba de pie, tenia siempre que sentir en la postura; si sentado, siempre buscaba alguna incomodidad ó moléstia, práctico en hallas invenciones solícitas contra su carne (...)³⁰⁶.

Tais fatos nos levam a refletir sobre possíveis castigos que talvez Padre Tomás Maxano tenha imposto aos índios. Os detalhes acerca desses métodos não estão descritos nas narrativas, porém ante a revolta dos cocamas contra o religioso e tendo em vista aspectos de sua personalidade, não podemos deixar de cogitar sobre as possíveis crueldades realizadas com a nação.

³⁰⁵ HERRERA, José Chantre Y. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español (1637-1767)*, p.212.

³⁰⁶ RODRÍGUEZ, Manuel. Apud. HERRERA, José Chantre Y. Idem, p. 213.

Segundo Chantre Y Herrera, devido ao clima de conflito que se estabeleceu entre os missionários e esta nação do Ucayali, D. Juan Maurício Baca, governador de Borja, para poupar a vida dos religiosos solicitou que ambos se dirigissem para Huallaga. Assim, em 1659, Padre Thomás Maxano e Irmão Domingos Fernandez transferiram-se para a referida região³⁰⁷. Naquele período, Santa Maria de Huallaga permanecia sem missionário, porque Padre Raimundo de Santa Cruz realizava novas estratégias de contato, a fim de fundar reduções entre os demais povos das imediações.

Nesse contexto, conforme a narrativa de José Chantre Y Herrera, Padre Raimundo de Santa Cruz foi vítima em 1662 de um grave acidente no rio Bohono, que culminou em seu afogamento, aos trinta e nove anos de idade³⁰⁸. Deste modo, os Cocama de Huallaga, que aguardavam o retorno de seu missionário e conviviam provisoriamente com Padre Thomás Maxano, ao receberem a notícia sobre a morte de Santa Cruz, temendo ter que ficar com Maxano como missionário, rebelaram-se contra o religioso, demonstrando seu descontentamento com a presença deste padre³⁰⁹.

Esse acontecimento coloca em evidência a dificuldade de relacionamento do missionário, não somente com os Cocama de Ucayali, mas também com os Cocama de Huallaga, que embora considerados menos belicosos que a nação do Ucayali, não suportaram conviver com Thomás Maxano.

³⁰⁷ HERRERA, José Chantre Y. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español (1637-1767)*, p. 211.

³⁰⁸ HERRERA, José Chantre Y. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español (1637-1767)*, p. 222-223.

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 225.

Ademais, a situação de conflito dos índios com o referido missionário nos revela a falta de habilidade de Padre Thomás Maxano para cultivar alianças e para as negociações, que implicavam tolerância com relação a aspectos culturais do cotidiano da população indígena, bem como o diálogo com as mesmas e com as suas lideranças. Essas relações seriam elementos cruciais que possibilitariam aos missionários trilhar o caminho da conversão entre os ameríndios, uma vez que sem a aceitação e o auxílio das nações indígenas, tanto a conquista espiritual quanto a conquista material na América seriam impraticáveis para os europeus³¹⁰.

Em função da morte de Padre Raimundo de Santa Cruz, em 1662, e da possibilidade de os cocamas serem assistidos por Padre Thomás Maxano, a região do Huallaga, de acordo com Herrera, viveu um longo período de tensão, uma vez que os indígenas mostravam-se contrários à presença de Maxano e, aliados aos chepeos e alguns maparinas, deram início a uma grande rebelião que culminou na morte de alguns religiosos de São Francisco e de três soldados³¹¹.

Ainda, naquele período diante das insurreições, Padre Francisco de Figueroa, segundo Chantre Y Herrera, como forma de garantir a tranquilidade entre os povos e recompor as reduções, utilizava de *los médios suaves que le dictava la prudência, caridad y mansedumbre*³¹².

³¹⁰ Cf. GADELHA, Maria Regina A. F. Jesuítas e Guarani: a experiência missional triunfante. In: GADELHA, Maria Regina A. F. *Missões Guarani. Impacto na sociedade contemporânea*. São Paulo: EDUC, 1999, p. 235.

³¹¹ HERRERA, José Chantre Y. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español (1637-1767)*, p. 226.

³¹² *Ibidem*, p. 226.

Deste modo, podemos supor que Padre Francisco de Figueroa estabelecia relações pacíficas com os indígenas, as quais se materializavam em seus gestos e atitudes. Como exemplo, o relato de Chantre Y Herrera indica que frente ao clima de revolta em Huallaga, o missionário procurou estabelecer alianças com os povos, dirigindo-se aos *pueblos* com o propósito de convencer as populações a retomar as atividades nas reduções e manter-se distantes dos rebeldes³¹³.

Frente a essas considerações, vale ressaltar que Figueroa não atuou diretamente entre os Cocama, que permaneceram na região do Huallaga até 1669, distantes da atuação missionária e em insurreições que resultaram em sua morte em 1666. Porém, a partir de 1669, Padre Lorenzo Lucero iniciou um novo processo de integração entre as nações, o qual incluiu os Cocama, os Cocamilla, e os povos de língua Pano como os Chepeo e Xitipo nas reduções³¹⁴. Para tanto, podemos inferir que o missionário utilizou como estratégia para conquistar as nações a tolerância aos seus costumes, estratégia utilizada por alguns religiosos para aplicação da catequese e manutenção das reduções, conforme demonstraremos no capítulo III.

Todavia, podemos considerar que o desempenho da atuação missionária entre os indígenas esteve estreitamente vinculado ao sistema de negociações e alianças estabelecidas pelos religiosos, na medida em que estes contavam com os índios para realizar diversos trabalhos, os quais envolviam a construção de casas e igrejas, as atividades agrícolas, a

³¹³ HERRERA, José Chantre Y. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español (1637-1767)*, p. 226.

³¹⁴ MARONI, Pablo. *Noticias auténticas del famoso río Marañón (1738)*, p.222.

realização técnica da navegação, além dos serviços prestados nas tarefas sacramentais.

Deste modo, as nações não assumiam o contato com os europeus de forma passiva, ao contrário, participavam ativamente na trama das relações e, sobretudo, estabeleciam suas estratégias particulares de atuação como forma de posicionarem-se no universo social.

2.3 - A dialética do contato: os embates como forma de resistência

A trajetória da história do contato entre a população ameríndia da várzea amazônica – particularmente os Cocama – com os agentes da colonização e missionários revela uma perspectiva dialética de inserção e ruptura dessas sociedades no universo das reduções. Esse movimento sinaliza uma relação flexível no contato entre as culturas, tendo em vista que os mecanismos sociais de atuação se modificavam de acordo com as necessidades do convívio.

Nesse sentido, religiosos e espanhóis no decorrer do contato com as diversas nações indígenas, direcionaram seus esforços na recuperação moral dessas populações, visando seu aproveitamento para o contexto das Missões. Os índios, por sua vez, também projetavam interesses particulares nessas relações, que se materializavam na aquisição de ferramentas e demais objetos utilizados para o desenvolvimento de atividades agrícolas, na constituição de alianças com os europeus e no amparo e proteção dos padres contra as investidas dos espanhóis.

O cenário de rebeliões, fugas e guerras apontado nas crônicas missionárias³¹⁵ é indicativo das reações dos povos ameríndios frente às atitudes dos espanhóis e missionários e ilustra não somente uma possível resistência ao contato, mas, antes, a autonomia dessas sociedades, marcada pela manutenção de seus costumes e pela posição ativa ante a insatisfação que se instalou no universo indígena com a presença européia³¹⁶.

Na dinâmica da relação entre índios e europeus, segundo consta em Chantre Y Herrera, os maynas foram, casualmente, os primeiros povos a serem contatados em torno de 1616, nas margens do rio Marañon, pelos espanhóis, que buscavam índios cofanes, os quais haviam rebelado-se contra a armada espanhola na cidade de Santiago de las Montañas, na província de Yaguarzongo³¹⁷. A partir deste contato com os maynas iniciaram-se as Missões de Maynas naquela região, com o propósito de cooptar e encaminhar os índios para o trabalho fundamentado no sistema de encomiendas³¹⁸.

Segundo o informe de Figueroa, devido à situação de exploração e violência vivenciada pelos maynas, em função das condições de trabalho estabelecidas pelos espanhóis que supunham o pagamento de tributos pelos índios, bem como a apropriação da sua mão-de-obra, pela escravização, era

³¹⁵ A respeito do quadro das rebeliões entre os grupos indígenas como forma de resistência, ver a obra de Francisco de Figueroa: Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de, ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuítas Amazonas (1660-1684)* e de José Chantre Y Herrera. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañon Español (1637-1767)*.

³¹⁶ Recuperamos essas relações nas crônicas de Francisco de Figueroa que, sendo também missionário, conta a história das Missões até 1661. Ainda recorremos à narração de Padre Manuel Rodríguez sobre os Maynas que procede da crônica de Figueroa confiando nos seus documentos e na sua memória como missionário. Para os anos seguintes, utilizamos José Chantre Y Herrera que desde o século XVIII e com a Companhia expulsa das colônias espanholas recuperava, a partir de cartas e relatos, a vida nas Missões de Maynas.

³¹⁷ HERRERA, José Chantre Y. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañon Español (1637-1767)*, p. 31-32.

grande número de mortes entre essa população³¹⁹. Como resposta a essas precárias condições de vida, os índios reagiram rebelando-se contra os espanhóis. Para tanto, assassinaram soldados e civis, atacaram a cidade de San Francisco de Borja e realizaram fugas³²⁰. O governador de Maynas, por sua vez, com o propósito de conter o movimento, organizou uma esquadra composta por soldados e índios aliados, encarregada de resgatar os fugitivos e castigá-los, instalando o temor entre os índios³²¹.

As ações dos maynas contra os mecanismos de atuação dos espanhóis apontam para o modo como esses índios se colocavam no embate das relações, reagindo e atuando no cerne das estratégias de sua inserção no mundo do trabalho ocidental. Assim, podemos considerar esse grupo como o que opôs resistência maior ao sistema das reduções comparativamente aos jeberos, que embora demonstrassem insegurança em relação aos espanhóis e também resistência à atuação missionária³²², tornaram-se aliados dos espanhóis, auxiliando-os na captura dos primeiros, conforme narrativa de Francisco de Figueroa:

(...) Salieron éstos de sus tierras em prosecucion del servicio que avian començado á hacer á los españoles, ayudándolos y entregándoselos, em que ha hecho fineças los de esta nacion. Y aunque por este servicio pudieran esperar premio y correspondência, y vivir alentados com essa esperanza, no

³¹⁸ Sobre o sistema de encomiendas em Maynas, ver: PORRAS, Maria Elena. *La gobernacion y el obispado de Mainas*. Quito: Abya-Yala, 1987.

³¹⁹ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon , Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661)In: FIGUEROA, Francisco de, ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuítas Amazonas (1660-1684)*, p.158.

³²⁰ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon , Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661)In: FIGUEROA, Francisco de, ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuítas Amazonas (1660-1684)*, p. 154.

³²¹ Ibidem, p. 154-155.

³²² Ibidem, p. 179.

solamente no la tenían antes bien,poseidos de um horroroso recelo de los españoles, andaban caídos, tristes, aminalados y llenos de congoja y llanto³²³.

No caso particular dos Cocama, as características da atuação dessa sociedade na região do Ucayali e no Huallaga, no decorrer do processo de sua inserção no sistema de reduções e no convívio com espanhóis e missionários, ocorreram de maneira diferenciada. Considerados como mais belicosos que a população do Huallaga, os Cocama de Ucayali já mantinham relações conflituosas com os maynas e jeberos antes da presença dos missionários e dos oficiais de Borja naquela região³²⁴.

Após o contato dos Cocama com o Padre Gaspar de Cugia e com os espanhóis, a situação de conflito entre as referidas nações não foram suspensas, ao contrário, esse quadro se estendeu aos espanhóis, os quais foram hostilizados pelos cocama, que *amenazaban avian de venir en armada y dar sobre la de los Maynas y sobre los españoles pelándoles las barbas com caraña, y otros dichos que debian de hechar quando estavam calientes con sus bebidas*³²⁵.

O informe aponta que como forma de reprimir a provável ação dos cocamas, divulgada pelas demais nações daquela região, a expedição composta pelo tenente e soldados espanhóis, retornou a Ucayali pelo rio Marañon e, sem realizar nenhuma averiguação acerca dos fatos, atuou em represália sobre os supostos líderes do movimento, prendendo alguns índios e realizando ameaças frente à possibilidade de realizarem novos motins,

incluindo a retirada dos seus cativos de guerra³²⁶. Ainda, para justificar a falta de averiguação das ocorrências que levaram às investidas realizadas pelos oficiais, a narrativa de Figueroa indica *que no avia índio que se atrevesse á declarar contra outro*³²⁷. Essa descrição sobre a postura dos índios revela duas possibilidades, que contemplam tanto as nações indígenas como os europeus.

Na perspectiva da sociedade ameríndia, a atitude de não relatar os fatos ocorridos talvez indique o estabelecimento de uma aliança entre os povos, como mecanismo de defesa ou ainda uma compreensão diferenciada da concepção do europeu sobre o significado dos motins. Por outro lado, para o europeu, provavelmente, essa reação sinalizava uma articulação dos índios em torno das conspirações.

Ainda, com relação ao posicionamento dos índios no convívio com os europeus, podemos reforçar que não permaneceram passivos nesse processo. Os conflitos, as rebeliões e as alianças marcaram a afirmação dos povos na busca de seus interesses. Como exemplo, a região do Huallaga, pouco antes da presença de Padre Bartolomé Perez, em 1649, foi cenário da reação dos jeberos em resposta às ações dos europeus³²⁸.

O enredo do conflito, naquele contexto, de acordo com o referido informe, se deu em torno das ferramentas e armas da referida nação tomadas pelos espanhóis por intermédio de um índio aliado dos europeus, que revelou

³²⁶ Ibidem, p. 208.

³²⁷ Ibidem, p. 208.

³²⁸ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon , Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661)In: FIGUEROA, Francisco de, ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuítas Amazonas (1660-1684)*, p. 194.

aos oficiais o local onde aquelas estavam escondidas. Assim, os jeberos organizaram-se e dirigiram-se para o Huallaga local por onde passaria a armada que ia para Moyobamba e prepararam um ataque à expedição dos espanhóis. Os cocamillas, que habitavam a região, abrigaram-se em La Gran Cocama, só retornando às suas terras com o fim do conflito³²⁹.

No universo das aproximações entre índios e religiosos, vale destacar que decorrer da ação missionária entre os cocamas que viviam em Huallaga e no Ucayali, os conflitos entre as nações e com os espanhóis permaneceram temporariamente aquietados. O comportamento dos cocamas frente à dinâmica das reduções e das atividades sacramentais oscilava entre a inserção e ruptura com o sistema das missões, entre a aceitação da doutrina e o retorno às suas práticas. As reduções também não se mantinham estáticas, muitas vezes eram abandonadas pela população, em razão de epidemias, conflitos e alianças entre as etnias locais, entre outros fatores, sendo posteriormente reorganizadas pelos padres, que renegociavam o retorno dos povos às reduções e às práticas da catequese.

Nesse sentido, os mecanismos de negociação dos missionários com os cocamas tiveram influência na preservação das reduções e contribuíram para apaziguar conflitos, haja vista que os religiosos primavam pelo bom funcionamento das Missões, deste modo, *mucha paciencia era menester, y*

³²⁹ Ibidem, p. 194.

*mucha tolerancia y tesson han tenido los Padres por dotrinar y domar gente tan indómita*³³⁰.

Assim, o informe menciona que nos momentos de fuga, muitas vezes os missionários iam em busca dos povos e negociavam seu retorno às reduções ou aos locais de origem, como no caso dos cocamillas, que retornaram para Huallaga após conflito com os jeberos, por intermédio de Padre Gaspar de Cugia³³¹. Os religiosos atuavam com insistente controle para manter os índios nas reduções, porque na concepção dos religiosos, *necesitaban de grande vigilancia en no perdelos de vista, porque á poco que se descuidasen, ó volvían atrás particularmente los más nuevos, ó á lo menos no hacian cosa de provecho, faltando el misionero*³³².

Deste modo, os missionários intermediavam as relações entre as nações e os agentes colonizadores e projetavam para os indígenas a possibilidade do amparo, além de elaborarem estratégias para conviver, inclusive, com os “maus costumes” das nações. No entanto, na medida em que as negociações entre missionários e indígenas se fragilizavam, emergiam as sublevações como forma de contestação, por parte dos índios, do domínio exercido pelos europeus. A propósito, as rebeliões dos ameríndios contagiavam diversos segmentos sociais, abrangendo não somente as etnias mas também a organização militar colonial, a esfera governamental e, sobretudo, a organização eclesiástica.

³³⁰ FIGUEROA, Francisco de Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661),)In: FIGUEROA, Francisco de, ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuítas Amazonas (1660-1684)*, p. 196.

³³¹ Ibidem, p.195.

³³² HERRERA, José Chantre Y. *Historia de las misiones de la Compañia de Jesús en el Marañon Español (1637-1767)*, p. 144.

No universo das relações estabelecidas entre os missionários e os Cocama, os religiosos que atuaram com a população, tanto em Huallaga como no Ucayali, mesclaram suas expectativas às dos indígenas para que alianças se concretizassem e os anseios pela cristianização fossem conquistados. No entanto, com a presença de Padre Thomás Maxano e do Irmão Domingos Fernandez, a dinâmica da convivência nas reduções sofreu alterações, culminando na rebelião dos índios contra os missionários e, ainda, no deslocamento geográfico tanto dos religiosos como também em parte da população dos Cocama que migrou do Ucayali para o Huallaga.

Segundo Francisco de Figueroa, Padre Thomás Maxano e Irmão Domingos Fernandez iniciaram as atividades missionárias entre os cocamas no Ucayali em 1657, ano em que os chipeos, inimigos daquela nação, realizaram um motim, que culminou na morte de quatro religiosos franciscanos e três soldados espanhóis³³³. O trabalho desses jesuítas fundamentava-se pela persistência na imposição da doutrina cristã e na intolerância com os hábitos e costumes da população indígena, em detrimento de negociações e alianças, conforme visto no item anterior.

Inseridos nesse universo de rigor e austeridade em torno da aplicação da catequese e na obrigação da atividade sacra, imposta aos índios pelos religiosos, após dois anos consecutivos de doutrina, os Cocama entediaram-se da rotina e da disciplina exigidas e começaram a recusar-se a participar das

³³³ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661), p.205, 209.

HERRERA, José Chantre Y. *Historia de las misiones de la Compañia de Jesús en el Marañon Español (1637-1767)*, p.226.

atividades sacramentais e a distanciar-se dos missionários, desta forma, segundo o informe, retomaram seus costumes :

Los cuales , aunque al principio acudian bien á su dotrina y á lo que el Padre avia menester para su sustento, despues, llevados de su vida holgazana y costumbres bárbaras en que se criaron, fueron faltando á todo y dejando casi desamparado al Padre y Hermano sin modo de remediarlo(...)³³⁴.

No contexto de receptividade dos cocamas aos chipeos, que retomaram as pazes entre si, foram elaboradas ações pelos índios a respeito de Thomás Maxano e do Irmão Domingos Fernandez, que resultaram na trama da morte de ambos os religiosos. A propósito, os chepeos organizaram um grupo armado em torno de quarenta índios e dirigiram-se a Santa Maria de Ucayali, onde foram hospedados pelos cocamas. Segundo informe de Figueroa, naquela noite ambas as nações compartilharam uma boa bebida e posteriormente, alguns dos índios que participaram da reunião, avisaram os religiosos que da intenção do grupo em matá-los *con el calor da borrachera*.³³⁵

Segundo Chantre Y Herrera, embora avisados sobre o provável motim dos indígenas, os missionários permaneceram no local até que, a pedido do governador de Borja Mauricio de Vaca, dirigiram-se, acompanhados por cem famílias do Ucayali³³⁶, à região de Huallaga para proteger-se. Com isso, Santa Maria de Ucayali permaneceu novamente sem missionário e sua população diminuiu, em virtude das famílias terem se deslocado para o Huallaga, provavelmente em decorrência da epidemia de varíola que na época colocou a

³³⁴ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661), In: FIGUEROA, Francisco de, ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuítas Amazonas (1660-1684)*, p.210.

³³⁵ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661), In: FIGUEROA, Francisco de, ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuítas Amazonas (1660-1684)*, p.211.

região em estado de alerta – fator que impediu os soldados espanhóis de realizar represálias contra essas nações indígenas³³⁷.

No que tange à estrutura do movimento realizado pelos cocamas e chipeos contra os missionários, tornou-se evidente que a organização do motim fundamentou-se num projeto que objetivava a morte dos religiosos. Nesse sentido, o movimento não surgiu esporadicamente, ao contrário, podemos supor que tenha sido elaborado nas relações do cotidiano, no momento em que os índios iniciam o processo de recusa às atividades sacramentais e ao contato com os religiosos. Ademais, a presença dos chipeos no local pode ser indicativo de que uma estratégia de embate já havia sido articulada entre os povos.

Nesse contexto, podemos supor que a trama contra os missionários Padre Tomás Maxano e Irmão Domingos Fernandez partiu inicialmente de uma discussão por parte dos índios sobre os motivos da rebelião, na qual concluíram que *les reprendía sus apetitos brutales y libertades escandalosa*³³⁸; já a necessidade de matar os missionários talvez seja resultado de uma relação fragilizada entre as culturas, na qual Padre Tomás Maxano e Irmão Domingos Fernandez extrapolaram os limites do poder que exerceram sobre os indígenas. Deste modo, os índios *determinaron quitarle la vida por no tener delante de los ojos quien les fuese á la mano en tantos desordenes*³³⁹.

³³⁶ HERRERA, José Chantre Y. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañon Español (1637-1767)*, p. 211.

³³⁷ *Ibidem*, p. 212.

³³⁸ HERRERA, José Chantre Y. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañon Español (1637-1767)*, p 212.

³³⁹ *Ibidem*, p. 212.

A conspiração dos índios contra os referidos missionários indica que o movimento se deu unicamente no sentido de prevenir os religiosos sobre a possibilidade de morte se insistissem em manter relações com as nações. Talvez o suposto motim tenha sido utilizado como mecanismo para alertar os religiosos sobre a insatisfação dos indígenas e, assim, afastá-los do convívio entre os povos, haja vista que não houve sigilo de informações acerca da conjuração e tão pouco foram realizados ataques físicos - naquele momento -, que causassem danos aos religiosos.

Após a transferência dos missionários para a região do Huallaga em 1659 Padre Thomás Maxano naquele mesmo ano iniciou suas atividades entre os Cocama,³⁴⁰ devido a ausência de Padre Raimundo de Santa Cruz, que empenhava-se na descoberta de novos caminhos para Quito³⁴¹. No entanto, os índios aguardavam o retorno de Santa Cruz e no momento em que souberam sobre o acidente no rio Bohono que resultou na morte do religioso, no ano de 1662, os Cocama de Huallaga, rebelaram-se contra Thomás Maxano, utilizando as mesmas justificativas dos habitantes do Ucayali: alegavam que *no les dejaba vivir, que á todo se oponía y que no le podían tolerar*³⁴².

Conforme mencionado em Chantre Y Herrera, a partir da primeira rebelião dos cocamas em Huallaga contra Padre Thomás Maxano, a região tornou-se palco de tensões que incluíam de um lado, nações aliadas ao movimento, de outro, índios já cristianizados, religiosos e a armada espanhola.

³⁴⁰ Após a saída de Padre Thomás Maxano e Irmão Domingo Fernandez do Ucayali para a região do Huallaga, as narrativas fazem referência somente à Padre Thomás Maxano e não mencionam sobre o destino do Irmão Domingo Fernandez.

Nesse universo de conflitos, os índios promoveram ataques contra o missionário, fugas sem perspectiva de retorno ao *pueblo*, estabeleceram fortificações e organizaram-se para convocar os demais povos para participar de um motim em conjunto com as nações. Deste modo os cocamas, coligados aos chipeos, colocavam em risco a missão³⁴³.

Em resposta às rebeliões a autoridade militar de Borja interferia com severidade, enviando soldados para capturar e castigar os líderes do movimento, decretando a prisão de alguns cocamas e chipeos. Padre Francisco de Figueroa, contrário à ação punitiva dos militares, esforçava-se por reorganizar novamente as reduções, porém encontrou resistência por parte dos cocamas que se recusavam a retornar a suas atividades e insistiam em manter-se distantes dos missionários³⁴⁴.

Nesse contexto, podemos considerar que a forma de participação dos índios em manterem o motim, conferiu-lhes autonomia não somente nas relações entre os grupos coligados, mas sobretudo, no poder de decisão quanto a continuidade do movimento contra os agentes da cristandade e do universo colonial.

Como forma de conter os conflitos e promover o retorno da população para as reduções, ocorreu a mudança do padre de Huallaga. Em seguida, algumas nações, sabendo desse fato, retornavam às reduções, tornando-se alvo de constante observação por parte dos religiosos, que temiam novas rebeliões. Por

³⁴¹ HERRERA José Chantre Y. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañon Español (1637-1767)*, p. 225.

³⁴² *Ibidem*, p. 225.

³⁴³ *Ibidem*, p.226.

³⁴⁴ HERRERA José Chantre Y. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañon Español (1637-1767)*, p. 227.

outro lado, uma parte dos cocamas, que ainda encontrava-se sublevada continuava investindo contra o missionário que atuava naquela redução³⁴⁵.

Segundo Manuel Rodríguez, frente ao conflito dos cocamas que se fortalecia em Huallaga, Padre Francisco de Figueroa, que missionava entre os jeberos, saiu de sua redução, *La Limpia Concepción de Jebero*, acompanhado por alguns desses índios e dirigiu-se para *Santa Maria de Huallaga* com a finalidade de prestar auxílio ao missionário daquela redução e desta forma estabelecer a reconciliação com os povos rebelados, numa tentativa de inseri-los novamente no universo das reduções³⁴⁶.

Chantre Y Herrera menciona em sua narrativa que em meio à intensa rebelião dos índios, Padre Francisco de Figueroa, após ter navegado em torno de oito dias pelo rio Marañon, rumo à Huallaga, ingressou no rio Apena, onde localizou uma armadilha organizada por diversas canoas, que vinham em sentido contrário à correnteza do rio. Na dúvida sobre serem índios amigos ou rebeldes, o missionário aguardou a chegada das embarcações, deparando com uma armada composta por cocamas de Ucayali, Chepeos, Maparinas e um índio Cocama de nome Pacaya como capitão, além de um jovem que o acompanhava³⁴⁷.

Ainda de acordo com Herrera, Padre Francisco de Figueroa sinalizou para a armada, que provavelmente dirigia-se para Huallaga, com o propósito de atacar o missionário daquele local. No entanto, ao deparar com Figueroa os

³⁴⁵ Ibidem, p.228.

³⁴⁶ RODRÍGUEZ, Manuel. *El descubrimiento del Marañon*, p.424.

HERRERA, José Chantre Y. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañon Español (1637-1767)*, p.228-229.

³⁴⁷ HERRERA, José Chantre Y. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañon Español (1637-1767)*, p. 229.

indígenas atenderam a seu chamado e, impulsionados pela ira, transferiram-na ao religioso³⁴⁸. Nesse contexto, podemos supor que naquele momento o padre tornou-se representante fiel da construção da imagem dos índios acerca dos missionários, uma vez que, a princípio, os religiosos aproximavam-se deles com suavidade e, no decorrer da sua atuação entre os povos, impunham castigos e agiam com violência para extirpar seus costumes.

Segundo relato recuperado por Chantre Y Herrera, ao chegarem ao local onde estava Padre Francisco de Figueroa, os índios saudaram o missionário com a sentença: *Alabado sea el Santísimo Sacramento*, muito utilizada nas missões e o cumprimentaram beijando-lhe as mãos. Em seguida, o religioso iniciou um diálogo com os povos no qual dizia: *Hijos, donde es el viaje? Vamos juntos, que yo os serviré y acompañaré*³⁴⁹, em resposta, um índio, que havia se colocado atrás do missionário, o agrediu com um remo, desferindo um golpe na cabeça. Segundo as narrativas analisadas, Francisco de Figueroa desmaiou e foi decapitado com uma faca pelo capitão Pacaya. Os índios levaram sua cabeça e lançaram seu corpo às águas do rio Apena³⁵⁰.

Após a morte de Figueroa no ano de 1666, os indígenas continuaram a rebelião, matando os índios que acompanhavam o missionário, e, em seguida, dirigiram-se para a redução *La Limpia Concepción de Xeberos* com o propósito de destruir o *pueblo*. Deste modo, a armada invadiu repentinamente o local,

³⁴⁸ Ibidem, p. 229.

³⁴⁹ HERRERA José Chantre Y. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañon Español (1637-1767)*, p.229.

³⁵⁰ RODRIGUEZ, Manuel. *El descubrimiento del Marañon*, p. 436.

HERRERA, José Chantre Y. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañon Español (1637-1767)*, p. 229.

promoveu a fuga de algumas famílias, matou em torno de quarenta e quatro índios e um soldado espanhol³⁵¹.

Segundo Manuel Rodríguez, entre as diversas rebeliões ocorridas naquela região, a dos cocamas foi considerada a maior daquele período. Conforme seu relato, a força do movimento decorreu do crescimento gradual do número de índios que a ele uniam-se, vindos de outras nações e organizados em armadas que dominavam a região. Ainda, Santa Maria de Huallaga, possuía um grande número de famílias, se comparada à redução que os cocamas decidiram atacar³⁵².

Conforme a narrativa de Chantre Y Herrera, ante a rebelião, que culminou em mortes e na destruição da redução, as autoridades locais resolveram efetuar represálias como forma de conter o movimento. Para tanto, D. Mauricio de Vaca, governador da cidade de Borja, ordenou a captura dos povos rebelados, bem como a composição de uma armada, a qual deveria circular por todo Marañon, adentrando rios e montanhas, com o propósito de resgatar fugitivos e prender os resistentes e líderes do movimento, infligindo a eles castigos imediatos como forma de corrigi-los; também autorizou a continuidade da pacificação dos povos por meio do perdão aos que demonstrassem arrependimento e desejo de retornar às reduções³⁵³.

De acordo com Herrera, em seguida o tenente organizou uma expedição composta por grande quantidade de canoas, alguns soldados espanhóis e

³⁵¹ RODRÍGUEZ, Manuel. *El descubrimiento del Marañon*, p.436-437.

HERRERA, José Chantre Y. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañon Español (1637-1767)*, p. 230.

³⁵² RODRÍGUEZ, Manuel. *El descubrimiento del Marañon*, p.441.

³⁵³ HERRERA, José Chantre Y *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañon Español (1637-1767)*, p. 234.

muitos índios, entre eles os aliados de Huallaga e a maior parte de jeberos, além do Padre Lorenzo Lucero, na qualidade de capelão da armada. Assim organizados, navegaram pelos rios Marañon, Huallaga e Apena realizando buscas nas matas, riachos e demais localidades e terminando por capturar boa parte dos rebelados, os quais depois foram levados à Borja, onde foram julgados por seus delitos e castigados. Mesmo com a ação conjunta de militares, missionários e índios catequizados somente uma parte da população que participou da rebelião retornou às reduções³⁵⁴.

A atitude do governador de Borja autorizando castigar os líderes e os partidários do motim e também pacificando os demais povos, é reforçada pelas demais autoridades, que projetam nessa ação a garantia de manter a segurança e tranqüilidade na região, conforme sugere carta do Conde Lemos à Mauricio de Vaca:

(...) y os doy las graças por lo que obrásteis y dispusísteis para castigo de los índios que se rebelaron y de los que se coligaron con ellos, abiendo muerto al padre Francisco de Figueroa, de la Compañia de Jesús(...) Siempre que se me representen vuestros servicios atenderé a ellos, para darles el premio que merecen(...)³⁵⁵.

No entanto, convém ressaltar que os mecanismos punitivos empregados tanto por agentes colonizadores como por religiosos com o objetivo de conter as insurreições dos povos indígenas não foi instrumento eficaz nem para prevenir tais ações e tampouco para combatê-las. Ao contrário, os maus tratos favoreciam os motins entre as nações. Nesse contexto, podemos constatar ao

RODRÍGUEZ, Manuel. *El descubrimiento del Marañon*, p. 438.

³⁵⁴ HERRERA, José Chantre Y *Historia de las misiones de la Compañia de Jesús en el Marañon Español (1637-1767)*, p. 235.

³⁵⁵ LEMOS. Apud. RODRÍGUEZ, Manuel. *El descubrimiento del Marañon*, p.439.

longo do tempo que as relações flexibilizadas entre índios e missionários em Maynas oportunizavam perspectivas de convivência entre as culturas.

Com o fim da rebelião dos Cocama a região de Huallaga manteve-se tranqüila em relação aos conflitos, porém com quantidade insuficiente de missionários. Deste modo, a partir de 1669, Padre Lorenzo de Lucero inicia o estabelecimento de novas reduções³⁵⁶ junto a povos que a armada que acompanhou rumo ao Marañon já havia contatado. Entre esses povos estavam os Cocama de Ucayali, os Chepeo ou Xitipo e os de Santiago. Segundo Manuel Rodríguez, as nações contavam com considerável população, sendo os do Ucayali em torno de seiscentas pessoas e os de Santiago por volta de mil, totalizando 1.600 pessoas³⁵⁷.

Mediante ao cenário, de mortes e doenças, vivenciado pelos Cocama, as fugas e os movimentos migratórios geraram uma nova situação que interferiu diretamente na dinâmica demográfica dessa sociedade. Nesse contexto, uma vez fragilizados pela mortandade, procuravam abrigo nas reduções, que tornaram-se locais estratégicos para agregar diferentes famílias, promover amparo às demais populações e dar continuidade aos anseios da Cristandade.

³⁵⁶ VELASCO, Juan de. *Historia del reino de Quito en la America Meridional (1789)*. Quito: El Comercio, 1946, p. 320.

³⁵⁷ RODRÍGUEZ, Manuel. *El descubrimiento del Marañon*, p.530.

2.4 - Os cocamas se submetem: a fragilidade demográfica e o crescimento das reduções na várzea

As relações de contato dos Cocama com os agentes colonizadores e missionários na região do Ucayali e também em Huallaga resultaram em profundas transformações na dinâmica populacional dessa sociedade. Essas transformações têm origem na depopulação dos indígenas em decorrência das guerras entre os índios e espanhóis, dos aldeamentos organizados pelos religiosos e, sobretudo, das epidemias que assolaram a nação.

Com referência às guerras, convém ressaltar que elas não foram desencadeadas pelos europeus, ao contrário, no período anterior à presença europeia os mecanismos de conflito entre nações, como, por exemplo, entre os povos de língua Pano e os povos Tupi no Ucayali permeavam o *locus* geográfico – pela disputa territorial para ocupação do espaço e também para o cultivo agrícola. Ainda nessa perspectiva, podemos destacar que as guerras cumpriam um ciclo anual, marcado pela periodicidade das condições climáticas e ainda eram acompanhadas por rituais que contextualizavam o universo social da nação Cocama, conforme mencionamos anteriormente no capítulo I.

No entanto, embora a presença europeia não tenha desencadeado as guerras entre as populações, nas referidas regiões, o contato dos europeus com os indígenas desestruturou os mecanismos de conflito já existentes entre as nações, sendo responsável pela alteração do ciclo das guerras entre esses povos, as quais se intensificaram, também reduzindo, desta forma, o quadro populacional.

Nesse contexto, podemos supor que as guerras tornaram-se mais freqüentes em decorrência das ferramentas introduzidas em algumas sociedades, como no caso dos Maynas, primeiros povos a serem contatados pelos espanhóis e, deste modo, talvez um dos pioneiros na utilização das ferramentas de metal na região. Ainda, a cooptação da mão-de-obra indígena pelos espanhóis incentivava as guerras entre as nações por meio da captura de índios por nações aliadas dos espanhóis, como os jeberos que, por exemplo, capturavam maynas. Esses fatores contribuíram para a fragilidade demográfica das nações cujos integrantes morriam não apenas em decorrência de conflitos, mas também pelas epidemias.

Essas considerações nos colocam diante de um cenário marcado por conflitos étnicos que permearam todo o universo das relações entre índios e europeus. Assim, temos uma nova organização do ciclo de guerras, uma vez que, segundo o informe de Figueroa, os Maynas, com o domínio das ferramentas de metal e descontentes com o regime de trabalho imposto pelos espanhóis, organizavam fugas³⁵⁸ como um mecanismo de resistência. Por isso, eram perseguidos, capturados e castigados pelos xeberos. Por outro lado, os Cocama do Ucayali, segundo Figueroa, interessados nas ferramentas, guerreavam com freqüência com os maynas e com os jeberos³⁵⁹. Essas relações sinalizam o movimento populacional e o aparecimento de novas rotinas entre os povos.

³⁵⁸ FIGUEROA, Francisco de. Informe de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuitas Amazonas (1660-1684)*, p. 164.

³⁵⁹ *Ibidem*, p.182.

Em meio à situação de fragilidade populacional ocasionada pelas investidas dos europeus durante o contato com os ameríndios, as nações reagiam e utilizavam como estratégia de sobrevivência a integração entre os grupos, uma forma de garantir o fortalecimento das sociedades.

De acordo com o antropólogo Jacques Tournon, a região do Ucayali, antes da presença dos grupos Tupi, era habitada pelos povos de língua Pano, entre eles os Shipibo, os Conibo e os Setebo, porém com a chegada dos povos de língua Tupi-Guarani, como os Cocama, Cocamilla e Omágua, grupos como os Setebo e Shipibo direcionaram-se para os afluentes do Baixo e Médio Ucayali, enquanto que os Conibo estabeleceram-se no Alto Ucayali³⁶⁰.

Após a presença dos conquistadores e missionários no referido local, entre os séculos XVI e XVIII, as nações Tupi foram afetadas pelas epidemias e tiveram parte de sua população dizimada. Em consequência da fragilidade do grupo, restabeleceram as relações com os povos de língua Pano³⁶¹. Segundo Jacques Tournon, o empenho da atuação militar e missionária no Ucayali em agrupar as populações indígenas em *pueblos* e reduções contribuiu consideravelmente para o aumento das epidemias entre esses povos, resultando em altas taxas de mortalidade entre os indígenas³⁶².

No âmbito particular da atividade missionária na região da várzea, o agrupamento populacional dos indígenas nas reduções foi utilizado como recurso eficaz para facilitar o trabalho dos religiosos, haja vista que, conforme

³⁶⁰ Cf. TOURNON, Jacques. La merma mágica. Vida y historia de los Shipibo-Conibo del Ucayali. Lima: CAAAP, 2002. In: VILLAR, Diego. *Revista de Antropología*, São Paulo, USP, v. 46, n.1, p. 297, 2003.

³⁶¹ *Ibidem*, p. 297.

³⁶² TOURNON, Jacques. La merma mágica. Vida y historia de los Shipibo-Conibo del Ucayali. Lima: CAAAP, 2002. In: VILLAR, Diego. *Revista de Antropología*, São Paulo, USP, v. 46, n.1, p. 297

Francisco de Figueroa, as nações viviam em grupos distantes entre si e a quantidade de religiosos era insuficiente para atender a demanda populacional da região, sendo essa uma das dificuldades encontradas pelos religiosos no projeto missionário³⁶³

Segundo Francisco de Figueroa, as nações mantinham-se distantes como forma de se proteger do ataque de grupos inimigos³⁶⁴ e, também, de acordo com a narrativa de José Chantre Y Herrera por associarem a morte ao poder da feitiçaria, o qual poderia ser por povos oriundos de nações diferentes³⁶⁵. Desta forma, as narrativas indicam que os grupos indígenas localizavam-se em lugares de difícil acesso, em quebradas de rios ou de lagoas, por exemplo, como forma de defesa. Isso impunha aos missionários uma árdua tarefa de busca e união de povos, assim relatada por Figueroa:

(...) con que ay la mesma dificultad para irlos á buscar y hablar en órden al Santo Evangelio, siendo necessario andar tal vez veinte ó treinta dias navegando, bajando por um rio y subiendo por otros, y algunos por tierra, para encontrar con la nacion que se busca³⁶⁶.

Manuel Rodríguez, em sua obra apresenta uma descrição detalhada sobre a disposição das nações na geografia da região e também sobre as condições físicas da localização dos povos:

(...) que assí como ellos están distantes unas de otras sus familias y aun los indios de una misma nación, viven retirados unos de otros, sin comercio entre

³⁶³ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuítas Amazonas (1660-1684)*, p. 247.

³⁶⁴ Ibidem, p. 247.

³⁶⁵ HERRERA, José Chantre Y *Historia de las misiones de la Compañia de Jesús en el Marañon Español (1637-1767)*, p.142.

³⁶⁶ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará o Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuítas Amazonas (1660-1684)*, p. 247.

si ni apetecer lo sociable, como racionales. (...) Los caminos son árdus desde las riberas de los ríos a lo interior de la tierra, donde tienen sus madrigueras; en partes es pantanosas y llena de ciénagas la tierra, en otras cerradas de çarçales y espinos, de los cuales usan hazer unos valados, que es la defensa para que no lleguen a sus casas a dañales³⁶⁷.

Em vista das dificuldades apresentadas, podemos inferir que os missionários valiam-se do recurso da redução não somente como uma via para agregar populações, mas porque permitiam que um padre assumisse a organização dos povos, bem como a rotina do seu cotidiano e, ainda, verificasse os possíveis resultados da atuação missionária entre os índios³⁶⁸. Ainda convém considerar que algumas reduções, articuladas com segmentos da sociedade ocidental, prestavam serviços tanto aos religiosos quanto para as autoridades oficiais, como no caso da redução *La Limpia Concepcion de Xeberos* segundo relato de José Chantre Y Herrera:

Siempre miraron los misioneros este pueblo de la Concepción con mucho cariño por ser uno de los principales y mas útiles al común de la misión, así por la docilidad que descubrió la gente xevera ya cultivada, como por mucho número de índios de trabajo. Era recurso de los gobernadores y de los superiores en las entradas á tierras de gentiles y en los descubrimientos y pacificación de gentes nuevas. Para recoger los fugitivos y castigar á los alzados, siempre se contaba con xeveros (...)³⁶⁹

As reduções eram compostas por povos de diferentes nações e por um grande contingente populacional, haja vista que para os missionários devido à escassez de religiosos, quanto maior o número de pessoas nas reduções mais funcional seria o trabalho feito entre os povos. Vale lembrar que os missionários recrutavam o auxílio dos índios para o exercício da catequese. Sobre essa questão, Manuel Rodríguez descreveu que:

³⁶⁷ RODRÍGUEZ, Manuel. *El descubrimiento del Marañon*, p. 270.

³⁶⁸ HERRERA, José Chantre Y *Historia de las misiones de la Compañia de Jesús en el Marañon Español (1637-1767)*, p.141.

³⁶⁹ *Ibidem*, p.143.

Solo se manifestaron los efectos de causas tan activas hallando los misioneros que entraron en año de cincuenta y uno fundados tres pueblos numerosos y, como ciudad grande, la de Borja, aviendo agregado a ella muchas familias (...)³⁷⁰.

Nesse universo, as reduções ao longo da história do contato apresentavam-se assim constituídas:

Composição das reduções

REDUÇÃO	NAÇÕES	COMPOSIÇÃO LINGÜÍSTICA	FONTE
La Limpia Concepcion de Xeberos	Xebero, Pandabeque, Cocamilla, Ataguaque e Cutinana	Tupi-guarani, Cahuapana e	

A depopulação ocasionada entre os povos pelas epidemias foi relatada por Figueroa, que assim a descreve: *Lo que más dano les há hecho han sido las pestes que han padecido*³⁷². Deste modo, o autor aponta em sua narrativa que as nações Roamayna e Zapa contavam entre nove e dez mil pessoas mas que após as epidemias, provavelmente a de sarampo, no ano de 1660³⁷³, a população destas nações foi calculada em aproximadamente um mil e quinhentas pessoas³⁷⁴. Ademais, os relatos dos missionários empenhados em batizar a população acometidas por doenças são indicativos da abundância dos surtos epidêmicos nos *pueblos* e reduções³⁷⁵.

Nesse contexto, convém ressaltar que as epidemias não surgiram com a formação das reduções; esses espaços favoreceram a sua proliferação, devido ao contingente populacional, às precárias condições de higiene e, ainda, em virtude das mudanças de hábito a que os índios foram submetidos. Todavia, os povos indígenas foram acometidos por patologias epidêmicas desde os contatos iniciais com os europeus.

No caso dos Cocama do Ucayali, segundo a descrição feita por Juan de Salinas, em 1557, a nação organizava-se em habitações compostas entre 200 a 400 casas³⁷⁶, com uma população em torno de 20.000 habitantes³⁷⁷. Em seguida, Gaspar de Cugia, em 1644, estimou a população entre 10.000 e

³⁷² Ibidem, p. 232.

³⁷³ Ibidem, p. 232.

³⁷⁴ Ibidem, p. 233.

³⁷⁵ FIGUEROA, Francisco de. Informe de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuitas Amazonas (1660-1684)*, p. 296-299. O informe de Francisco de Figueroa menciona as diversas patologias que acometiam as pessoas em Maynas com as respectivas faixas etárias em que ocorriam, deste modo, morriam devido às epidemias, majoritariamente idosos e crianças.

³⁷⁶ SALINAS, Juan de. Descubrimientos, conquistas y poblaciones de Juan de Salinas Loyola. In: ESPADA, Jimenez de La. *Relaciones geográficas de Indias - Peru*, p. 207.

³⁷⁷ SAABEDRA, Cristóbal de. Relacion de entrada que hizo el gobernador D. Diego Vaca de Veja (...) del dicho rio Marañon por el mes de septiembre de 1619. Ibidem, p.245.

12.000 pessoas. Naquele período, o missionário contou 150 casas em três *pueblos*, sendo visitadas 80, 40 e 30 casas respectivamente³⁷⁸.

Esses dados revelam uma diminuição de aproximadamente 50% no número de habitantes em razão das epidemias de varíola³⁷⁹ que passaram a assolar periodicamente os povos, a partir do contato com o europeu.

EPIDEMIAS NO PERÍODO DE 1557 E 1680

Ano	Tipo	Região	Efeitos	Fonte
1557-1644	?*	Ucayali	• Morte de aproximadamente 50% dos Cocama	Francisco de Figueroa, p. 211
1652	Varíola	Ucayali	• Morte de aproximadamente 80% dos Cocama • Migração em torno de 400 Cocama para Huallaga	Francisco de Figueroa, p. 211 Anthony Stock, p. 58
1655	Varíola	Huallaga	• Fuga de parte dos Cocama e Cocamilla** para La Gran Cocama	Francisco de Figueroa, p. 197
1659-1660	Varíola	Ucayali	• Morte de 30% dos Cocama e saída de Tomás Maxano para Huallaga	Francisco de Figueroa, p. 211 José Chantre Y Herrera, p. 212
1680	Varíola	Huallaga	• Fuga de parte dos Cocama de Ucayali** para a povoação dos Omáguas	José Chantre Y Herrera, p. 275

* Os documentos pesquisados não mencionam qual epidemia ocorreu no período referido. Anthony Stock, supõe ter sido gripe. Cf. Stock, Anthony, p. 41.

** Não há dados quantitativos nas fontes sobre o número de pessoas que fugiram em decorrência das epidemias.

Posteriormente, Bartolomé Peres, em 1652, constatou no Ucayali um número menor de habitantes, reduzidos de três para um único *pueblo*, composto por 300 a 400 índios armados³⁸⁰, perfazendo nas estimativas de

³⁷⁸ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Paráó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuitas Amazonas (1660-1684)*, p. 211.

³⁷⁹ As fontes analisadas para esta pesquisa apontam, com unanimidade, como sendo de varíola o surto epidêmico daquele período. Conforme tabela elaborada a partir dos documentos analisados, não ocorreram outros tipos de epidemia entre os Cocama.

³⁸⁰ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones del Marañon, Gran Pará óRio de las Amazonas(1661). In: FIGUEROA, Francisco de, ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuitas Amazonas (1660-1684)*, p. 211.

Waltrand Grohs, um total de 1.600 a 2.000 pessoas³⁸¹. Dessas, 100 famílias migraram para o Huallaga³⁸². Segundo base de cálculos de Anthony Stoch, o referido grupo estava em torno de aproximadamente 400 pessoas³⁸³. No entanto, nesse mesmo período, o autor aproxima a nação entre 1.000 e 1.500 pessoas, valor relativamente aproximado daquele apresentado por Grohs.

Segundo consta no informe de Francisco de Figueroa, no ano de 1657 a nação Cocama, contatada por Thomás Maxano, tinha, segundo o religioso, um número ainda menor de habitantes, comparado aos dados anteriores. O missionário os localizou organizados em trinta e três casas no *pueblo*, com algumas habitações fora dele³⁸⁴. Convém evidenciar que o referido informe não menciona dados sobre o número de pessoas e tampouco de habitações que situavam-se fora do *pueblo*. Porém Anthony Stock estima que de 12 a 14 casas dispersavam-se em torno do *pueblo*³⁸⁵, calculando que a população que naquele período ocupava aproximadamente 46 casas, com 40 indivíduos em cada uma, perfazia um total de um mil, oitocentas e quarenta pessoas³⁸⁶.

Utilizando o informe de Figueroa que aponta entre os Cocama um decréscimo populacional no momento da chegada de Thomás Maxano³⁸⁷, considerei como base para o cálculo trinta e três casas, habitadas, cada uma,

³⁸¹ GROHS, Waltrand. *Los índios del alto Amazonas del siglo XVI al XVIII: poblaciones y migraciones en la antigua provincia de Maynas*, p. 48.

³⁸² *Ibidem*, p. 48.

³⁸³ Conforme estimativa apresentada por Anthony Stocks In: STOCKS, Anthony Wayne. *Los natives invisibles: notas sobre la historia y realidad actual de los Cocamilla del rio Huallaga*, p. 58.

³⁸⁴ FIGUEROA, Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuitas Amazonas (1660-1684)*, p. 211.

³⁸⁵ Anthony Stocks utilizou como referência para os dados apresentados em sua obra a edição de 1904 do informe de Francisco de Figueroa, enquanto esta dissertação utiliza-se da edição de 1986 do mesmo informe.

³⁸⁶ STOCKS, Anthony Wayne. *Los natives invisibles: notas sobre la historia y realidad actual de los Cocamilla del rio Huallaga*, p. 64, 68.

³⁸⁷ FIGUEROA, Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuitas Amazonas (1660-1684)*, p.211.

por cerca de quarenta pessoas, em virtude das habitações dos povos Tupi se organizarem em torno dessa quantidade de pessoas³⁸⁸. Desta forma, a população Cocama naquele período contava aproximadamente 1.300 pessoas.

LOCALIZAÇÃO E DEMOGRAFIA DOS COCAMA NO UCAYALI

Fonte	Ano do contato	Localização	Demografia	Autor da informação	Documento	Ano do Documento
Jimenez de La Espada	1557	Ucayali	20.000 pessoas	Cristóbal de Saabedra	Relaciones Geográficas de Índias - Peru – Tomo III, p. 245	1619
Francisco de Figueroa	1644	Ucayali	10.000 a 12.000 pessoas	Gaspar de Cugia	Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará o Rio de las Amazonas, p. 211	1661
Waltrand Grohs	1652	Ucayali	1.600 a 2.000 pessoas	Bartolomé Peres	Los índios del alto Amazonas del siglo XVI al XVIII. Poblaciones y migraciones en la antigua provincia de Maynas, p. 48	1974
Francisco de Figueroa	1657	Ucayali	1.300 pessoas	Thomás Maxano	Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará o Rio de las Amazonas, p. 211	1661

No ano de 1657 os Cocama localizados em Ucayali não foram mais recenseados em virtude de permanecerem sem missionário na região. Nesse contexto, o *locus* da atuação missionária e indígena passou a ser a região do Huallaga, a qual, desde 1649, esteve sob influência do padre Bartolomé Peres e, posteriormente, por volta de 1651, passou a ter atuação missionária permanente, com Raimundo de Santa Cruz, que conviveu entre a nação por aproximadamente oito anos. Ainda convém considerar que parte da população Cocama migrou do Ucayali para a referida região.

No universo demográfico, a região do rio Huallaga, habitada por parte da população Cocama denominada Cocamilla, contava com um número menor de habitantes, comparada à região do Ucayali. Isto ocorreu desde o processo

³⁸⁸ ABAURRE, Juan Carlos O. *Mito y chamanismo: el mito da tierra sin mal en los Tupi-Cocama de la*

migratório daquela nação, por volta de 1619 – conforme já mencionamos no capítulo anterior, 5.000 índios deixaram a região do Ucayali e fixaram-se no baixo Huallaga.

Nesse contexto, até o ano de 1644, momento em que foram contatados os Cocama no Ucayali, não há referência demográfica sobre os Cocamilla no Huallaga. Porém, a partir da referida data, Anthony Stock, com base no informe de Francisco de Figueroa³⁸⁹, aponta como estimativa populacional para a nação 2.000 pessoas³⁹⁰. Ainda nessa perspectiva, o autor indica uma possível queda populacional entre a nação em decorrência de patologias.

Segundo o informe de Figueroa, com a chegada de Padre Raimundo de Santa Cruz, a população em Huallaga no ano de 1651 estava em torno de 600 pessoas³⁹¹, incluindo parte da nação Cocama que migrou do Ucayali³⁹². Posteriormente, em 1655 uma nova queda na ocupação demográfica acometeu a região, devido a conflitos étnicos que resultaram na fuga de parte da população para La Gran Cocama e ao surto de varíola que atingiu esta região e suas imediações³⁹³. Por volta de 1659, quando Thomás Maxano iniciou sua

Amazonia Peruana, p.188.

³⁸⁹ Conforme já mencionamos, o informe de Figueroa citado por Anthony Stock é do da edição de 1904.

³⁹⁰ STOCKS, Anthony Wayne. *Los natives invisibles*: notas sobre la história y realidad actual de los CocamilTJ /R14 12 Tf 0.99941 0 0537(n)-6.33537(y)5.71.

571(-)-0.146571(-)-06 nn (3285617(-).146571(-)-0.9

atividade missionária entre a nação do Huallaga, esta compunha-se de aproximadamente cem pessoas³⁹⁴.

LOCALIZAÇÃO E DEMOGRAFIA DOS COCAMILLA E DEMAIS NAÇÕES AGREGADAS

Fonte	Ano do contato	Localização	Demografia	Nações	Autor da informação	Documento	Ano do Documento
Francisco de Figueroa	1644	Huallaga	2.000	Cocamilla	Antony Stock	Los nativos invisibles p. 40	1904
Francisco de Figueroa	1651-1652	Huallaga	600	Cocamilla e Cocama	Raimundo Cruz	Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará o Rio de las Amazonas, p. 195	1661
Francisco de Figueroa	1659	Huallaga	100	Cocamilla e Cocama	Thomás Maxano	Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará o Rio de las Amazonas, p. 198	1661
Pablo Maroni	1670	Huallaga	1.600	Cocama, Cocamilla, Chepeo, Panoe Gytipos	Lorenzo Lucero	Notícias autenticas del famoso rio Marañon, p. 222	1738
Manuel Rodríguez						El descubrimiento del Marañon, p. 530	1684
Pablo Maroni	1680	Huallaga	1.072	Cocamilla, Maparina, Cocama, Pano e Chepeo	Lorenzo Lucero	Notícias autenticas del famoso rio Marañon, p. 226	1738

No entanto, convém ressaltar que a região do Huallaga no período compreendido entre 1662 e 1669, foi cenário não mais de epidemias, mas de constantes tensões étnicas, conforme mencionamos anteriormente. Concomitantemente aos conflitos, a região registrou considerável crescimento populacional, já que povos oriundos de outras regiões migraram para o local

³⁹⁴ Ibidem, p.198.

junto com o missionário Lorenzo Lucero, que entre 1669 e 1670 deu início ao *pueblo* Santiago de La Laguna³⁹⁵.

Assim, segundo a narrativa de Chantre Y Herrera, em torno de 1666 parte dos Cocama que estavam em Ucayali estabeleceram-se no Huallaga, além de povos falantes da língua Pano, como os Chepeo, Panos e Gitipos³⁹⁶, que entre 1667 e 1669 também se fixaram no local³⁹⁷. Em seguida, em 1670, padre Lorenzo Lucero fundou a redução Nueva Cartagena de Santiago de La Laguna, com uma população em torno de 1.600 pessoas³⁹⁸. Segundo Anthony Stock, a quantidade de cocamas³⁹⁹ entre essa população não foi especificada.

Em 1680 Lorenzo Lucero tinha a seu cargo as reduções de Santa Maria de Ucayali, Santiago de Xitipos e Chepeo Santa Maria de Huallaga, San José de Maparinas, San Ignacio de Mayorunas, San Estanislao de Otanavis, San Lorenzo de Tibilos, San Xavier de Chamicuros e San Antonio Abal de Aguanos⁴⁰⁰.

Em relação aos dados quantitativos apresentados, convém considerar que as referências sobre quantidade de indivíduos das populações mencionadas nas crônicas missionárias e nas demais bibliografias informativas vinculadas àqueles documentos trazem informações muitas vezes imprecisas; em decorrência disso, os resultados numéricos variam de uma fonte

³⁹⁵ STOCKS, Anthony Wayne. *Los natives invisibles: notas sobre la historia y realidad actual de los Cocamilla del rio Huallaga*, p. 66.

³⁹⁶ Segundo Anthony Stocks, esses povos atualmente correspondem aos Shipibo, Setebe e Conibo. *Ibidem*, p. 66.

³⁹⁷ HERRERA, José Chantre Y. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañon Español (1637-1767)*, p. 250-251.

³⁹⁸ MARONI, Pablo. *Noticias auténticas del famoso Rio Marañon (1738)*, p. 222.

RODRÍGUEZ, Manuel. *El descubrimiento del Marañon*, p. 530.

³⁹⁹ STOCKS, Anthony Wayne. *Los natives invisibles: notas sobre la historia y realidad actual de los Cocamilla del rio Huallaga*, p. 67.

informativa para outra. Nesse sentido, procuramos fazer uma demonstração aproximada da movimentação demográfica dos povos, em particular dos Cocama, na dinâmica do contato.

Podemos considerar que um dos aspectos em evidência, em relação ao contato, foi a queda demográfica dos povos indígenas em decorrência das epidemias.

Sobre essa questão, John Monteiro ressalta a aproximação entre índios e europeus, negativa para os indígenas, pois trouxe prejuízos étnicos, culturais e sociais devido ao impacto cultural que sofreram e também ao desequilíbrio interno a que foram submetidas estas sociedades, uma vez que já possuíam uma lógica que regia a esfera do tempo-espaço, além de um sistema de organização genuína, anteriormente ao encontro⁴⁰¹.

No que tange ao prejuízo demográfico no universo dos nativos, Manuela Carneiro da Cunha considera que, além das epidemias advindas do contato, a utilização da mão-de-obra indígena também contribuiu para seu extermínio. Os recursos empregados por missionários e colonos, por meio dos aldeamentos e

que a emergência cultural do capitalismo mercantilista e sua instalação no contexto dos nativos foi contribuição eficaz ao que se pode denominar de catástrofe populacional⁴⁰³.

Ainda, convém ressaltar que as epidemias passaram a atuar no universo religioso dos ameríndios, uma vez que no imaginário desses povos as doenças estavam associadas a um poder sobrenatural que vencia as possibilidades humanas de sua superação. Nas palavras de Padre Lorenzo Lucero: *Cuando muere alguno de enfermedad, dicen lo hechizaron, porque entre éstos la muerte no es natural sino casual, causada de maleficio de outro á quien ellos tienen por mohan*⁴⁰⁴. Deste modo, segundo Lúcia Helena Vitalli Rangel, o elemento incontrollável das mortes causadas pelas epidemias e doenças era associado pelos indígenas à práticas de feitiçaria⁴⁰⁵.

Nesse sentido, as diversas manifestações de enfermidade ou morte que ocorriam entre as nações eram desvinculadas de uma possibilidade natural, e estreitamente articuladas associadas à ação dos líderes espirituais, no caso, os feiticeiros denominados *Mohán*⁴⁰⁶, ou à própria população indígena. Em relação à disseminação das epidemias entre os povos, eles consideravam como “agentes epidêmicos” os feitiços que, acreditavam, conforme Figueroa,

⁴⁰³ CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (org.). *História dos índios no Brasil*, p.12-13.

⁴⁰⁴

eram enviados através de sopros ou de flechas àqueles sobre os quais se desejava projetar malefícios⁴⁰⁷.

Francisco de Figueroa, ao narrar sobre a projeção dos feitiços associados às patologias, aponta para essa prática como elemento subordinado à atuação do demônio no contexto dos índios,:

Esta persuasion es muy general y propria traça del demonio, por tenerlos siempre en continuos aborrecimientos y benganças que della se originan, tratando de matar al que juzgan que hechizó ó maldixo al hijo ó allegado que se les murió, y de hecho hacen lastimosas matanças en ellos, sin tener culpa ninguna, ni aver usado tales maldiciones y malefícios⁴⁰⁸.

Assim podemos constatar que na perspectiva do missionário a vingança e as guerras eram fatores que deveriam ser erradicados do contexto dos indígenas. No entanto, a projeção da feitiçaria como fator responsável pelas mortes e doenças no cotidiano das nações intermediava o universo das relações sociais entre os ameríndios na medida que fomentava a vingança, elemento que, segundo Eduardo Viveiros de Castro, era responsável por produzir a memória identitária e, como consequência, o vínculo com a ancestralidade. Nas palavras do autor:

A vingança não era assim um simples fruto do temperamento agressivo dos índios, de sua incapacidade quase patológica de esquecer ou perdoar as ofensas passadas; ao contrário, ela era justamente a instituição que produzia a memória. Memória, por sua vez, que não era outra coisa que essa relação ao inimigo (...)⁴⁰⁹.

⁴⁰⁷ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuítas Amazonas (1660-1684)*, p. 280.

⁴⁰⁸ Ibidem, p. 280.

⁴⁰⁹ CASTRO, Eduardo Viveiros de. *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem e outros ensaios*, p. 234.

Nesse contexto, considerando que as epidemias para os indígenas estavam associadas às práticas de feitiçaria e estas vinculadas à produção de guerras para a constituição da vingança, podemos inferir que não apenas as doenças mas as suas conseqüências, como, no caso, o provável aumento no ritmo das guerras, também tenham contribuído para a diminuição populacional dos cocamas.

Ainda em relação à projeção das mortes e enfermidades, os *Mohán* assumiam maior responsabilidade nesse processo, uma vez que, de acordo com o informe de Figueroa, faziam a conexão com o mundo sobrenatural, exercendo adivinhações sobre feitiços ou profecias relacionadas às guerras e outras questões do cotidiano, que eram desvendadas por meio de transe, de sonhos e da comunicação que estabeleciam com animais e aves, além dos procedimentos para a cura das doenças⁴¹⁰.

Entretanto, segundo Figueroa, os cocamas atribuíam uma função ambígua aos líderes espirituais pois, na medida que inspiravam a possibilidade de cura e bem-estar, também proliferavam as pestes e outros males⁴¹¹. Sobre essa questão, Juan Carlos Abaurre considera que os cocamas faziam distinção entre os feiticeiros bons e os maus, resultando na diferenciação entre bruxos e xamãs. Desta diferenciação surgiu o conceito de *Gran Hombre – Ipurakari –* atribuído pelos cocamas ao xamã e não ao bruxo⁴¹².

⁴¹⁰ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuitas Amazonas (1660-1684)*, p. 281.

⁴¹¹ Ibidem, p. 280.

⁴¹² ABAURRE, Juan Carlos O. *Mito y chamanismo: el mito de la tierra sin mal en los Tupi-Cocama de la Amazonía peruana*, p. 213-214.

O termo *Gran Hombre – Ipurakari* significa: guerreiro que defende os limites étnicos e éticos da sociedade Cocama. Cf. RIVAS. Apud. ABAURRE, Juan Carlos O. Idem, p. 214.

Como forma de superar as enfermidades, os xamãs empregavam práticas de cura que admitiam a observação do doente para diagnosticar a espécie da doença e o melhor procedimento a ser administrado, além do uso das ervas, da aplicação das técnicas de sopro e sucção, para extrair o feitiço, das cerimônias nas quais se entonavam cantos e palavras, dos rituais para invocação dos espíritos e de uma rigorosa dieta, quando necessário⁴¹³.

No que tange ao fenômeno da morte, para os cocamas era concebido em duas perspectivas, conforme explicou Figueroa: *uno es total y de una vez, como ellos dicen, y es la muerte verdadera que todos passamos. El outro es no totalmente, y es qualquiera enfermedad grave*⁴¹⁴. Desta forma, Juan Carlos Abaurre menciona em sua obra que a nação realizava rituais específicos para as formas distintas de morte, que eram denominadas *muerte aparente* e *muerte definitiva*⁴¹⁵.

A título de informação, segundo Abaurre, para o ritual da *muerte aparente*, na qual os indígenas acreditavam que a alma, ao vagar em torno dos espíritos, tinha possibilidade de retornar ao corpo, era proibido chorar durante o rito, porque o choro poderia impedir a reanimação do morto, já para o ritual da *muerte definitiva*, a qual implicava na morte física e permanente, o morto era enterrado com seus objetos e posteriormente seus ossos eram retirados da

⁴¹³ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuítas Amazonas (1660-1684)*, p. 283-285.

ABAURRE, Juan Carlos O. *Mito y chamanismo: el mito de la tierra sin mal em los Tupi-Cocama de la Amazonía peruana*, p. 217.

⁴¹⁴ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuítas Amazonas (1660-1684)*, p. 284.

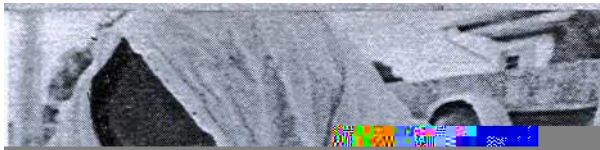
⁴¹⁵ ABAURRE, Juan Carlos O. *Mito y chamanismo: el mito de la tierra sin mal em los Tupi-Cocama de la Amazonía peruana*, p. 190.

urna durante um ritual que permitia o choro, o canto e as danças, para em seguida ser novamente enterrado⁴¹⁶.

À luz das informações acerca da cosmovisão dos Cocama sobre as patologias e a morte, podemos considerar que as manifestações ritualísticas em torno desses fenômenos cumpriam uma função social naquele contexto, não somente porque atuavam na manutenção da memória ancestral procedente das vinganças e das guerras, conforme já mencionamos, mas por desvelar, naquele universo, diferentes segmentos sociais, entre eles as lideranças espirituais, políticas e os guerreiros. Esses agentes sociais cumpriam tarefas específicas dentro do contexto indígena e, desta forma, assumiam o controle e a manutenção da sociedade.

No entanto, mediante o quadro da queda populacional e da repressão dirigida aos Cocama, o contexto sociocultural dessa população foi atingido, culminando na fragilidade do grupo frente aos aspectos religiosos, econômicos e sociais. Essa situação produziu, tanto nos indígenas como nos missionários, uma mudança de atitude frente às relações de contato, materializada com a reimplantação do sistema de reduções, com Padre Lorenzo Lucero.

⁴¹⁶ ABAURRE, Juan Carlos O. *Mito y chamanismo: el mito de la tierra sin mal em los Tupi-Cocama de la Amazónia peruana*, p. 190.



Mulher Cocama. In: Jaime Regan. Hacia la tierra sin mal. Estúdios de la religion del pueblo en la Amazonia.

CAPÍTULO III - DOS SELVAGENS COCAMAS AOS COCAMAS DAS MISSÕES

En muchos tiene ya oy outra forma la nueva cristiandad, porque Nuestro Señor há sido servido de mirarlos con ojos especiales de piedad.

Lorenzo Lucero, 1680.

3.1 A dinâmica das reduções: novas possibilidades de convivência

Conforme demonstramos no capítulo II, a atuação do missionário Thomás Maxano e do Irmão Domingos Fernandez entre os cocamas suscitou inquietações e conflitos no interior das sociedades indígenas tanto na região do Ucayali como em Huallaga. Ademais, a coligação entre nações amigas e inimigas, o deslocamento geográfico dos povos e, ainda, a dinâmica interna de tensões entre os grupos étnicos foram ações desencadeadas por aquela nação em torno da dinâmica missionária.

Todavia, as investidas dos cocamas contra o missionário Thomás Maxano, que iniciaram no Ucayali, foram transferidas e efetivadas posteriormente na região do Huallaga e, sobretudo, marcaram o início de uma grande rebelião que durou três anos consecutivos⁴¹⁷. Nessa dinâmica, os índios se aliaram com o propósito de se fortalecer e, para tanto, convocaram os demais povos a participar do motim.

Assim, grupos como os chipeos, oriundos do Ucayali e pertencentes ao tronco lingüístico Pano, embora inimigos dos Cocama, do tronco Macro-

⁴¹⁷ RODRÍGUEZ, Manuel. *El descubrimiento del Marañón (1684)*, p.441.

Tupi, e também habitantes do Ucayali, aliaram-se a esta nação. Ainda participaram da rebelião os Maparina⁴¹⁸, amigos dos cocamas e habitantes da região do Huallaga⁴¹⁹.

Em continuidade à ação referida, segmentos sociais que estavam inseridos no universo da cristandade como neófitos ou índios aliados passaram a ser alvo dos cocamas, que procuravam aliciá-los para que estes os acompanhassem nas rebeliões, no caso de seus *parientes, allegados y conocidos que parte con buenas palabras y parte con amenazas*⁴²⁰ foram convidados a abandonar *los pueblos, la religión y los padres*⁴²¹ e compor a rebelião. Também buscaram eliminar daquele contexto neófitos que optaram pelas reduções, hostilizando-os com ameaças por índios rebelados e armados que circulavam pelo Marañón e Huallaga.⁴²²

Nessa dinâmica das coligações nota-se que havia conflitos internos entre sociedades de uma mesma procedência étnica, haja vista que, conforme Manuel Rodriguez, os Cocama do Ucayali, por serem parentes dos Cocamilla⁴²³, exigiam a participação daqueles no embate contra o missionário Thomás Maxano e demais agentes da colonização e cristandade. Contudo, os

⁴¹⁸ Atualmente este grupo étnico não possui classificação quanto ao tronco lingüístico. Porém Francisco de Figueroa, em seu informe indicou a proximidade lingüística com povos Aguano e Cutinana. Estes últimos povos classificam-se na língua Cahuapana. Sobre as aproximações lingüísticas em Maynas no século XVII, ver: FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañón, Gran Pará ó rio de las Amazonas, (1661). In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas*, p. 253. Para informações sobre a classificação lingüística atual dos povos: OSSIO, Juan M. *Los indios del Peru: el pluralismo cultural peruano em siglo XX*, p.246.

⁴¹⁹ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de la misiones de el Marañón, Gran Pará ó rio de las Amazonas,(1661). In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristóbal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas* p.219, 211.

⁴²⁰ HERRERA, José Chantre Y. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español*, p.226.

⁴²¹ Ibidem, p.226.

⁴²² Ibidem, p.226.

⁴²³ Os Cocamillas eram denominados também por guallagas, segundo consta no informe de Padre Manuel Rodriguez. RODRÍGUEZ, Manuel. *El descubrimiento del Marañón*,p.441.

cocamas agiam com persuasão, para atrai-los como seus aliados ao motim, embora também atacando ou capturando aqueles que se negavam a articular com a nação⁴²⁴.

A partir da mobilização indígena que resultou na morte de Francisco de Figueroa, as revoltas se intensificaram, posto que a armada dos Cocama dirigiu-se então para a redução dos Jeberos com o propósito de atacar toda a população local e a redução⁴²⁵

*perdón á los demas que arrepentidos de su temeridad volviesen á los pueblos*⁴²⁸.

Assim, era necessário por um lado conter o movimento das insurreições, que na perspectiva das autoridades chegaram ao ápice com a morte de Figueroa, e, por outro lado, recuperar índios para as reduções. Com esses propósitos, a aplicação do terror e do perdão pelos agentes da colonização e da cristandade foi uma estratégia utilizada tanto para viabilizar o controle das rebeliões como para reconduzir parte da população aos *pueblos*, tendo em vista que atemorizados pelos castigos, os povos retornariam “voluntariamente” às reduções.

A utilização do castigo e do perdão, além de obrigar os indígenas a retornar às reduções, também dividiu as nações entre índios considerados amigos pelos missionários e oficiais, pois que retornavam aos *pueblos*, e inimigos – aqueles que resistiam e fugiam –, estabelecendo com isso um jogo de alianças e conflitos entre as nações, conforme aponta Fernando Torres-Londoño:

(...) a expansão espanhola em direção ao Marañón teve por base um jogo de alianças com 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 prédica que alimentava o perdão, sob a perspectiva da sujeição⁴²⁹.

Na perspectiva missionária, a administração dos castigos pelos espanhóis contribuía positivamente não apenas para facilitar a aproximação

⁴²⁷ Ibidem, p.438.

⁴²⁸ HERRERA, José Chantre Y. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español (1637-1767)*, p.234.

dos religiosos junto aos indígenas, mas para que desta forma pudessem atuar como seus protetores. Sobre essa questão, Fernando Londoño ressalta que:

(...) se por um lado, os missionários souberam aproveitar a aproximação gerada pelo medo, fruto do terror da ação dos espanhóis, se apresentando 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 benfeitores⁴³⁰.

Com a aplicação do perdão aos indígenas, os missionários se colocavam em contraposição aos espanhóis, construindo entre os índios o modelo de proteção e amparo⁴³¹ que inspirava entre as populações segurança contra castigos e investidas dos agentes colonizadores. Com essa finalidade, *padre Lorenzo Lucero enmedio de los castigos que quiso ejecutar la Justicia con los que habian muerto al P. Figueroa, supo de tal manera ganarse las voluntades de aquellos bárbaros (...)*⁴³² e, para garantir a conquista entre os povos podemos supor que o missionário cativou a amizade entre os índios, fornecendo-lhes ferramentas e estabelecendo um universo de alianças e negociações que motivaram as nações a seguir para junto do padre, haja vista a situação fragilizada na qual encontravam-se em decorrência dos castigos, mortes e da conseqüente queda populacional a que foram submetidos.

Nesse cenário, torna-se evidente que Lucero assumiu uma postura contrária àquela dos colonizadores e de Thomás Maxano, assim, posicionou-se não como repressor dos ameríndios, mas como um mediador nas situações do

⁴²⁹ LONDOÑO, Fernando Torres. *Contatos e missões dos jesuítas com os Jeberos e Cocamas no século XVII, através das fontes missionárias*. In: Simpósio Internacional sobre religiões, religiosidades e cultura II, 2006, Dourados UFGD/UFMS, p.11.

⁴³⁰ LONDOÑO, Fernando Torres. *Contatos e missões dos jesuítas com os Jeberos e Cocamas no século XVII, através das fontes missionárias*. In: Simpósio Internacional sobre religiões, religiosidades e cultura II, 2006, Dourados UFGD/UFMS, p.11.

⁴³¹ Cf. LONDOÑO, Fernando Torres. *Ibidem*, p.12.

cotidiano e também nas práticas religiosas, postura que permitiu ao padre não somente atrair os povos à sua presença mas sobretudo deslocá-los do seu *locus* geográfico originalmente situado no Ucayali e, posteriormente, transferido para o Huallaga.

Convém considerar que a atuação de Lorenzo Lucero⁴³³ entre os indígenas deu início a uma nova fase no universo das reduções, marcada pela ampliação e reconstituição dos povos e alicerçada nas alianças e negociações. Esses fatores alteraram as relações de convivência entre índios e missionários e criaram novas experiências de contato.

Desta forma, as novas experiências de contato tiveram influência direta entre os índios, uma vez que, ora como amigos, ora como inimigos, passaram a compartilhar o mesmo espaço geográfico. Essas experiências também atingiram as relações dos indígenas com os missionários na medida em que os índios inseriram em suas práticas elementos da cristandade, e ainda influenciaram as relações dos missionários para com os indígenas por meio do perdão e das concessões que foram negociadas aos índios. Todos esses elementos conduziram ambas as culturas – ameríndia e a européia – à

⁴³² MARONI, Pablo. *Noticias autenticas del famoso rio Marañón*, p.222.

⁴³³ Padre Lorenzo Lucero nasceu em 10 de Agosto de 1635 na cidade de Pasto na Colômbia. Ingressou na Companhia de Jesus em 1653 e chegou em Maynas em 1663 e acompanhou a expedição contra os Cocama em 1669. Foi superior das missões no período de 1669 e 1688 e explorou os rios Huallaga, Ucayali e regiões do Amazonas habitadas pelos Omáguas. Posteriormente deixou a região de Maynas para atuar como Reitor nos colégios de Cuenca e Popayan, regressando às missões de Maynas entre 1695 e 1696 como visitador. Faleceu em Quito em 1714. Segundo informações extraídas em: JOUANEN, José. Apud. FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristobal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*, p.22.

reinvenção de um novo espaço social, configurado pela construção da redução de Nueva Cartagena de Santiago de La Laguna, no ano de 1670⁴³⁴.

Com relação ao aspecto físico da redução, sua organização espacial e dependências, Pablo Maroni apresenta em sua narrativa a seguinte composição desses elementos, enfatizando com detalhes o local:

Los cuatros Barrios en que está repartida la gente forman una media luna con una plaza muy extendida de por médio, en cuya cabecera está la iglesia, bien capaz, á tres naves, sirviendo de columnas unos maderos gruesos bien labrados. Las paredes son de taipa muy firme, con la portada y presbiterio pintados con aseó. A un lado de la iglesia está la casa del Padre, tambien de tapias, con sus aposentos altos y mirador divertido, que goza de la vista de la laguna y mucha parte del pueblo (...)⁴³⁵.

A composição espacial da redução sinaliza o controle assumido pelos missionários em torno do cotidiano dos índios. Essa vigilância pode ser observada em sua estrutura arquitetônica, que comportava a disposição da redução em semicírculo, com uma ampla praça central, envolvida pela igreja e casa do padre, com aposentos e terraço e em posição mais alta comparada às demais edificações, excetuando-se a igreja, fator que permitia ao missionário uma visão total da área, tanto a partir de sua residência como da igreja. Essa estrutura espacial permitia a atuação do padre diante de qualquer situação diferente da rotina vivenciada na redução, retirando dos índios o direito à privacidade, segundo explica Charlotte de Castelnau-L'Estoile: (...) *é no local, no seio da aldeia, que se exerce a verdadeira dominação sobre os índios. Esta*

⁴³⁴ A redução recebeu a denominação de Santiago, em homenagem ao apóstolo Tiago que no calendário católico é comemorado na data de sua fundação, nas palavras de Lucero: " Em 25 de Julio de 1670 anos, se dió principio á la enseñansa evangélica de los Xitipos y Chepeos que traje de Ucayale, cuya reducción y población se acabo de hacer el dicho dia, mes, año a' la sombra del glorioso apostol Sant-iago (...)" LUCERO, Lorenzo. In: MARONI, Pablo. *Noticias autenticas del famoso rio Marañón*, p.222.

⁴³⁵ MARONI, Pablo. *Noticias autenticas del famoso rio Marañón*, p. 227.

*implica um controle dos corpos e dos espíritos dos índios pelos missionários*⁴³⁶.

Complementando, nas palavras da autora: (...) *Não há intimidade reconhecida ao índio*⁴³⁷.

Quanto às condições topográficas do lugar no qual fundou-se a referida redução, Waltrand Grohs, em sua obra, aponta a seguinte descrição localizada em Maroni:

Sale este rio (Huallaga) derecho al Oeste, de allí forma como un medio circulo hasta la boca de un caño que viene de la Laguna, en cuya orillas está fundado el pueblo de Sant-iago, hoy cabeza de toda mision. Llegamos á la boca deste cano carca de tres de la tarde, pero como estuvo casi del todo seco, subimos como dos cuadras hasta um puesto de tierra que llaman el Baradero, por onde nos encaminamos al Pueblo, distante cerca de media légua⁴³⁸.

Constituída na região do rio Huallaga pelo missionário Lorenzo Lucero, Nueva Cartagena de Santiago de La Laguna, de acordo com as referências de Maroni, foi povoada inicialmente com as nações Cocama e Chepeo estabelecidas originalmente na região do Ucayali, e pelos Cocamilla e Pano – este último grupo denominados como Xitipo que também inseriram-se à ela⁴³⁹. Ademais, uma vez na região do Huallaga, essas nações guiadas por Lucero estabeleceram-se em uma *hermosa laguna*⁴⁴⁰ que provavelmente comparava-se em abundância de recursos naturais ao Ucayali, de modo que os Cocama, Chepeo e Xitipo procedentes daquele local se adequassem rapidamente à mudança do seu espaço físico.

⁴³⁶ CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620*. São Paulo:EDUSC, 2006, p. 142.

⁴³⁷ Ibidem, p. 143.

⁴³⁸ MARONI, Pablo. Noticias autenticas del famoso rio Marañón y misión apostólica de la Compañía de Jesús en los dilatados bosques de dicho rio. In: *Boletín de la sociedad geográfica de Madri*, XXVI-XXXIII Madri. Apud.GROHS, Waltrand. *Los índios del alto Amazonas del siglo XVI al XVII: poblaciones y migraciones en la antigua provincia de Maynas*, p.49.

⁴³⁹ MARONI, Pablo. *Noticias autenticas del famoso rio Marañón (1738)*,p.222.

⁴⁴⁰ Ibidem, p.222.

No entanto, convém ressaltar que, ao longo da trajetória dos missionários nas regiões do Ucayali e do Huallaga é evidente o período de maior permanência dos religiosos na região do Huallaga, totalizando, entre 1649 e 1680, vinte e dois anos de atuação missionária; enquanto que no Ucayali, entre 1644 e 1680, o período de permanência esteve em torno de dois anos e três meses, sendo que, entre 1659 e 1680 esta região permaneceu sem missionários.

Embora as crônicas não façam alusão direta à fixação dos religiosos no Huallaga comparado ao Ucayali, podemos inferir que talvez uma das principais motivações estivesse vinculada às condições climáticas e fluviais, haja vista que, segundo informe de Francisco de Figueroa, o rio Huallaga apresentava volume fluvial menor que o Ucayali, o que explica sua denominação *Guallaga ó Guariaa*, que em língua Mayna quer dizer rio de bacia baixa⁴⁴¹ - não descartamos com isso uma outra possibilidade - das nações do Huallaga serem menos belicosas que as do Ucayali-. Ainda, vale considerar que a região possuía áreas com terras altas, secas, *gozando de buenas brisas y ayres, que si careciera de sancudos*⁴⁴².

Já o rio Ucayali é caracterizado no informe como caudaloso, *y maior que Guallaga*, com terras todas inundáveis, de clima quente e úmido, favorável à proliferação de mosquitos. A fertilidade do solo e abundância de peixes e tartarugas também são destacadas na narrativa, em virtude da boa qualidade e

⁴⁴¹ FIGUEROA, Francisco de. Informe de las misiones de el Marañón, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristobal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*, p.194.

⁴⁴² Ibidem, p.196.

quantidade de recursos disponíveis para alimentação ⁴⁴³, porém esses recursos não foram suficientes para garantir a permanência dos missionários naquela região.

Com respeito aos processos de integração entre as nações ameríndias e de inserção das mesmas nas reduções, esses movimentos podem ser caracterizados como mecanismos de regulação social, utilizados entre os grupos indígenas com o propósito de se fortalecerem demograficamente. No caso particular dos Cocama, essa situação torna-se evidente na medida em que esta nação demonstrou considerável resistência ao longo da história do contato à integrar-se tanto às demais nações da região do Ucayali e do Huallaga como particularmente ao sistema das reduções.

Quanto às expectativas dos missionários com relação ao processo de recuperação das reduções, a possibilidade de reimplantação desse sistema entre as nações provavelmente sinalizaria o empenho dos religiosos em garantir a permanência e manutenção das Missões. Deste modo, segundo a narrativa de Chantre Y Herrera, diante do número insuficiente de missionários para recuperar e atender a grande demanda dos *pueblos*, os religiosos não mediram esforços para concretizar a superação desses limites, uma vez *que extendieron sus cuidados á todas las reducciones, sin perder un palmo de tierra de lo conquistado, antes bien, dando nuevo lustre y firmeza á la cristandad del Marañón* ⁴⁴⁴.

⁴⁴³ Ibidem, p.205.

⁴⁴⁴ HERRERA, José Chantre Y. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español (1637-1767)*, p.264.

Em vista da necessidade das populações indígenas de superar a fragilidade demográfica decorrente de epidemias e da repressão das autoridades oficiais, e frente ao anseio dos missionários em reestabelecer o funcionamento das reduções, ambas culturas elaboraram novas expectativas em torno da implantação das reduções.

Essas expectativas previam, entre diversos fatores, a integração entre as nações, amigas ou inimigas, o deslocamento espacial dos povos oriundos das diferentes regiões e, principalmente a política de negociação dos religiosos com os índios, da qual Lorenzo Lucero em particular era de *la sazon el misionero de más resolucion y experiéncia*⁴⁴⁵. Esse último fator foi o elemento condutor que garantiu não somente a permanência dos indígenas nas reduções, mas também a paz entre as nações, de forma que os missionários pudessem manter o controle sobre as mesmas.

Nesse contexto, por parte dos índios revelam-se sinais que indicam sua disposição em aceitar as condições das missões. Esses indicativos se expressam em diversas situações, entre elas, no movimento das populações que, oriundas do Ucayali, passaram a habitar a região do Huallaga; na aceitação dos missionários pelas nações que decidiram acompanhar Lorenzo Lucero, conforme mencionado em Maroni (...) *aquellos bárbaros que los más dellos, dejando sus tierras, fueron siguiéndole para el rio de Guallaga, en donde (...) fundó una población numerosa, que solo Cocamas y Chipeos (sin contar á los Cocamillas y Panos que fue tambien se agregándole)*⁴⁴⁶; e,

⁴⁴⁵ MARONI, Pablo. *Noticias autenticas del famoso rio Marañón*, p. 222.

⁴⁴⁶ *Ibidem*, p.222.

fundamentalmente, na contribuição dada pelos índios para a construção e manutenção das dependências que compunham as reduções⁴⁴⁷.

Ainda somam-se aos indicativos acima a situação de quietude que se estabeleceu em Huallaga após o referido motim, mesclado ao reconhecimento, por parte da população, dos delitos cometidos, e o arrependimento expresso por algumas nações que retornavam ao *pueblo*. Manuel Rodríguez faz a seguinte descrição desse período:

(...) a otros reduxo con arrepimiento el perdón prometido a los pueblos; y restituidos todos a ellos, se convirtió la guerra en paz y en tranquilidad la tormenta, como sucede en mar la serenidad y aun la calma, no tan apetecida después de la borrasca, se hallaron gustosos los misioneros con lo sossegado de sus reducciones, abibando fervores para su fomento⁴⁴⁸.

Diante desse cenário de estabilidade entre as nações indígenas e os religiosos, torna-se evidente que tal situação não somente demonstrou a aceitação pelos índios do universo das Missões como também possibilitou que as reduções fossem reestruturadas e assistidas por seus respectivos a missionários⁴⁴⁹.

Nesse sentido, a situação de tranquilidade na região, em torno de 1672⁴⁵⁰, favoreceu o início de uma nova organização das reduções, que foram distribuídas aos respectivos responsáveis por Lorenzo Lucero, Superior das

⁴⁴⁷ Ibidem, p.222.

⁴⁴⁸ RODRÍGUEZ, Manuel. *El descubrimiento del Marañón*, p.446.

⁴⁴⁹ Ibidem, p.447.

⁴⁵⁰ Segundo Chantre y Herrera, a partir do ano de 1672 as informações a respeito do funcionamento das Missões entram em completa obscuridade, devido à queima de arquivos que ocorreu em Santiago de La Laguna. No entanto, as referências em torno das reduções datam a partir de 1680. Para informações sobre esse assunto ver: HERRERA, José Chantre Y. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español*, p. 263.

URIARTE, Manuel. *Diário de un misionero en Maynas*. Iquitos: CETA,1986, p.83.

Missões naquele período. Segundo dados em Chantre Y Herrera, nas reduções estabeleceu-se a seguinte organização administrativa:

Na redução dos Oa, um missionário⁴⁵¹ que já conhecia os Abijira, e desta forma, na concepção de Lucero reuniria as duas nações; entre os Gaye, Padre Augustim Hurtado; junto aos Cocama, Cocamilla, Chepeo e Pano, Padre Lorenzo Lucero, que já habitava Santiago de La Laguna; entre os Maynas e demais povos daquele local, Padre Miguel Silva; e junto aos Jebero e demais segmentos populacionais, Padre Francisco Fernandez⁴⁵².

A presença e a participação da população indígena nas atividades sacramentais também conferiam a aprovação dos índios em serem assistidos pelos missionários, haja vista que a doutrina cristã era ministrada e controlada por jovens indígenas que tinham domínio da catequese e bom desempenho nas atividades ministeriais. Deste modo, segundo a narrativa de Chantre Y Herrera, esses jovens assumiam rigorosamente a rotina de reunir as pessoas na igreja para realizar o exercício das orações cristãs, controlando também a freqüência das mesmas e as demais atividades ministeriais:

Porque la doctrina cristiana, que es tarea ordinária en todas las reducciones, era ejercicio de muchachos bien instruídos en el catecismo y celosos de este ministerio. Tocaban puntualmente por la mañana sin omitir esta diligencia ni solo día, y recogida la gente á la iglesia, decian las oraciones acostumbradas y el catecismo en voz alta, á que todos respondían; cuando el padre volvia al pueblo, que era bien frecuentemente, daban excta cuenta de todo sin perdonar á ninguno que hubiese faltado, y sin tener en esto, por decirlo así, respeto ni con el padre ni con la madre. Tanta era la fidelidad que observaban los

⁴⁵¹ O nome deste missionário destinado por Lucero para atuar entre os Oas não foi divulgado no documento de Chantre Y Herrera, sobre essa questão: confira em HERRERA, José Chantre Y *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español*, p.264.

⁴⁵² HERRERA, José Chantre Y *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español*, p.264.

misioneros en aquella edad tierna y tanto era el celo de los niños por la instrucción de los grandes⁴⁵³.

Por parte dos religiosos, em particular de Padre Lorenzo Lucero, há uma postura de pacificação e negociação junto aos índios que pode ser constatada pela presença dos indígenas na organização das atividades ministeriais, com a provável distribuição de presentes, principalmente ferramentas pelas quais, segundo o missionário, *los bárbaros en todas partes son notablemente llevados de interes*⁴⁵⁴, e, ainda, com as amizades que o religioso estabeleceu entre as nações.

A respeito da atuação missionária e dos caminhos empregados por Lorenzo Lucero para inserir as nações do Ucayali ao universo das reduções no Huallaga, não localizamos nenhuma referência nos documentos analisados, provavelmente devido à queima dos arquivos em Santiago de La Laguna, conforme já mencionamos. Porém, por sua influência na pacificação de outros povos, as ferramentas, as amizades, as negociações e a constituição de alianças foram certamente fatores que fundamentaram a dinâmica desses contatos, o que nos leva a supor que tal dinâmica também esteve presente nas relações com os povos ameríndios em Nueva Cartagena de Santiago de La Laguna.

Quanto à oferta de ferramentas aos índios como elemento favorável na conquista dos povos, a título de informação convém mencionarmos que Padre Lorenzo Lucero solicitou à província a compra de machados e facas com a finalidade de atrair os jibaros. Segundo relato em Maroni, o referido missionário *solicitó de lismona entre la pobreza de aquellas misiones mas de 500 pesos en*

⁴⁵³ Ibidem, p.264.

*herramientas de hachas, cuchillos, etc., que es lo que más aprecian, para ver si por médio de los dones conseguia el atraer tan tercas voluntades*⁴⁵⁵.

Ainda, o universo das relações amistosas com os índios trouxeram benefícios à cristandade, como exemplo, ao deparar com grande número de nações que pelo rio Ucayali, entre elas os *Cambas, Remos, Manamobobos, Cunivas y Piros*⁴⁵⁶, Lorenzo Lucero supôs que *para ganar tantas gentes que le robaban el corazón con sólo el pensar que por ellas había derramado su sangre el Hijo de Dios, entabló amistad con los Cunivas que serian como mil e quinientos*⁴⁵⁷.

A partir da amizade com os cunivos, Lucero conseguiu trazer consigo as crianças, para aprenderem a língua Quéchua e a doutrina cristã e futuramente servir como intérpretes e auxiliá-lo na conversão dos povos, e, ainda, conseguiu que os cunivos convencessem a nação Piro, da qual eram amigos, a conviver com ele, conforme indicou em carta enviada ao provincial:

Tengo por cierto según el empeño que tienen los Cunivas, que habrán hablado ya y tratado con los Piros sobre las conveniencias y ventajas de vivir con misioneros, y yo mismo espero entrar á hablarles dentro de poco tiempo, acompañado de trescientos índios que se me ofrecen alegres al viaje⁴⁵⁸.

Ainda, as crônicas indicam que Lucero tinha habilidade para fazer entradas e descobertas em novas regiões e povos, conseguindo contar com o apoio de lideranças indígenas que forneciam serviços, materiais como canoas além de informações sobre povos os quais o missionário entraria em contato.

⁴⁵⁴ MARONI, Pablo. *Noticias autenticas del famoso rio Marañón*, p.274.

⁴⁵⁵ Ibidem, p.274.

⁴⁵⁶ HERRERA, José Chantre Y. *Historia de las misiones de la Compañia de Jesús en el Marañón Español (1637-1767)*, p.282.

⁴⁵⁷ Ibidem, p.282.

Nessa perspectiva, no que tange à pacificação dos gayes, segundo Lorenzo Lucero, as navegações locais e as caminhadas realizadas com índios amigos pelo território daquela nação se constituíram por meio das negociações com as suas lideranças, porque além do desconhecimento da região, os índios enquanto aliados representavam a Padre Lucero e ao Padre Augustin Hurtado amparo e segurança para que ambos permanecessem e circulassem no local:

(...) navegamos diez dias de rio abajo hasta dar en tierras de Gayes. Entramos en ellas juzgando hallar algun alivio, y en la primera casa solo topamos un buen viejo, quien nos dijo que todos los demas estaban retirados en el monte (...) Tres dias estuvimos solos y en tan gran confusion, que hubieramos tomado de mejor gana el que no se hubiessen amistado com nosotros, que el padecer tales desamparos en sus mismas tierras en que nos hallamos empenados satisfechos de su amistad. Finalmente, el señor San Xavier fué sacando del monte á muchos y los iba trayendo á mi vista con harto consuelo del P. Augustin y mio, porque nos juzgamos del todo perdido⁴⁵⁹.

No caminho para Bobonaza o missionário contou com o apoio de trinta índios gayes que o acompanharam armados e prestaram auxílio para sua movimentação naquele espaço. Os indígenas também ajudaram no contato com outras nações, como os Coronado e Roamayna, com envio de canoas e escolta ao missionário Augustin Hurtado e ainda na definição dos melhores caminhos a serem percorridos pelo religioso e onde abrigar-se à noite⁴⁶⁰.

No âmbito das aproximações, podemos supor que para relacionar-se com os Cocama e demais nações que o acompanharam ao Huallaga, Lorenzo Lucero valeu-se dos mesmos mecanismos usados nas relações com os gayes, isto é, das negociações e alianças que possibilitaram a reconstituição das reduções, as quais dependiam não apenas da participação dos índios nas

⁴⁵⁸ LUCERO, Lorenzo. Apud. HERRERA, José Chantre Y. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón Español*, p.282.

⁴⁵⁹ LUCERO, Lorenzo. Apud. MARONI, Pablo. *Noticias autenticas del famoso rio Marañón*, p.257.

⁴⁶⁰ *Ibidem*, p.257.

atividades sacras, mas também do trabalho deles para a construção e manutenção física da igreja e da casa do missionário, para a agricultura, movimentação espacial e demais tarefas.

As negociações empreendidas por Lucero demonstram uma redefinição da relação entre religiosos e índios na medida em que o foco da atuação missionária sofreu considerável alteração, passando de uma experiência anterior centrada na eliminação dos costumes indígenas para a composição de um horizonte de convívio marcado pela integração entre os povos e, fundamentalmente, por concessões a hábitos e práticas religiosas dos índios, uma vez que Lorenzo Lucero, no decorrer do contato com as nações e em suas atividades ministeriais, levava em conta os aspectos socioculturais daquelas sociedades.

Desta forma, Lucero aceitava a participação de todos os índios – independentemente de seus costumes – nos rituais católicos que oferecia. Segundo o religioso, a presença dos indígenas nos rituais favorecia a inserção dos mesmos no universo da cristandade, ainda que, conforme narrativa de Manuel Rodríguez: *No tienen entendido como christianos el misterio de la Encarnación del Hijo de Dios y lo concerniente a él? Pues con reconocerlo para recibirle sacramentado les basta para disponerlos a comulgar (...)*⁴⁶¹.

Essa ação torna evidente que Lucero, além da tolerância aos hábitos dos ameríndios, também proporcionava trocas de elementos culturais que contemplavam tanto a esfera dos índios, por meio da permissão do uso de suas bebidas, como a dos religiosos, através da administração da comunhão

⁴⁶¹ RODRÍGUEZ, Manuel. *El descubrimiento del Marañón (1684)*, p.521.

aos indígenas. Esses mecanismos foram utilizados pelo missionário como forma de favorecer a permanência das nações indígenas no sistema de reduções e, assim, aproximá-los da cultura cristã.

Contudo, a aceitação dos rituais indígenas pelo missionário, aliada à introdução dos elementos cristãos aos índios, conduziria ao funcionamento e à ampliação do sistema de reduções. Como exemplo, as reduções, em torno de 1680, encontravam-se assim organizadas, com os respectivos administradores⁴⁶²:

ORGANIZAÇÃO DO SISTEMA DE REDUÇÕES EM 1680

Reduções	localização	Missionário
<ul style="list-style-type: none"> • San Luis Gonçaga de Maynas • San Ignacio de Maynas • Santa Teresa de Jesús de Maynas 	Próxima à cidade de Borja, nas margens do rio Marañón, com saída para o Pongo	Padre Juan Ximenez
<ul style="list-style-type: none"> • Los Angeles de Roamaynas • El Nombre de Jesús de los Coronados • San Francisco Xabier de los Gayes 	Rio Pastaza	Padre Francisco Fernández
<ul style="list-style-type: none"> • La Concepción de Xeberos • Nuestra Señora de Loreto de Parapuras • El anexo de Chayavitas • El anexo de Muniches 	Rio Apena e imediações do rio Huallaga	Padre Pedro de Cázeres
<ul style="list-style-type: none"> • Santa Maria de Ucayales • Santiago de Xitipos y 		

⁴⁶² De acordo com os dados extraídos das obras de RODRÍGUEZ, Manuel. *El descubrimiento del Marañón (1684)*, p.523-525 e MARONI, Pablo. *Noticias auténticas del* fa37

Chepeos <ul style="list-style-type: none"> • San Lorenzo de Tibilos • San Xabier de Chamicuros • San Antonio Abad de Aguanos • Santa Maria de Guallaga • San Ioseph de Maparinas • San Ignácio de Mayorunas • San Estanislao de Otanavis 	Rio Huallaga	Padre Lorenzo Lucero
---	--------------	----------------------

A partir da organização dessas reduções se coloca em evidência com Padre Lucero um projeto missionário direcionado para a integração de povos e reconstituição de alianças, uma vez que, segundo as narrativas missionárias, nações antigamente inimigas passaram a integrar o espaço administrado pelos missionários e a admitir nova postura diante dos rivais. Além disso, algumas nações mudaram o *locus* geográfico ao qual pertenciam, caso dos gayes, que antigamente habitavam os rios Bobonaza e Tigre⁴⁶³ e guerreavam com os coronados, que viviam no riacho Aarrabima⁴⁶⁴, antes do rio Bobonaza. Com as reduções essas populações foram deslocadas para o rio Pastaza e passaram a conviver pacificamente.

Na dinâmica dos conflitos também os cocamas viviam em permanente tensão com os chepeos e xipitos na região do Ucayali pela disputa territorial. Com a inserção no sistema de reduções, as relações conflituosas entre esses povos se enfraqueceram e o espaço de atuação territorial foi transferido do Ucayali para o Huallaga.

Segundo informe de Figueroa, antes da presença missionária na região também mantinham relações belicosas os povos Agvano e Chamicuro, nações

⁴⁶³ MARONI, Pablo. *Noticias autenticas del famoso rio Marañón (1738)*, p.251

que viviam nas imediações do rio Huallaga, próximo a La Laguna, onde posteriormente Lorenzo Lucero constituiu a redução. Naquele contexto, as tensões entre os grupos eram motivadas pelas ferramentas, que pertenciam ao universo cultural dos chamicuros, porém eram objetos ambicionados pelos aguanos, principalmente machados e facas.⁴⁶⁵ Padre Raimundo de Santa Cruz descreveu em carta a Padre Lucas de la Cueva as reações entre os Aguano e Chamicuro às primeiras tentativas de pacificação entre as nações, em 1654. Segundo o religioso:

(...) Ni piensan ni tratan éstos más que destruir al chamicuro. Dicen que sabiendo el chamicuro la nueva amistad, se há irritado más, diciendo que como se han amistado con quien tanto dano les há hecho, y que tratan de matarlos, por las herramientas que han recebido, y aunque son ambas parcialidades de una nacion y lengua, no se hablan sino con el dardo y chinganas en medio; siendo tal el rancor, que decian querian matar estos niños que han quedado, por ser hijos de chamicuros⁴⁶⁶.

No entanto, embora os Chamicuro e Aguano mantivessem relações conflituosas ao longo dos anos de contato interétnico, passaram a viver numa mesma redução. No que se refere à adaptação desses povos ao espaço geográfico da redução, podemos inferir que provavelmente não tiveram dificuldades em se adaptar por permanecerem na mesma região, haja vista que, segundo referências em Pablo Maroni, os Chamicuro localizavam-se cerca de *ocho léguas al Sur por el monte*⁴⁶⁷, enquanto que os Aguano, *dos léguas al Poniente*⁴⁶⁸.

⁴⁶⁴ Ibidem, p.97.

⁴⁶⁵ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañón, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristobal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*, p.221-222.

⁴⁶⁶ CRUZ, Raimundo de. Apud. FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristobal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*, p.222.

⁴⁶⁷ MARONI, Pablo. *Noticias autenticas del famoso rio Marañón (1738)*, p.107.

⁴⁶⁸ Ibidem, p.107.

Quanto aos Mayoruna, o informe de Figueroa menciona que antes do contato com os missionários essa população habitava o interior da região do Huallaga e se deslocava às margens do rio unicamente para comercializar ferramentas com os povos que ali viviam⁴⁶⁹. Ainda, essa população não mantinha relações amistosas com nenhuma outra nação daquela região, tendo como inimigo principal os aguanos, que periodicamente os atacavam⁴⁷⁰. Nesse caso podemos supor que talvez os ataques aos mayorunas decorressem das ferramentas que estes possuíam, das quais os aguanos necessitavam.

No entanto, com a constituição das reduções essa nação, além de mudar seu espaço de atuação do interior do Huallaga para La Laguna, na várzea, passou também a estabelecer relações com uma nação antes inimiga, no caso dos Aguano, e também com nações como os Chipeo e Cocama, que antes de integrarem-se à redução eram habitantes da região do Ucayali⁴⁷¹.

Convém apontar ainda a presença de nações que historicamente eram amigas e, com a formação das reduções, não alteraram seu padrão de comportamento, como os Tibilos, que tinham relações amigáveis com os Aguano e Chamicuro⁴⁷², e os Maparina, que sempre foram aliados dos Cocama⁴⁷³. Nesse caso, essas duas últimas nações migraram do Ucayali para o Huallaga⁴⁷⁴. Ainda nessa perspectiva, também as nações Parapapura,

⁴⁶⁹ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañón, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristobal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*, p.213.

⁴⁷⁰ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañón, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristobal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*, p.214.

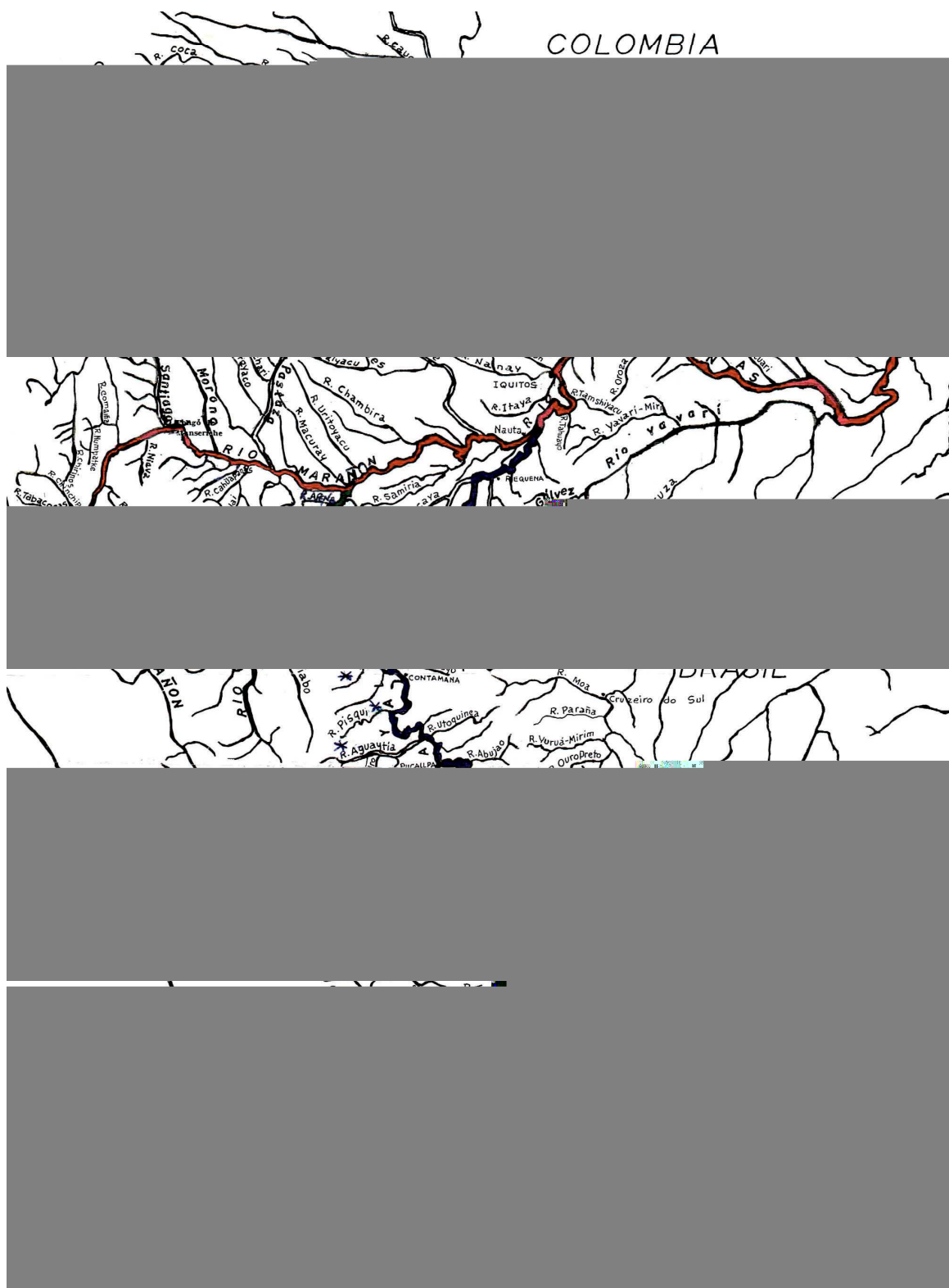
⁴⁷¹ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañón, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristobal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*, p.214.

⁴⁷² Ibidem, p.212.

⁴⁷³ Ibidem, p.211.

⁴⁷⁴ Ibidem, p.211.

Muniche e Chayavita mantiveram suas relações amistosas após inserirem-se na redução⁴⁷⁵.



Mapa adaptado da obra: “Los Ríos de la Amazonía Peruana” Capitán de Navío Guillermo S. Faura Gaig

À vista desses fatos, no âmbito específico da redução administrada diretamente por Lorenzo Lucero na região do rio Huallaga, torna-se evidente

que a movimentação regional das nações, bem como as alterações de convívio que foram se estabelecendo entre elas, aliadas a dinâmica de acolhimento e proteção do missionário, foram elementos vitais não apenas para possibilitar a fundação de Nueva Cartagena de Santiago de La Laguna, mas garantir sua permanência ao longo dos anos.

3.2 O universo da tradução: perspectivas de comunicação cultural

A reconstituição do sistema de reduções pelo Padre Lorenzo Lucero esteve vinculada ao processo de integração entre os povos, às reformulações da aliança entre índios e religiosos e, fundamentalmente, à redefinição e criação de uma nova dinâmica de atuação missionária orientada não mais para a eliminação dos costumes indígenas, conforme constatamos com a atuação de Padre Thomás Maxano, mas para a tradução de elementos simbólicos do universo ameríndio para o cristão e de elementos do universo cristão para o ameríndio, estabelecendo a comunicação entre as culturas indígena e européia. Essa comunicação, segundo Cristina Pompa, torna-se possível a partir da construção de uma linguagem de mediação:

A necessidade filosófica e teológica de atribuir aos índios uma “crença”, mesmo vaga ou errônea, obedece a uma exigência cultural de “ler” o outro e traduzi-lo em seus próprios termos e, por outro lado, traduzir o “eu” para o outro. Para isto é necessário construir uma linguagem de mediação.⁴⁷⁶

Com relação à catequese e introdução dos sacramentos aos índios, é possível constatar que a elaboração de uma linguagem mediada entre missionários e ameríndios favoreceu a substituição das práticas indígenas pelos rituais católicos. Padre Francisco de Figueroa ao descrever os detalhes

sobre os rituais relacionados à morte realizados pela população de Maynas, faz uma abordagem sobre a substituição dessas práticas entre os indígenas cristianizados:

Todas estas naciones lloran á sus muertos cantando con tonadas lúgubres y

com o enfermo, marcado pela expressão de tristeza, já que as pessoas clamavam pela sua presença e aquele era, fundamentalmente, um momento de despedida já que diziam: *Donde te bas? Por que nos dejas? No te bayas*. Essas referências revelam a elaboração de Figueroa sobre a morte indígena, traduzida pelo religioso como um ritual que revelava a expressão de tristeza e de incompreensão dos índios diante da morte.

Ainda de acordo com o missionário, ao fazer referências sobre a atuação do enfermo em vida, o diálogo reportava o moribundo à memória de suas ações, reforçando sua importância entre a sociedade: *Con quién nos hemos de holgar? Con quién hemos de ir á los aucas? Tu eres baliente*. Nesse universo, vale considerar que a articulação entre as visitas do grupo e o diálogo era uma situação que ocorria continuamente entre as populações, conforme destacou Figueroa: *Acabada una tropa su razonamiento; entra otra, y hace lo mesmo, y assí se ban sucediendo*, finalizando somente com a morte do enfermo.

Com referência à análise do ritual convém mencionar que de acordo com Figueroa, no referido rito as reações emocionais da população e do moribundo eram distintas. Na população podemos perceber a sensação de fragilidade diante da possível perda do ente querido, uma vez que, conforme a narrativa, *todas essas naciones lloran á sus muertos*, e, ainda, a relação de dependência que a comunidade estabelecia com ele, pois segundo a descrição do missionário, para resgatar sua vida o grupo como um todo pedia: *no se baya, ni se muera (...)*. Já o moribundo, talvez pela importância que teve para o grupo, demonstrava-se forte, *aunque sea el dolor muy vibo, lo muestra poco*, transmitindo às pessoas uma imagem de poder e de segurança mesmo em face da morte.

Com base no relato do missionário, nota-se que o ritual indígena era composto por etapas como: trânsito dos grupos para a realização de visitas, a composição dos diálogos da comunidade com o moribundo e as canções que iam *refiriendo las cosas que en vida hacian*. Essas etapas, na concepção de Figueroa, manifestavam o sentimento de perda das pessoas pelo ente querido.

Nesse sentido, podemos supor que expressões como: *Donde te bás? Porque nos dejas? No te bayas. Con quien nos hemos de holgar? Con quien hemos de ir á los aucas? Tu eres baliente* utilizadas pelo grupo no diálogo com o moribundo, bem como a movimentação da comunidade e suas manifestações por meio de lágrimas e canções, ao serem interpretadas pelo missionário foram traduzidas e comparadas às orações cristãs e ladainhas de invocação à Deus, à Virgem Santíssima e à Jesus como forma de proporcionar ao moribundo o *bien morir*, elementos que na ótica cristã favoreceriam a salvação da alma, conforme afirmou o religioso: *Estas son las oraciones con que le ayudan á bien morir y las jaculatorias con que acaba el miserable*. Ainda, de acordo com o missionário, a evangelização conduziria os índios ao abandono de suas práticas, uma vez que na sua concepção à medida que assimilavam a doutrina cristã substituíam seus rituais pelos ritos católicos: *los que tienen dotrina han dejado esas y otras gentilidades, acabando con los Santos Sacramentos, llamando á Dios, y á la Virgen Santíssima (...) en lugar delas*.

No âmbito das substituições dos rituais indígenas pelos cristãos, vale ressaltar que a transposição das práticas mencionada por Figueroa é um indicativo de que os rituais de um grupo cultural não são eliminados sem que outras formas ritualísticas sejam inseridas em seu contexto. No caso das

práticas indígenas, é possível inferir que não foram totalmente alteradas pelos rituais católicos. Nesse processo, as adaptações simbólicas permearam as relações entre as culturas e favoreceram a presença de novos elementos ritualísticos que ao longo do contato cultural aproximaram universos distintos.

Nessa perspectiva, a prática de morte realizada entre os indígenas com o moribundo foi substituída pela tradição cristã por outra prática de morte, constituída também por gestos, palavras ou frases de invocação, e por materiais que cumpriam uma função específica naquele contexto, como o óleo utilizado na extrema-unção. Nesse universo, também a função que a comunidade exercia no ritual indígena passou a ser substituída pela atuação do padre que visitava as pessoas em seu leito de morte e ministrava os sacramentos:

En Santa Maria de Guallaga, un índio viejo que se estaba muriendo no oia si no le hablaban á vocês. Fue el Padre á verlo y prebiniéndolo para que confessasse dixo un cacique: Cómo lo hás de confessar si está sordo? El Padre encomendo á Dios, y sentándose á conferssalo lo hiço á satisfaccion, aunque le hablaba em voz baja. Y recibida la Extremauncion, murió. Dixo despues el Padre al cacique: “Vês cómo oyó?” Respondió: “a ti solo te oye”⁴⁷⁸.

Além das substituições das práticas indígenas pelos rituais cristãos, o texto revela a superioridade de comunicação do missionário, dado ter feito um índio considerado surdo ouvir seu pedido para confessar. Diante deste fato, a citação de Figueroa atribui aos sacramentos um poder de superação frente a situações consideradas impossíveis, atribuindo aos padres poder sobrenatural de atuação. Esse poder de atuação poder ser conferido também nesta

⁴⁷⁸ FIGUEROA Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañón, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristobal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*, p. 297.

passagem que destaca a figura do padre associada à possibilidade de salvação via aplicação dos sacramentos:

Outro Padre en Xeberos fue cinco léguas de tierra a un anejo para dar los Sacramentos á un índio emfermo. Hallólo mortal, que ya no podia confessarse, porque en todo mostraba faltarle los sentidos y el habla. Dixo la missa por él. Acabada la missa, lo halló que hablaba, y pudo confessarse; y recebida la Extremauncion, murió⁴⁷⁹.

Assim, a referida citação remete ao plano da salvação e passa por condições específicas, como a administração dos sacramentos antes da morte, de modo que os indígenas morriam cristianizados. Tal ação, na perspectiva cristã, tinha repercussões tanto para os índios, como garantia de salvação da alma, como para os missionários, que concebiam o ato como garantia do dever cumprido em relação à Deus. Sobre essa questão, Castenau-L'Estoile explica que:

Os missionários devem velar os doentes, conforme a idéia de que é preciso evitar a morte súbita e sem sacramento a qualquer custo, fazendo de modo que os índios morram de maneira cristã. O missionário deve então se deslocar para visitar os doentes. A agonia dos índios é um momento chave, onde estão em jogo ao mesmo tempo a salvação do índio e a do missionário. Se um índio morre sem sacramento, o missionário se achará responsável por isso aos olhos de Deus (...) ⁴⁸⁰.

Contudo, convém ressaltar que as descrições ritualísticas narradas por Francisco de Figueroa sinalizam que os religiosos admitiam a presença de rituais entre os indígenas. Podemos identificar essa situação na medida que o missionário em sua obra reserva um espaço específico intitulado: De los ritus y costumbres destas naciones⁴⁸¹, no qual descreve com detalhes sobre os

⁴⁷⁹ FIGUEROA Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañón, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristobal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*, p.297.

⁴⁸⁰ CASTENAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil (1580-1620)*, p.147-148.

⁴⁸¹ Figueroa, em sua obra destinou mais de dez páginas com a descrição das práticas indígenas. Sobre essa questão ver: FIGUEROA Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañón, Gran Pará ó Rio de las

Quando se le decia la recomendacion del alma y rezábamos las Horas, decia: rezais por mi? Con muestras de agradecimiento.⁴⁸³

Pode-se notar com esta citação que a elaboração dos indígenas em torno da morte estava intimamente vinculada a uma situação de partida, de viagem, ou ainda de perda ou abandono do ente querido. Essa interpretação pode ser observada nas frases que eram proferidas a85(t)783

Confessósse bien y recibió la Extremaunción (...), uma vez que cumprido o dever da salvação, os missionários então, partiram daquele local.

Nesse contexto, considerando que a morte, para os indígenas, de acordo com o informe de Figueroa, estava atrelada a uma partida ou viagem, ao entrarem em contato com o universo cristão podemos inferir que os índios associaram a figura do padre ao elemento responsável pela realização desta partida. Assim, na concepção dos indígenas, a morte cristã pode ter sido traduzida como uma viagem ao céu em que os padres os acompanhariam nesta trajetória.

Nesse sentido, a elaboração dos índios em torno da morte cristã também explica o questionamento do líder indígena com relação a atitude dos religiosos que após terem ministrado os sacramentos decidiram dirigir-se à Borja : *que se les abian dicho que los Padres estaban para llebarlos al cielo, como le desamparábamos?* Ainda nessa perspectiva, essa referência também nos reporta a uma possível substituição do líder espiritual indígena – denominado pelos índios como Mohán – pelos padres, aos quais os nativos atribuiriam os mesmos poderes de cura e de possibilidades de intermediação entre os espíritos que eram antes atribuídos aos Mohán.

Vale destacar que a população de Maynas e particularmente os Cocama consideravam que os Mohán atuavam entre o mundo natural e o sobrenatural e que exerciam diversas funções junto às sociedades. Entre as diversas funções que exerciam destacavam-se a prática de terapia na cura de enfermidades, as adivinhações por meio do contato com o mundo sobrenatural, potencializado pelo transe, além do direcionamento de outras atividades sociais como as

guerras, a economia, as festas, entre outras que compunham o cotidiano das nações⁴⁸⁴.

Diante da atividade intermediária exercida pelos Mohán entre os seres humanos e os seres sobrenaturais e das práticas de cura que realizavam entre as populações em que acompanhavam o ciclo de enfermidade do doente, provavelmente, o líder indígena por ter associado os padres aos Mohan, exigiu dos missionários atitudes semelhantes àquelas exercidas pelos seus líderes espirituais que se constituíam em reservar um espaço particular para o enfermo, realizar canções ou invocações e ainda em assisti-los presencialmente até o momento de cura ou de morte:

Pero modo más autorizado de curar es que el medico se pone dentro de un toldo, ó cercadillo, en una amahaca, con el emfermo, que está tendido en outra ó en algun lecho; y allí, con un canto en falsete, va llamando á varias aues y animales que le den la sanidad; ó alma del emfermo, diciéndole: no te vayas, no te vayas. Para lo qual juntan otros del pueblo que les ayuden á cantar y á llamar al alma⁴⁸⁵.

Esses fatores justificam as indagações do líder indígena aos missionários para ser assistido: (...) *cómo le desamparábamos?(...)* *No há de ser assí. Todos tres me han de ayudar (...)* e também demonstram a articulação realizada pelo líder entre as invocações dos Mohán e as orações dos padres, uma vez que de acordo com a citação, o líder indígena mostrava satisfação nos momentos em que os missionários encomendavam sua alma, dizendo: *rezais por mi?* Talvez por transferir as expressões: *no te vayas, no te vayas* às expressões cristãs dos religiosos.

⁴⁸⁴ Cf. ABAURRE, Juan Carlos O. *Mito y chamanismo: el mito de la tierra sin mal en los Tupi-Cocama de la Amazonia peruana*, p.152-154.

⁴⁸⁵ FIGUEROA Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañón, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661).In: FIGUEROA, Francisco de, ACUÑA, Cristobal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*, p. 284.

À luz dessas relações, torna-se evidente que os missionários reestruturaram sua forma de atuação entre os indígenas, elaborando estratégias novas diante das situações que se apresentavam. Podemos observar essas considerações na citação mencionada, que revela flexibilidade na atitude dos missionários, os quais a princípio tinham como intenção sair de Roamaynas e dirigir-se à Borja, mas que, a pedido do líder indígena, resolveram permanecer naquele local.

Em seguida, os religiosos decidiram então, que dois missionários partiriam enquanto um ficaria para assistir o enfermo, esta decisão também foi alterada a pedido do índio e resultou na presença dos três religiosos no local que permaneceram em torno de cinco dias prestando assistência ao líder por meio de rezas e expressões como *Jesús María*, além de outras formas específicas de orações. Contudo pode-se concluir que o ritual, embora aparentemente realizado nos moldes da tradição católica, seguiu parte de seu direcionamento pelo líder indígena, culminando com canções na hora do enterro, conforme costume dos ameríndios⁴⁸⁶.

Nesse universo de relações culturais, o conteúdo dos sacramentos foi introduzido no contexto indígena articuladamente às suas práticas, constituindo desta forma adaptações culturais que – uma vez traduzidas –, passaram por um processo de transformação entre ambas as culturas e assim, complementaram tanto os ritos cristãos como os rituais indígenas.

⁴⁸⁶ FIGUEROA Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañón, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristobal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*, p. 287.

Paralelamente a esse processo, vale ressaltar a presença de negociações entre brancos e ameríndios, uma vez que essas negociações não se restringiram apenas à esfera do contato material possibilitado pelas trocas de objetos ou e alianças estabelecidas entre a sociedade indígena e a européia, mas também nortearam incisivamente a dinâmica de incorporação de símbolos entre as culturas, conforme descreveu Padre Richter sobre as intermediações culturais para a constituição do *pueblo*:

El misionero solo les hace algunos regalos, les dice algunas palabras por medio de los intérpretes y se retira. Pocos días después los índios aparecen en la misión cargados de regalos para el Padre, como son papagayos, monos y otras cosas de la selva. (...) ⁴⁸⁷.

Além da troca de objetos entre índios e missionários, a citação também coloca em evidência que as negociações empreendidas pelos religiosos contemplavam a preservação das práticas indígenas, uma vez que o padre assegura aos índios a possibilidade de manterem seus cantos e festas, caso viessem a constituir um *pueblo*:

El padre a su vez les obsequia agujas, cuchillos, anzuelos y en el curso de la conversación les da a entender que si quisiesen formar un pueblo cristiano, nadie les haría mal alguno; incluso les asevera que podrían conservar sus cantos y bailes (...) ⁴⁸⁸.

Nessa situação, a atitude do religioso sinaliza que o ingresso dos índios no sistema das missões estava atrelado a concessões por parte dos padres, fator que supõem a aceitação de rituais indígenas no contexto cristão como condição possibilitadora não somente para adesão dos índios à vida nos

⁴⁸⁷ RICHTER. Apud. REGAN, Jaime. *Hacia la tierra sin mal*. Estudios de la religion del pueblo en la Amazonia, p.54.

⁴⁸⁸ RICHTER. Apud. REGAN, Ibidem, p. 54.

pueblos, mas também para a permanência dessas populações naquele espaço.

Ao que tudo indica, na medida em que os missionários perceberam a aptidão dos indígenas por músicas e festas, utilizaram esses elementos como recurso para favorecer a introdução dos sacramentos e preceitos cristãos no universo ameríndio. Para isso passaram a compor uma linguagem que sensibilizasse sensorialmente as nações contatadas, promovendo, nas missas, cantos com acompanhamento de instrumentos musicais. Com esse propósito, os religiosos *traían a jóvenes españoles y mestiços de Lamas para enseñar a cantar a los nativos (...) En Jeberos el Padre Francisco Xavier Zephyris introdujo un coro con clarines, cornetines y flautas (...)*⁴⁸⁹.

No entanto, convém ressaltar que os missionários aceitavam a presença das músicas e cantos nos cultos por ver nessas expressões elementos de harmonia, ordem e arranjo próximos ao padrão da cultura europeia, conforme destacou Chantre Y Herrera ao referir sobre a musicalidade dos cultos realizados em Laguna:

En el pueblo de Lagunas habilito a ocho o diez muchachos para cantar misa de cantos tan armoniosos y bien ordenados, que a juicio de algunos padres acostumbrados a oír en Europa Misa de buenos conciertos, no tenían en qué ceder a los más armoniosos y arreglados de una capilla de música completa⁴⁹⁰.

Sobre as manifestações religiosas nas reduções, Padre Francisco de Figueroa menciona em seu informe que entre as celebrações realizadas pelas nações destacavam-se as festas do patrono do *pueblo*, a de *Corpus Christis* e a Páscoa. Nessas festas eram realizadas procissões, danças com

⁴⁸⁹ REGAN, Jaime. *Hacia la tierra sin mal*. Estudios de la religion del pueblo en la Amazonia, p. 55.

⁴⁹⁰ CHANTRE Y HERRERA. Apud. REGAN, Jaime. Idem, p.55.

acompanhamento de instrumentos musicais e a decoração do altar e da Igreja com flores, ramos, frutos, pássaros e demais animais que compunham o ambiente. Esses elementos decorativos, ao que tudo indica, promovia maior proximidade aos costumes dos ameríndios⁴⁹¹.

No âmbito particular das celebrações cristãs, vale considerar que as festas tornaram-se veículo de comunicação dos elementos cristãos e, sobretudo, de aplicação prática dos sacramentos entre os indígenas. Por outro lado, essas festas também assimilavam elementos da cultura ameríndia que eram incorporados por meio da indumentária, das danças, da presença de armas ornamentadas e de instrumentos musicais, entre outras representações. A descrição de Padre Breyer sobre o enredo da festa de *Corpus Christis* demonstra a flexibilidade e a tradução desses elementos no universo das relações culturais:

Termino (mi carta) con la descripción de la magnífica procesión que tuvimos hoy, fiesta del Corpus. Con mucha arte los indios adornaron la Plaza del pueblo (Lagunas) y levantaron altares en sus cuatro costados. Llegaron a misa completamente sobrios, pues les había inculcado incesantemente cuán nefasta era la briedad. Três grupos de bailarines, adornados com plumas multicolores, abrieron la danza em honor al Santísimo Sacramento, como lo prescribe la costumbre española. Los indios más destacados llevaban el palio del Santísimo y dos indiecitos arrojaban hojas de limonero y naranjo al paso de la procesión. Los bailarines llevaban muchos cascabeles en las piernas y en los brazos, que al moverse tintineaban a más no poder. Los otros indios blandían rítmicamente sus armas decoradas todas con plumas de diversos colores. Terminada la procesión los tres grupos de bailarines me acompañaron a casa, donde me tenían preparada la sorpresa de un verdadero banquete indio. Durante toda la comida no cesaron de tocar sus flautas, pífanos y tambores y de ejecutar danzas delante de mi. Terminado el banquete me levante para agradecerles su bondad y gentileza y les rogue que para coronar tan gran día se abtuvieran de todo exceso en la bebida. Vana ilusión e inútil petición fue esto, pues para los indios la fiesta no es tal si no culmina en borrachera y gritería. Y así sucedió también en este santo día.⁴⁹²

⁴⁹¹ FIGUEROA Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañón, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristobal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*, p.189.

⁴⁹² BREYER. Apud. REGAN Jaime. *Hacia la tierra sin mal*. Estudios de la religion del pueblo en la Amazonia, p.56-57. A título de informação convém mencionar que não foi localizada na obra de Jaime

Ainda com relação à flexibilidade entre as culturas, a dinâmica da procissão descrita pelo religioso também revela o movimento entre os elementos da tradição católica e indígena que se manifestavam de forma articulada, na medida que os índios abriam a celebração com as danças nos moldes da cultura europeia *en honor al Santíssimo Sacramento* - e, apresentavam-se ornamentados com penas coloridas e guizos – adereços particulares de seu universo cultural, além disso, destaca-se nesse contexto o ritmo do som das armas enfeitadas com penas de cores diversas que complementavam o cenário da festa.

Todavia, torna-se evidente na citação que as tentativas de aproximação cultural ao longo da história do contato entre índios e brancos, não foram motivadas unicamente pelos europeus, os indígenas também assumiram uma função importante nesse processo de integração entre as culturas e demonstravam-se motivados em difundirem entre os brancos elementos característicos de seu universo.

A propósito, em sua narrativa Padre Breyer comenta que os índios, após participarem da celebração cristã, ofereceram ao missionário uma refeição preparada na tradição de sua cultura e, durante a refeição, completaram a homenagem com danças e músicas de seu universo, executadas em instrumentos musicais de sua tradição. Essa situação demonstra o movimento dos índios no processo de aproximação cultural e a flexibilidade entre as culturas.

Regan a data da carta escrita pelo missionário Breyer. Porém, ela apresenta uma razoável descrição sobre o enredo da festa de Corpus Christis, por isso achamos importante destacá-la, tendo em vista ainda, a escassez de fontes com descrições sobre a dinâmica das festas.

A referida citação também aponta para as concessões por parte dos índios ante o contexto cultural cristão tendo em vista que além delas favoreceram as relações com os brancos, também demonstraram a autonomia dos indígenas quanto a manutenção de seus rituais. Essa situação pode ser observada na festa de Corpus Christis, momento que os índios ao participarem da celebração mantiveram-se *sóbrios e se abtiveram de todo excesso en la bebida* - comportamentos que se aproximavam daquele idealizado pela tradição cristã e que na ótica dos religiosos, havia ocorrido porque os mesmos *les había inculcado incesantemente cuán nefasta era la ebridad*. No entanto, ao contrário do previsto pelo religioso, os índios encerraram a festa com suas práticas que envolviam o uso das bebidas, danças e cantos.

Nessa perspectiva, convém destacar que as bebidas não foram eliminadas dos rituais indígenas - por parte dos padres foram feitas concessões que em acordo com os índios estabeleciam os momentos nos quais a bebida era liberada entre a população:

(...) al presente están con suma sugesion, que aun para sus paseos en tiempo de tortugas y frutas, pescas y otras necessarias á su sustento, piden licencia al Padre (...).Tambien la piden para sus bebidas, que son de ordinario los domingos y no pasan de la hora en que les tocan las Aves-Marías. Con que se evitan casi del todo las embriagueces, assí porque no exceden demasiado en sus bebidas(...) ⁴⁹³.

No âmbito das traduções, a festa de Corpus Christis, segundo a narrativa de Figueroa, era representada pela procissão, missa, altares enfeitados em torno dos quatro pontos do espaço da festa e ausência de bebidas. Já a festa indígena admitia a abundância de bebidas e alimentos,

⁴⁹³ FIGUEROA Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañón, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661).In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristobal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*, p.190.

danças, músicas ao som de instrumentos musicais, além de enfeites com plumas coloridas.

Nesse contexto, podemos considerar que no decorrer do contato com os missionários os índios traduziram a comemoração de *Corpus Christis* como uma festa composta por dois momentos distintos, um inicial e outro final. Deste modo, no seu momento inicial, na concepção dos índios a festa seria composta por danças, enfeites, músicas e ausência de bebidas – situação que talvez explique a presença dos índios na festa sem uso de bebidas - e de alimentos. No final, a festa incluiria as bebidas e a comida em grande quantidade – fator que talvez justifique o banquete surpresa oferecido pelos índios ao religioso, com música e danças, culminando, segundo o missionário, em *borrachera y gritería*.

Com relação aos mecanismos de interpretação cultural, as narrativas apresentadas demonstram que ao longo do universo das traduções culturais entre índios e europeus, o referencial de compreensão acerca do Outro esteve amparado pela comparação analógica, instrumento responsável pela elaboração do contato entre ambas culturas⁴⁹⁴. Nessa perspectiva, a interpretação sobre os rituais e elementos simbólicos procedentes de horizontes culturais distintos eram compreendidos a partir da retomada ao conjunto mítico ritual – tanto para europeus como para indígenas – e transformavam-se numa categoria analítica de compreensão sobre as novas relações de contato entre as culturas.

A propósito, a tentativa das culturas – ameríndia e européia – de localizar elementos ritualísticos semelhantes e assim compor um referencial de

análise torna-se evidente na construção interpretativa dos missionários sobre as práticas indígenas quando comparadas às celebrações cristãs. Como exemplo, Padre Francisco de Figueroa aproximou a festa guanipinico – assim denominada pelos Jebero – da celebração da Páscoa. Segundo o missionário: *A esta fiesta, que es como su Pascua, llaman los xeberos guanipinico, y la rematan con desairse de la rueda y embestirse, próprio remate de locos, con que se ban á sus casas*⁴⁹⁵.

Segundo a descrição do missionário, o ritual guanipinico consistia em celebrar as cabeças que eram conquistadas por meio das guerras. Essa celebração, de acordo com o informe de Figueroa, apresentava variações entre os grupos indígenas, porém no aspecto geral o rito consistia na preparação da cabeça para ser exposta publicamente, na participação da comunidade representada por homens e mulheres que bebiam, cantavam e dançavam ao redor da cabeça e, sobretudo, estabeleciam com ela um diálogo sobre o processo de sua conquista, e, principalmente, sobre a dinâmica particular daquela guerra que exigia força e habilidade a vitória:

Ven acá: como yo ayune para hacerme fuerte é ir á tus tierras, por qué tu no ayunaste para hacerte fuerte y [no] venir á las mias? Assí como yo me puse agi en mis ojos para ber bien y apuntarte y matarte con mi flecha, por qué tu no te untaste los tuyos para berme á mi, apuntarme bien y matarme?⁴⁹⁶.

Ainda de acordo com o diálogo, o ritual para a guerra era composto pelo jejum, para verificação da possibilidade do empreendimento das guerras⁴⁹⁷ e

⁴⁹⁴ POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*, p. 35.

⁴⁹⁵ FIGUEROA Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañón, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristobal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*, p.295.

⁴⁹⁶ Ibidem, p.293-294.

⁴⁹⁷ No informe de Figueroa, a prática do jejum era utilizada pelos índios para assimilar os presságios sobre o empreendimento das guerras. Após o jejum o guerreiro se apropriava dos seus possíveis resultados. Cf. FIGUEROA Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañón, Gran Pará ó Rio de

para o fortalecimento – provavelmente da alma –, já que o jejum naquele contexto, segundo informe de Figueroa, supunha, além da restrição alimentar, o isolamento do grupo, a abstinência sexual e o acompanhamento de um líder espiritual⁴⁹⁸. Assim, o jejum era força motriz para o desencadear das guerras. Também a preparação dos olhos tinha importante função para o enredo das guerras, uma vez que untados com pimenta possibilitavam um olhar perspicaz e agudo contra o inimigo e uma boa pontaria.

A citação também coloca em evidência a importância da guerra entre os povos indígenas, haja vista que o processo de preparação ritual enquanto fortalecimento para o combate é uma exigência explícita no diálogo entre o matador e o cativo, sendo que o primeiro argumenta a perda da guerra ao cativo, questionando-o acerca de sua preparação para a guerra.

Quanto ao processo de assimilação cultural a partir do enredo das festas, ao comparar a festa indígena guanipinico – vinculada ao corte de cabeças e à dinâmica das guerras – à celebração da Páscoa cristã, Figueroa, além de transmitir para a cultura europeia a importância que os indígenas davam ao referido ritual, provavelmente, como forma de estabelecer as aproximações, também identificou naquela prática elementos semelhantes aos do universo cristão, inserindo o ritual em uma categoria analítica de compreensão a partir da qual atribuiu significado ao rito, considerando que a prática tinha como fundamento a reencarnação, a recuperação da alma, bem

las Amazonas (1661).In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristobal de, y otros. *Informes de jesuitas en el Amazonas (1660-1684)*, p.290.

⁴⁹⁸ FIGUEROA Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañón, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661).In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristobal de, y otros. *Informes de jesuitas en el Amazonas (1660-1684)* p, 290.

como a preservação de sua imortalidade. Essas categorias podem ser localizadas na explicação dada pelo religioso acerca da degolação de cabeças:

Para salvar la immortalidad de la outra vida en los que descabeça, dicen que los cuerpos descabeçados se conbierten en tigres y otros animales, y assí passan sin morirse. Algunas naciones dicen que las almas... se infundem en otros cuerpos de hombres, aues, tigres y otros animales. Y imaginando que entro y se infundió en algun cuerpo de los dichos el alma de su padre o cacique, los respetan como á tal, aunque sea bruto, mono, paugi, guacamaya ó outro qualquiera⁴⁹⁹.

Por outro lado, a citação demonstra que a prática do corte de cabeças entre os índios, sobretudo entre os Cocama⁵⁰⁰, estava vinculada à garantia de imortalidade obtida por meio da transformação de homens em animais. Nessa perspectiva, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, ao analisar a cosmologia Tupi, aponta para a presença da temática da transformação entre alguns grupos que concebiam a troca de pele como elemento propiciador da imortalidade.⁵⁰¹

Na dinâmica das relações culturais entre índios e missionários vale considerar que, na perspectiva europeia, a tradição cultural dos povos indígenas era o elemento a ser eliminado, haja vista que o horizonte de suas representações era o antimodelo do idealizado pelos missionários ou, nas palavras de Cristina Pompa, *era a alteridade radical que a Europa já conhece bem de toda uma literatura clássica, medieval e renascentista*⁵⁰².

⁴⁹⁹ FIGUEROA Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañón, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristobal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*, p.282.

⁵⁰⁰ A narrativa analisada não associa o ritual do corte de cabeças praticado unicamente entre os Cocama, mencionando a aplicação da prática entre as nações que se valiam desse costume num aspecto geral. Sobre essa questão ver: FIGUEROA Francisco de. *Idem*, p, 289.

⁵⁰¹ Ao que se refere aos mitos Tupi acerca da imortalidade, ver: CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, p.202-205.

⁵⁰² Cf. POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e apuia no Brasil colonial*, p.35.

Diante dos fatores acima mencionados, a projeção do europeu acerca do indígena e de suas manifestações culturais esteve fundamentada na presença do demônio e na construção da sua imagem enquanto bárbaro, selvagem entre outras categorias que desqualificavam seus costumes e, fundamentalmente, a sua imagem. Portanto, tal desqualificação ocorreu porque *a conceptualização do outro, via código religioso, se encaminha assim em trilhas mais conhecidas e percorribeis: a “religião” do mundo clássico é o referente privilegiado no encontro com as “religiões” ameríndias*⁵⁰³.

Em vista do referencial religioso europeu convém destacar que os missionários, ante esse universo cultural radicalmente divergente, esforçavam-se por eliminar as práticas indígenas, porém à medida que interagiam com as nações foram realizando justaposições culturais, pois ao longo do contato perceberam que, por meio da imposição, seria impraticável a vida nas reduções. Sobre essa questão, Francisco de Figueroa ressalta em seu informe que:

De manera que todo o negocio está en hallar traça de comunicarlos y darles á entender el fin que se pretende. En que á las primeras propuestas ó instancias, atraídos de algunos dones y de las utilidades que se le proponen, y por vivir más seguros de enemigos, bienen de buena gana en todo. (...) Si bien para el santo Batismo se procura lo reciban con libertad y de su voluntad, y en ninguna manera forçados⁵⁰⁴.

Partidários da concepção de que os indígenas viviam como feras ou brutos, os missionários teriam como função transformar essas “feras”, seguindo nesse processo etapas que implicavam primeiramente transformá-los de feras em seres humanos e depois de seres humanos em cristãos. Essas

⁵⁰³ POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi eapuaia no Brasil colonial*, p.49.

⁵⁰⁴ FIGUEROA Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañón, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661).In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristobal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*, p.248.

transformações só seriam possíveis por meio da persuasão – mecanismo que, para alguns padres como Francisco de Figueroa, seria um instrumento eficaz para atrair os índios: *De modo que el misionero se há de persuadir que su primera obra em uma reducion es tratar de sacar á esta gente brutal de los bosques, y hacerlos de brutos, hombres, y de hombres, crhistianos*⁵⁰⁵.

O missionário destaca ainda que a persuasão deveria ser utilizada não apenas para atrair os povos, mas para inseri-los na doutrina cristã e deste modo conduzi-los ao abandono de suas práticas:

Vencida esta dificultad, quedan otras en que no se padece poco, que son de algunas bárbaras costumbres incompatíveis con el Santo Evangelio y leyes crhistianas, como son las matanças de unos contra otros, muchedumbre de mugeres en algunos, el repudio de las que tienen para casarse, outras surpersticiones y otros vícios, principalmente el de la luxuria, que quisieran conserbarlas y ser crhistianos juntamente. La más destas costumbres se bencen finalmente con la doutrina y persuasions de los Padres (...)⁵⁰⁶.

Nesse contexto, as referências de Francisco de Figueroa sobre o processo de evangelização entre os povos indígenas apontam para a persuasão como uma estratégia eficaz para promover a cristianização por meio da aplicação dos sacramentos e da catequese entre as nações. Essa dinâmica de atuação missionária se contrapõe a uma postura de imposição cultural, utilizada por Padre Tomás Maxano e Irmão Domingos Fernandez na história do contato com os cocamas – conforme demonstramos anteriormente –, a qual não produziu efeitos positivos no decorrer de sua aplicação, ao contrário, foram intensos os prejuízos étnicos e sociais procedentes daquela postura tanto para o universo ameríndio como para o contexto das Missões.

⁵⁰⁵ FIGUEROA Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañón, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristobal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*, p.249.

⁵⁰⁶ Ibidem, p.249.

Por outro lado, é importante considerar que as reações dos índios em particular dos cocamas, com os quais as relações foram marcadas por momentos de tensão frente às tentativas de imposição cultural dos religiosos Padre Thomás Maxano e Irmão Domingos Fernandez, revelam uma postura de atuação social e autonomia no interior das sociedades indígenas pela manutenção de suas práticas. Ainda como exemplo da participação ativa dos índios pela preservação de seus costumes, Francisco de Figueroa, em seu informe, descreveu sobre a atuação de um líder espiritual indígena diante a tentativa dos missionários - provavelmente podemos supor que fossem Thomás Maxano e Domingos Fernandez, porque naquele período foram os únicos religiosos a trabalhar em parceria na região de Huallaga – de impedir as práticas de cura entre os cocamas:

Estaban persuadidos y metidos en este modo de curarse, y en que con sus curas y vocería de los suyos llaman al alma y resuscitan al enfermo; de modo que recién llegados dos Padres á Santa Maria de Guallaga para tomar de propósito doutrina, reparo el uno que hacia una casa no cessaba el canto por días y noches. Fuesse á ella, y estaua un cerco ó cancel de sus toldos y esteras en médio la casa. Hizolo quitar y halló un enfermo que en brebes palabras y voz delgada le respondió á lo que dijo: mas por el pulso y aspecto juzgó el Padre no estaua tan malo como mostraba. Reprehendióles, y diciéndoles lo que devian hacer en sus enfermedades y lo que la ocasion pedia, se bolvió(...) Vino por todos su cacique principal á hablar al Padre, y como si riñera ó adbirtiera, le dixo: He sabido fuiste a impedir curássemos á nuestro modo á Fulano, lo qual no puedes hacer porque esse es nuestro uso, y así bolbemos el alma al cuerpo de los que se mueren (...)⁵⁰⁷.

Essa citação ilustra a resistência dos povos indígenas na defesa de seus costumes e, sobretudo, aponta para duas situações contrastantes no contexto da redução de Santa Maria de Guallaga – por um lado, a repressão por parte dos missionários, na tentativa de impedir a prática de cura entre os índios, e de outro, a auto-afirmação dos indígenas na manutenção de suas práticas.

Essas situações colocam em evidência o embate cultural entre duas esferas de poder – missionários e lideranças indígenas – que se manifestaram com expectativas opostas, haja vista que a atuação dos religiosos previa a imposição das práticas cristãs como possibilidade de anular os rituais indígenas. Deste modo os missionários prescreveram as normas e as práticas de cura aos índios desconsiderando suas especificidades culturais: (...) *Reprehendióles y diciéndoles lo que debían hacer en sus enfermedades (...) se bolvió.*

Entretanto, a atitude do líder indígena perante os missionários em afirmar a aplicação de suas práticas no seu contexto social, além de conferir perseverança pela tradição dos seus costumes, também indicou limites para a atuação dos religiosos entre as nações, na medida que, de forma incisiva, apontou para a existência de normas e práticas de cura específicas do seu universo cultural, conforme já mencionamos: (...) *He sabido fuiste a impedir curássemos á nuestro modo á fulano, lo qual no puedes fazer porque esse es nuestro modo (...).*

Nesse sentido, em vista dos mecanismos empregados pelos missionários para aplicação da catequese e dos sacramentos aos índios ao longo da história do contato, convém ressaltar que os resultados positivos dessas relações de convivência estiveram intimamente articulados à dinâmica das negociações e subordinadas à habilidade dos religiosos em conduzir sua atuação missionária sob essa perspectiva.

⁵⁰⁷ FIGUEROA Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañón, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristobal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*, p. 284.

Ademais, no caso da atuação missionária de Padre Lorenzo Lucero entre as populações procedentes do Ucayali, incluindo os cocamas, as concessões permearam todo o universo relacional com os índios. Ainda vale considerar que essas concessões podem ser entendidas como uma postura de tolerância que o religioso mantinha aos costumes dos povos indígenas. Tal postura pode ser analisada em carta do religioso ao Padre Vice-provincial Gaspar Vivas, na qual ao relatar os prejuízos advindos do surto epidêmico de varíola na redução, em 1680, descreveu sobre os costumes daquelas nações:

(...) Mandan los hijos a sus padres, los agravian y hieren. Matan sus hijos unas veces porque nacen mugeres y no varones, a que más se inclinan; otras veces porque la tubo pereza de criar su hijo, que ésta es la razón que dan cuando las reprehendemos. (...) pedirles los cuerpos muertos para enterrarlos en la iglesia es darles una lançada y, aunque entierro muchos en la iglesia, a que assisto con rigor, a una buelta de cabeça hallo muchos enterrados en sus casas. Otros ay que ni en la iglesia ni en sus casas los entierran, porque dizen es lástima que a sus parientes se los aya de comer la tierra, con que los descuartizan como a carneros y entre todos los deudos se los comen. Los huessos, muy bien assados, los muelen y, rebueltos en sus vinos, se los beben con grande llanto. Hazen luego una grande borrachera, que dura ocho dias, donde beben, se embriagan, se tiznan com xagua y lloran sus difuntos con grandes alaridos⁵⁰⁸.

Com a descrição de Lucero sobre os costumes dos índios torna-se evidente que ao longo de aproximadamente dez anos de evangelização os povos indígenas ainda mantiveram em grande parte de suas tradições culturais. Contudo, a narrativa também demonstra que o missionário reconhece elementos da cultura indígena não aceitos no universo europeu. Isto revela não somente a tolerância do missionário com relação aos costumes indígenas, como também as concessões que foram se estabelecendo nas relações de convivência.

⁵⁰⁸ LORENZO, Lucero. Apud. RODRÍGUEZ, Manuel. *El descubrimiento del Marañón*, p. 514-515. FIGUEROA Francisco de. Informe de las misiones de el Marañón, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de, ACUÑA, Cristobal de, y otros. *Informes de jesuitas en el Amazonas (1660-1684)*, p.211-212, 286.

Na carta é possível observar a compreensão do religioso sobre as práticas dos índios, quando diz: *pedirles los cuerpos muertos para enterrarlos en la iglesia es darles una lançada*. Ao mesmo tempo nota-se a introdução de elementos correspondentes da cultura cristã aos indígenas, já que o missionário afirma que: *aunque entierro muchos en la iglesia, a que assisto con rigor*, em seguida, novamente o religioso admite a persistência dos índios em seus costumes e se mantém tolerante às suas práticas: *a una buelta de cabeça hallo muchos enterrados em sus casas. (...) Otros (...) descuartizan como a carneros y entre todos os deudos se los comen (...) Hazen luego una grande borrachera (...)*.

Com relação ao processo de inserção dos indígenas no cristianismo, de acordo com a narrativa de Padre Manuel Rodríguez, na perspectiva de Lucero o ingresso dos índios ao universo da cristandade não estava atrelado ao desligamento total de suas práticas, mas ao contato direto com os rituais cristãos, pois, segundo o religioso, uma vez praticados, seriam um mecanismo eficaz para gradativamente afastá-los de seus hábitos:

(...) y como por el vicio de la embriaguez no dexan em Europa de comulgar los inclinados a él, assí los índios no deben estar privados de la comunión por la propensión a sus bebidas, pues antes, como apunté ya en outra parte, es remedio de essa inclinación el hazerles comulgar, que es lo que más los aparta de la embriaguez⁵⁰⁹.

Esse caso reforça a atitude de tolerância de Lucero com relação aos costumes dos índios, na medida em que o religioso não condicionou a aplicação da comunhão aos indígenas à eliminação de práticas como, por exemplo, o uso da bebida nos seus rituais. Ademais, a citação nos remete,

⁵⁰⁹ RODRÍGUEZ, Manuel. *El descubrimiento del Marañón*, p.521.

ainda, à habilidade da negociação do missionário com as nações – conforme já demonstramos anteriormente -, uma vez que ao mesmo tempo em que ministrava sacramentos como a comunhão, admitia nos índios a predisposição às bebidas.

Convém ressaltar, ainda, que as concessões de Lucero aos costumes indígenas como o consumo de bebidas – e, sobretudo seus rituais -, podem estar associadas à possibilidade da substituição das práticas ritualísticas indígenas pelas católicas. Assim, podemos supor que a prática da comunhão, para o missionário, substituiria a necessidade da embriaguez. Essa interpretação justifica a afirmação: *es remédio de essa inclinación el hazerles comulgar, que es lo que más los aparta de la embriaguez.*

Nesse sentido, torna-se evidente que, na atuação de Lucero entre os índios, os rituais católicos foram sendo assimilados pelos indígenas em substituição a suas práticas. Padre Manuel Rodríguez menciona a aplicação de sacramentos como batismo, confissão, penitência, ladainhas e comunhão pelo religioso aos índios enfermos em meio à epidemia de varíola:

(...) en aquel aprieto de la peste y cogiendo por si solo tanto fruto de almas para el Cielo, continua la enseñanza de los que quedaban vivos, valiéndose de aquellos males para el bien de su desengano, verles hazer rogatibas, processiones y penitencias para aplacar a Dios, frecuentar confessions y comuniones (...)⁵¹⁰.

No entanto, no que se refere à aplicação de sacramentos em seu aspecto geral, podemos considerar que Lucero estabeleceu com os índios uma linguagem mediada na qual promoveu a tradução de elementos cristãos para os indígenas, favorecendo com isso a substituição de suas práticas pelas

⁵¹⁰ RODRÍGUEZ, Manuel. *El descubrimiento del Marañón*, p.520.

cristãs. A propósito, o missionário destaca seu empenho em traduzir esses elementos por meio de exemplos, provavelmente gestos corporais, palavras, simulação de situações que ilustravam os sacramentos e ainda por meio da pregação que de acordo com o religioso era realizada pela oralidade. Essa situação nos leva a supor que Padre Lorenzo Lucero dominava as línguas das nações, entre elas a língua Pano, falada pelos Chepeo, e o Tupi-Guarani, falado pelos Cocama e Cocamilla:

(...) entro la peste de las viruelas en los primeros pueblos de el rio arriba; llegó aqui la noticia y con ella dispuse cinco processiones, en que hubo muchas penitencias, a que asisti predicando con la palabra y con la obra, haziendo cuanto pude por darles exemplo de penitencia⁵¹¹.

Padre Francisco de Figueroa menciona em seu informe a utilização de gestos e palavras e os demais mecanismos empregados pelos missionários para ensinar a doutrina e comunicar elementos da cultura cristã aos índios e também escreve sobre a reação dos indígenas nesse processo de tradução cultural:

(...) Las muestras que commumente dan son de querer aprender lo que se les enseña a doutrina (...). Unos, que son menos rudos, la perciben luégo y responden a propósito. A otros les parece que el negocio de aprender está en repetir las mismas preguntas y palabras que el Padre les dice. Otros pasan á repetir y á hacer aun las mismas acciones. Si el Padre lebanta las manos al cielo, las lebantan ellos; si las abaja á señalar el inferno, las bajan; si abre los braços para darles á entender el modo con que murió Christo crucificado, abren los suyos (...)⁵¹².

Figueroa revela que há um esforço dos missionários em transmitir os elementos da cristandade aos índios, os quais respondem à transmissão por meio da repetição de gestos e de palavras. Com isso podemos considerar que

⁵¹¹ LUCERO, Lorenzo. In: RODRÍGUEZ, Manuel. *El descubrimiento del Marañón*, p.515.

⁵¹² FIGUEROA Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañón, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristobal de, y otros. *Informes de jesuitas en el Amazonas (1660-1684)*, p. 300.

a tradução dos elementos simbólicos entre as culturas não esteve vinculada unicamente aos métodos empregados pelos religiosos aos índios, ela ocorreu por meio das elaborações que foram sendo realizadas ao longo do contato cultural entre ambas as sociedades.

Nessa perspectiva, no âmbito das traduções convém destacar que os índios também realizaram elaborações durante sua convivência com os missionários, uma vez que a transmissão dos ensinamentos, por si, não atendia traduzir a complexidade dos aspectos culturais decorrentes de universos distintos. Deste modo foi principalmente o processo de associação que favoreceu as relações de convivência e os mecanismos de interpretação entre índios e missionários.

No decorrer da atuação de Lorenzo Lucero entre os índios torna-se evidente a tradução, pelos índios, da imagem de Lorenzo Lucero, possivelmente associando o religioso a uma figura de intermediação entre os universos material e espiritual. Tal associação pode ser observada no relato do religioso sobre a presença de um grupo de índios – chepeos e xitipos – que permaneceu na região em meio ao surto de varíola:

(...) Como a las cinco de la tarde vino junta toda la gente restante; salíles al encuentro a la puerta de la iglesia; eran, como dixe, xitipos y chepeos; al acércarseme dixeron todos “Alabado” en tono alto y devoto y a porfia, unos por un lado y otros por outro, me cogieron las manos y me las besaron (...) dixéronme (...) deseamos mucho alegrarte y para esso te ofrecemos nuestra compañía, aunque aya de venir la peste, pues los que murieremos hemos de subir al Cielo, porque moriremos creyendo em Dios y doliéndonos mucho de aberle ofendido(...) ⁵¹³.

⁵¹³ LUCERO, Lorenzo. Apud. FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañón, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661).In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristobal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*, p.516.

Nesse caso, segundo a narrativa, os índios que permaneceram no local dirigiram-se em grupo ao padre e demonstraram reverência por meio de cumprimento em um coro de vozes pronunciando *Alabado* e também através do contato físico, no qual beijaram-lhe as mãos. Essa situação pode ser associada ao costume indígena de dirigir-se aos líderes em grupo e em diversos tons de voz, conforme descrito no ritual de morte.

Ainda, de acordo com Lucero, os índios se empenharam em atender o pedido do padre oferecendo-lhe a companhia dos que ficaram no local, situação que torna evidente a associação que fizeram entre o padre e a possibilidade deste acompanhá-los na hora da morte, uma vez que, conforme demonstramos no ritual Roamaynas, a presença dos padres em situação de morte, segundo a elaboração do líder indígena, era condição necessária para acompanhá-los na partida desta vida, já que só com seu auxílio a alma seria levada ao céu. Neste caso, a presença dos religiosos em Roamaynas confortou o líder indígena, que em agradecimento ofertou-lhes alimento e bebida.

Pela mesma razão, talvez, os índios que permaneceram em La Laguna, ao aproximar-se de Lucero, projetaram no missionário a esperança de que ele os acompanhasse no momento da morte favorecendo assim, o destino de suas almas ao céu, fator que justifica a afirmação dos índios pela crença em Deus e também o pedido de desculpas pelas faltas cometidas ao religioso.

Segundo Manuel Rodríguez, no caso específico da aplicação dos sacramentos, particularmente em relação à oferta da comunhão aos índios, Lorenzo Lucero admitia que o ato de comungar estava vinculado à confissão e não exigia dos que a tomavam o aprofundamento na doutrina cristã, ao contrário, a comunhão estava subordinada à compreensão básica sobre seu

significado e sobre a relação de compromisso que se estabelecia com o recebimento da hóstia, que implicava na retribuição dos índios em devoção e reverência ao sacramento, do mínimo conhecimento sobre o filho de Deus e da predisposição em aceitar a confissão antes do ato da comunhão:

(...) hallándolos capaces para confessarse lo serán o lo pueden ser para comulgar, y es de su cargo hazerles saber lo que deben y lo que reciben en la Hóstia; y teniendo sabido que es el Cuerpo de Christo y que deben recibirle abiendose confessado y estando en ayunas, procurando tener la devida reverencia y devoción en aquel acto, se sabe o necessário para comulgar⁵¹⁴.

Para Lorenzo Lucero, ainda, a aplicação dos sacramentos aos índios admitia uma relação de iguais e de proximidade e se manifestava no acolhimento aos índios como cristãos, embora os mesmos ainda não tivessem compreensão total dos ensinamentos e práticas da cristandade. Essa atitude, na concepção do religioso, favoreceria a inserção dos índios nas reduções, porque *el imán que los atrae es el buen tratamiento*⁵¹⁵.

Todavia, em relação ao contexto das reduções, convém ressaltar que, uma vez inseridos no universo das missões, os Cocama e as demais nações de La Laguna passaram a conviver com uma dinâmica de adequação a esse universo, regida pela tradução de elementos simbólicos entre as culturas, pela rotina do cotidiano, pela disciplina das práticas da catequese e, fundamentalmente, pelas negociações que sustentaram todo o universo de convivência entre índios e missionários.

Essa dinâmica administrada por Padre Lorenzo Lucero – conforme já mencionamos – não se caracterizou pela imposição de práticas cristãs aos indígenas, mas por uma introdução gradual e mediada de rituais e

⁵¹⁴ RODRÍGUEZ, Manuel. *El descubrimiento del Marañón*, p.521.

⁵¹⁵ RODRÍGUEZ, Manuel. *El descubrimiento del Marañón*, p. 522.

sacramentos, os quais passaram antes pela aceitação das populações e deste modo contribuíram para a constituição de um novo imaginário acerca dos Cocama na memória da Missão.

3.3 - Adesão dos Cocama ao cristianismo

As narrativas produzidas pelos missionários em torno das relações de contato dos Cocama do Ucayali com agentes colonizadores, religiosos e demais nações da várzea amazônica até aproximadamente 1670, trazem informações que associam a referida nação a um perfil de crueldade, selvageria e belicosidade ao longo de sua história cultural.

Esse perfil, de acordo com o informe de Francisco de Figueroa, caracterizava a sociedade Cocama antes da presença dos religiosos naquela região e foi condição para marcar a chegada e atuação dos missionários – conforme já demonstramos, entre aquela população. Padre Francisco de Figueroa, ao apresentar em seu informe aspectos socioculturais da nação, fez a seguinte referência: *Era ésta la Gran Cocama, grande en nombre y en la fama que tenia de numerosa en gente antes que el P. Gaspar de Cugia y los españoles de Borja la viessen, y en temor que todas estas naciones la tenían*⁵¹⁶.

Nesse sentido, o informe deixa evidente a fama e o temor que a nação inspirava, tendo em vista que a simples menção da palavra Cocama suscitava medo e inquietação entre os povos do Ucayali e imediações. Portanto, reprimir sua ação era necessário para garantir resultados favoráveis para o projeto

missionário. Deste modo, segundo Figueroa, o contato dos religiosos com essa sociedade resultou em *la mayor hazaña fué acometer á lo que dava á entender el nombre de la Gran Cocama, y á la multitud de gente belicosa que la fama publicaba*⁵¹⁷.

Ademais, em relação à elaboração do temor aos cocamas entre as nações localizadas na região da várzea, convém mencionar que o informe de Figueroa apresenta adjetivos que afirmavam sua ferocidade, caracterizando-os como matadores, bárbaros, belicosos, piratas, corsários e degoladores. A título de ilustração selecionamos alguns trechos que atribuem essas características à referida sociedade:

(...) cogiendo en el intermedio de la navegacion de vários rios y quebradas, y á los seis ó sete dias, barando el segundo trecho, tomaban puerto en rio de Guallaga, y corriendo por él y por el Marañón, quebradas e lagunas, degollaban á los que encontraban, llebándose las cabeças, que era el fin (fuera del pillaxe de herramientas) de sus jornadas⁵¹⁸.

(...) no muy distantes de las juntas de Pastaza (á quienes podemos llamar tajon carnicería de los maynas, por aver sido tantos degollados en ellas por los corsários cocamas de Ucayali), y viéndose ya sin la escolta en que libaban su seguridad, se comecaron á descaecer y pavoriçar con sombras mortales⁵¹⁹.

(...) lo que dicen es que van derechos á morir y poner sus cabeças en manos de cocamas, y que era esto infalible, como lo enseñava la inundacion general, con otras abusiones é imbenciones por donde estos bárbaros se gobiernan⁵²⁰.

⁵¹⁶ FIGUEROA Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañón, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de, ACUÑA, Cristobal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*, p. 205.

⁵¹⁷ Ibidem, p. 206.

⁵¹⁸ FIGUEROA Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañón, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de, ACUÑA, Cristobal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*, p. 205.

⁵¹⁹ CUEVA, Lucas de la. Apud. FIGUEROA, Francisco de. Idem, p. 176.

⁵²⁰ CUEVA, Lucas de la. Apud. FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañón, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristobal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*, p. 176.

O referido informe também menciona o relato do temor do missionário Lucas de la Cueva com relação ao momento em que, a caminho da nação dos Jebero, os índios maynas aludiram à possibilidade de ter a cabeça cortada pelos cocamas:

(...) confieso los efectos de mi flaqueza, aunque los procure en la ocasion encubrir y me procuraba alentar; cerraba la boca y la apretava para que no me oyessen dar diente con diente. Llegava las manos á la cabeça y parece me espinaban los cabellos: tales estaban de eriçados, y mi coraçon tan poseido de temor y sombras fatales, que puedo decir se hallava todo él en um (...) ⁵²¹.

À luz dessas informações, é possível observar que entre os adjetivos utilizados para ilustrar o caráter assustador da etnia, destacou-se o de degoladores de cabeças humanas ⁵²², prática que, de acordo com a narrativa de Figueroa, sinalizava o ato de barbárie entre os indígenas, sendo por isso considerado o mais prejudicial dos costumes praticados por aquela nação que sobretudo, atribuía-lhe prazer em sua realização:

El uso ó abuso de matanças y de cortar cabeças de gentes estrañas, que son las que llaman aucas, para bailarlas con muchas y grandes bebidas, flautas y cantos, es lo más perjudicial y comum que ay en estas naciones, y en que tienen librada su mayor felicidad, gusto y estimacion ⁵²³.

Com essa referência, podemos considerar que na ótica missionária, a prática do corte de cabeças foi associada a uma grande festa que incluía a mortalidade de pessoas para a aquisição das cabeças, o corte de cabeças propriamente e a conseqüente comemoração ao ato, materializada por meio das danças em torno das cabeças decepadas em que os índios

⁵²¹ Ibidem, p.176.

⁵²² FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañón, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661).In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristobal de, y otros. *Informes de jesuitas en el Amazonas (1660-1684)*, p. 174-177.

compartilhavam as bebidas ao som de canções e instrumentos musicais. De acordo com esta interpretação, o ritual indígena representaria na versão dos religiosos, a alegoria da barbárie, materializada pelo ato de selvageria dos índios. Esta selvageria pode ser observada, na medida que a narrativa enfatiza, além das mortes e do corte de cabeças, a satisfação dos índios em realizar tais ações.

Nesse sentido, a prática mencionada disseminou por parte dos missionários o caráter violento daqueles indígenas. A expressão máxima dessa violência foi a morte de Francisco de Figueroa que, de acordo com as narrativas analisadas, teve sua cabeça decepada pelos cocamas, especificamente pelo *capitán Pacaya que (...) cortó con una hacha la cabeza del cuerpo del venerable padre*⁵²⁴, numa situação que marcou a imagem dos índios como traidores, conforme narrativa recuperada por Chantre Y Herrera que descreve os movimentos do indígena que antecipando o ataque, posicionou-se atrás do religioso para atacá-lo: *un índio fiero y alevoso, que con artificio se había puesto detrás del P. Francisco, respondió descargando, con mano sacrílega, un golpe de remo sobre la cabeza del santo misionero (...)*⁵²⁵. Também Manuel Rodríguez refere essa imagem negativa sobre os Cocama, quando compara a atitude dos índios à de Judas: *Fuéronse llegando todos y, vesándose lamano com ósculo semejante al aleboso de Judas, disfrazando su traición con demostraciones de amistad (...)*⁵²⁶.

⁵²³ FIGUEROA Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañón, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de, ACUÑA, Cristobal de, y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*, p. 289.

⁵²⁴ HERRERA, José Chantre y. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español*, p.229.

⁵²⁵ Ibidem, p.435.

⁵²⁶ RODRÍGUEZ, Manuel. *El descubrimiento del Marañón (1684)*, p. 436.

Os relatos apresentados demonstram que no universo das narrativas, a representação dos cocamas esteve subordinada a elementos desqualificadores, em contraposição à imagem do missionário, cujo referencial foi elaborado valendo-se de indicadores que consagravam seu perfil como: o caráter angelical e pacífico: (...) *cargaron sobre él Figueroa (sic) con algazarra los demás Índios, como fieras contra tan angelical hombre (...)*⁵²⁷, a postura de dedicação pela vida missionária: *y es así que su apostólico zelo, sus empresas gloriosas y su muerte podem dar lustre aun a reinos de muy antigua christandad (...)*⁵²⁸ e, fundamentalmente, a caracterização do martírio que se constituiu no seio da Companhia de Jesus:

(...) la sangre derramada de quien tanto procuró apagar aquel fuego de su alçamiento fue la que del todo se apago y, si la rebeldia de los apóstatas fué por tres años el martírio continuado de su vida, Dios se le dio en la muerte, por premio del zelo grande que tenia de su gloria y se le anadió a la que gozaba en

evangelização, como possibilidade de justificar resultados não satisfatórios em torno da dinâmica das reduções.

Nesse caso, vale ressaltar que a implantação do cristianismo na Nova Terra estava atrelada ao projeto missionário, que previa resultados positivos com a conquista espiritual dos povos. Desta forma, os religiosos, munidos de uma estrutura teórica e metodológica – a catequese, como mecanismo eficiente para ensinar a doutrina cristã e converter os indígenas –, deparam-se com experiências e resultados não previstos referidos no informe de Figueroa, como: a distância entre as nações, a pluralidade lingüística dos povos, a quantidade insuficiente de missionários para atender a demanda de índios e, fundamentalmente, a perseverança dos indígenas na manutenção de seus costumes e práticas⁵³⁰. Esses fatores fragilizaram os anseios da atividade missionária, favorecendo naquele contexto a elaboração de um imaginário negativo sobre os povos indígenas e, sobretudo acerca dos cocamas.

Convém considerar que a documentação produzida pelos missionários teve papel importante na formação da mentalidade sobre os indígenas, à medida que revelavam o contexto sociocultural daquela população a partir do referencial particular do ocidente, construindo estereótipos que serviam de alicerce para explicar a fragilidade das Missões. Diante desses fatores, podemos supor que a prática do corte de cabeças humanas esteja inserida nesta dinâmica em decorrência das dificuldades encontradas pelos religiosos não somente para a conversão dos índios à fé cristã, mas, antes, para estabelecer o controle e meios de convivência entre as nações.

No entanto, após a morte de Figueroa, de acordo com o que já abordamos, o conflito dos cocamas e seus aliados se intensificaram contra os jeberos e também contra autoridades oficiais, culminando como vimos, na fragilidade dos povos, em decorrência das mortes resultantes dessa tensão entre as nações e das represálias coloniais para conter o movimento. Esses fatores desencadearam a fragmentação entre as nações e o conseqüente enfraquecimento populacional e, assim, a desestruturação do sistema de reduções, colocando em risco o projeto missionário naquela região.

Frente a esse contexto, índios e missionários elaboraram novas estratégias de convivência com a finalidade de garantir suas expectativas. Assim, por parte dos índios, a necessidade do fortalecimento social favoreceu a integração entre os diversos povos e o retorno às reduções, enquanto que, por parte dos missionários, a perspectiva pelo resgate das missões os conduziu a uma nova postura diante do processo de evangelização motivada pela tolerância com relação às práticas nativas e pelas negociações e alianças com as sociedades, resultando na recuperação das populações indígenas para a formação de novas reduções.

Nesse sentido, com a recomposição do quadro populacional indígena e a formação de novas reduções com Lorenzo Lucero, tornava-se necessário não somente reconstituir as Missões mas, apontar elementos que demonstrassem para a sociedade religiosa o empenho e a possibilidade de sucesso dos missionários, por meio de resultados favoráveis acerca da evangelização desses povos. Para tanto, após aproximadamente dez anos da

⁵³⁰ FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañón, Gran Pará ó Rio de las Amazonas (1661). In: FIGUEROA, Francisco de; ACUÑA, Cristobal de, y otros. *Informes de jesuítas en*

atuação de Padre Lucero, as narrativas passaram a enfatizar as mudanças comportamentais dos indígenas, o que que podem ser verificadas na correspondência⁵³¹ enviada pelo missionário ao Padre Vice - provincial Gaspar Vivas⁵³² na qual ao descrever sobre o trabalho desenvolvido nas reduções destacou sobre a nova postura dos índios convertidos pela evangelização: *En muchos tiene ya oy otra forma la nueva cristiandad, porque Nuestro Señor ha sido servido de mirarlos con ojos especiales de piedad*⁵³³.

Ainda nessa perspectiva, o missionário também enfatizou a mudança dos índios na esfera da afetividade, tendo em vista a aceitação pelos mesmos dos sacramentos: *Confessaron y comulgaron muchísimos con tal ternura, que me hazían llorar (...)*⁵³⁴ e a relação de emotividade que estabeleceram com o padre, caracterizada pelo momento de fuga dos Cocama ou Ucayalis⁵³⁵, em decorrência da peste. *Lloraban todos dando desde las canoas grandes gemidos y añadian: No huimos de ti, padre amado, sino de la peste, porque tu nos quieres mucho y ella nos aborrece (...)*⁵³⁶. Situação, esta última, que

el Amazonas (1660-1684), p. 247-254.

⁵³¹ De acordo com José Chantre Y Herrera, a correspondência mencionada é o único material disponível com informações sobre as condições das missões naquele período. Maiores detalhes ver: HERRERA, José Chantre y. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español*, p.273.

Sobre a produção e troca de correspondência entre missionários jesuítas, consultar: LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 22, n.43, 2002.

⁵³² Conforme a obra de Pablo Maroni, a carta era composta com o seguinte título: " Carta del Superior de las misiones de Maynas, P. Juan Lorenzo Lucero, avisando al P. Vice-provincial de la compañía de Jesus del Nuevo Reino de Granada [Gaspar Vivas], del estado que tiene parte de aquella gloriosa mision que habia visitado el año passado de 1681". Convém ressaltar que correspondência foi enviada no ano de 1682 e tem como objetivo informar sobre as condições das reduções no ano de 1680. Para maiores informações ver: MARONI, Pablo. *Noticias autenticas del famoso rio Marañón*, p. 222-223.

⁵³³ LUCERO, Lorenzo. Apud. RODRÍGUEZ, Manuel. *El descubrimiento del Marañón*, p. 515.

⁵³⁴ LUCERO, Lorenzo. Apud. RODRÍGUEZ, Manuel. *El descubrimiento del Marañón*, p.515.

⁵³⁵ No relato recuperado por Manuel Rodríguez, Padre Lorenzo Lucero menciona que os Chepeo denominaram de ucayales os povos que participaram da fuga com a seguinte observação: " Hemos entendido, dixeron, estás muy pesaroso de aber visto la facilidad com que han dexado este pueblo los ucayales, abiéndoles tu reduzido a él com tanto trabajo"(...).LUCERO, Lorenzo. Apud.RODRÍGUEZ, Manuel. Idem, p. 516.

⁵³⁶ LUCERO, Lorenzo.In: RODRÍGUEZ, Manuel. *El descubrimiento del Marañón*, p.515.

podemos considerar também como indicativa do caráter prejudicial, para os índios, da redução, enquanto ambiente propício a epidemias.

Com relação à afetividade dos índios pelo missionário, Manuel Rodríguez considera que Lucero estabeleceu com as populações, e especificamente com os povos da redução de La Laguna, relações afetivas que culminaram em uma mudança de comportamento dos índios, não só entre os povos da redução, mas também entre as outras nações, haja vista que de acordo com a narrativa essas nações, após contato com o missionário, transformaram-se de bárbaras em dóceis:

Lo tocante al padre Lorenzo Lucero, cuya doctrina há sido muy fructuosa entre aquellos gentiles, tiene mucho de que debemos (...) de ver su vida entre tantas naciones bárbaras que tenían agregadas en aquellos pueblos de la Laguna (...) fieras son que se comen unas a otras aquellas naciones caribes y, enseñadas a lo humano de solo un sacerdote que las assiste, ni son entre si guerreras, ni ofenden al que las refrena y les prohíbe sus antiguas costumbres, sino que, amorosos y rendidos (...) le acompañan (...)⁵³⁷.

Além da transformação comportamental dos índios, os relatos também mencionam alterações em alguns de seus costumes, como a ausência das guerras e, no caso particular dos cocamas, o desaparecimento da prática do corte de cabeças, que embora não esteja explicitamente demonstrado, as narrativas deixaram de abordar a presença dessa atividade entre a nação. Essas alterações culturais reforçaram a atuação dos padres e são indicativas da introdução de uma nova moral no universo indígena. Deste modo, produziram considerável mudança no imaginário das nações, particularmente acerca dos Cocama -, na memória das Missões à medida que enfatizaram uma imagem mais positiva em torno dessa sociedade.

⁵³⁷RODRÍGUEZ, Manuel. *El descubrimiento del Marañón*, p. 520.

Contudo, convém destacar que a relação de afetividade estabelecida por Lucero com as nações indígenas favoreceu alianças e negociações que não somente possibilitaram o convívio do missionário e dos povos no contexto das reduções, mas favoreceram suas expectativas com relação ao ideal da cristandade. Essas expectativas foram atingidas na medida em que o missionário encaminhou populações oriundas de regiões distintas, no caso dos chepeos e cocamas que migraram de Ucayali a La Laguna, em Huallaga, aumentou a população nas reduções e, fundamentalmente, alterou suas práticas, interferindo no comportamento dos índios, conduzindo-os como *á ovejas recogidas por él mismo al aprisco de la Iglesia*⁵³⁸.

Diante disso, podemos considerar que a atividade missionária de Lorenzo Lucero teve como propósito persuadir os indígenas para atingir suas motivações particulares. Isso se torna evidente uma vez que o missionário percebe esta estratégia como um meio eficaz para atingir a conquista de almas, porque os índios, segundo o religioso, correspondem *con docilidad, sujeición y rendimiento, prontos á obedecer á los padres, á servirlos y respetarlos*⁵³⁹. A estratégia também funcionou para dar continuidade ao projeto de manter as reduções e ampliar a empresa missionária para a cristandade, a qual estava intimamente associada a resultados favoráveis em torno da atuação dos religiosos, conforme destaca a narrativa de Herrera:

(...) P. Lucero (...) les asistia con más cariño e cuidado, dándoles el pasto saludable de la doctrina cristiana, y estuvo tan lejos de rendirse al trabajo increíble de cultivar tantas reducciones, que comenzó á meditar nuevas empresas, no viéndose su corazón satisfecho ni saciado su celo hasta que

⁵³⁸ HERRERA, José Chantre y. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español*, p. 281.

⁵³⁹ HERRERA, José Chantre y. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español*, p. 277.

viese reducidas al Evangelio las innumerables naciones de que fué adquiriendo noticias con ocasión de los muchos viajes que hizo él mismo y de los que hacían los nuevos cristianos⁵⁴⁰.

No aspecto geral da produção missionária, as narrativas demonstram a presença de um elemento opositor que é definido nitidamente ao longo da trajetória dos jesuítas. Esse elemento opositor assume diversas possibilidades durante o processo de evangelização, normalmente é associado à figura do diabo através da feitiçaria, à barbárie com a antropofagia ou, ainda, à dissolução moral por meio da poligamia. No caso específico de Maynas, a prática da degolação de cabeças entre os Cocama insere-se nesse limite cultural manipulável, haja vista que a referida prática representou a barbárie, superada pelo sacrifício de Figueroa.

Nesse sentido, o ritual do corte de cabeças que antes da morte do Padre Figueroa representava para a sociedade indígena uma celebração pública, na qual os índios bebiam e dançavam em torno das cabeças, demonstrando assim felicidade, gosto e estima em realizar esta ação, conforme demonstramos-; sofreu transformações no discurso narrativo dos religiosos. De acordo com a produção missionária, após a morte de Francisco de Figueroa, com a presença de Padre Lorenzo Lucero e a conseqüente organização das reduções, os índios cristianizados apresentavam uma nova postura social, dando mostras de prazer e satisfação não mais pelos rituais indígenas, mas pelos ritos cristãos. Essa alteração pode ser constatada na seguinte descrição de Pablo Maroni:

(...) Entre la iglesia, casa y oficinas hay un patio hermoso que sirve como de claustro, con algunas flores y naranjos repartidos con simetria y una cruz en

⁵⁴⁰ Ibidem, p. 281.

médio, alrededor de la cual se juntan á la noche los índios de doctrina á cantar unas canciones devotas para la diversion del misionero y edificacion de la gente que acude á oír(...). Esto es lo más memorable desta poblacion⁵⁴¹.

Assim, essa passagem nos remete a uma transferência das práticas indígenas pelas cristãs, à medida que os índios cristianizados, ao invés de dançar em torno de cabeças decepadas, passaram a se reunir para cantar e festejar em torno da cruz, símbolo máximo da cristandade, localizada no espaço central da redução, numa manifestação que revela – por parte dos indígenas –; felicidade, gosto e estima pelas festas e eventos da tradição cristã.

Contudo, podemos considerar que as alterações comportamentais dos indígenas descritas nas narrativas, bem como a transferência de suas práticas pelas práticas cristãs além da transformação da barbárie – materializada pelo corte de cabeças entre os cocamas – em docilidade; foram elementos que constituíram, naquele contexto, um imaginário positivo em torno das nações indígenas, sobretudo acerca dos Cocama e, fundamentalmente, da atividade missionária, sinalizando assim, a presença da evangelização na história das missões.

⁵⁴¹ MARONI, Pablo. *Noticias autenticas del famoso rio Marañón*, p. 227.

CONCLUSÃO

Para que se estabeleça uma compreensão abrangente em torno das relações de contato entre índios e missionários é necessário partir de uma investigação que analise essas aproximações como um constante processo de negociações, de alianças e de intercâmbio cultural, sob o propósito de superar a versão polarizada do encontro que, ao longo dos anos, reduziu a dinâmica do contato em esferas opostas como dominantes e dominados e, no eixo da dominação e da resistência.

Portadores de universos culturais distintos, tanto europeus como indígenas realizaram reelaborações em torno de suas experiências de contato para compor novas possibilidades de convívio no interior da sociedade colonial do século XVII. Nesse sentido, só é possível compreender a participação ativa dos índios em torno da presença missionária e dos agentes da colonização se nos distanciarmos da leitura estereotipada que tem tratado a dinâmica da sociedade indígena unicamente sob a perspectiva das perdas.

A análise da documentação produzida pelos missionários e outras autoridades demonstrou a reação dos indígenas, especialmente dos cocamas frente ao emergente surto epidêmico do qual foram vítimas em decorrência do contato com o europeu.

flexíveis que se mantiveram em constante processo de transformação, proporcionando, por isso, condições de sobrevivência tanto para os índios, que se fortaleciam nessa dinâmica e deste modo, se mantinham na sociedade, como para os religiosos, que valiam-se de estratégias particulares para atrair os índios a seu favor para assim, darem continuidade ao projeto missionário entre as nações.

Com isso, observamos que a fragilidade demográfica dos cocamas, em virtude das epidemias e das guerras, os conduziu para o sistema das reduções como possibilidade de se fortalecer e se proteger das investidas dos espanhóis. Quanto à situação epidêmica, no período compreendido entre 1557 e 1644 os dados revelam uma diminuição de aproximadamente 50% dessa população, a partir do contato da nação com Juan de Salinas, conforme demonstramos. Esse indicativo nos revela que provavelmente logo após a presença do conquistador naquela região o quadro demográfico da nação se desestabilizou. Por isso, quando Padre Gaspar de Cugia, em 1644, localizou a etnia, sua população já estava consideravelmente reduzida.

Contudo, constatamos ainda, que, embora a queda demográfica tenha estimulado o deslocamento da nação Cocama para as reduções, não garantiu sua permanência nesse sistema. A estabilidade da nação no sistema de reduções bem como a manutenção física de suas dependências e, sobretudo, a continuidade do projeto missionário naquela região estiveram alicerçadas nas alianças e negociações que se estabeleceram ao longo das relações entre índios e missionários.

Desse modo, foi possível perceber que os missionários que mais se destacaram no convívio com os cocamas foram aqueles que centralizaram esforços em realizar concessões, estabelecendo, a partir delas, uma rede de relações que se mantinha por meio da troca de elementos simbólicos entre as culturas, pela aceitação dos costumes indígenas, e,

tornaram-se seus aliados no estabelecimento de contato e evangelização de povos desconhecidos.

Essas relações demonstram que os índios exerciam considerável influência no cotidiano das reduções, bem como na possibilidade ou não de sua permanência, e enfatizam ainda, sobre a dependência dos missionários pelos indígenas não apenas para a estabilidade das reduções, mas antes como garantia de sobrevivência em um meio ambiente que lhes era desconhecido e hostil.

A propósito, a atuação de Thomás Maxano e do Irmão Domingos Fernandez entre os cocamas revelou a reação dos índios por meio de suas rebeliões como um mecanismo contrário às investidas dos religiosos entre a nação. Deste modo, em função das relações fragilizadas que missionários estabeleceram com os indígenas, ocorreu total destruição das reduções, inicialmente no Ucayali e posteriormente em Huallaga, fato que, naquele contexto, colocou em risco o andamento das missões.

Nesse sentido, sob o propósito de recuperar índios e recompor o sistema das reduções, Padre Lorenzo Lucero estabeleceu uma nova relação com os cocamas e com as demais nações contatadas fundamentada pelas concessões. Ademais, com Lucero é possível notar que houve um processo de aceitação, tanto por parte dos índios, que fragilizados demograficamente decidiram conviver com a nova organização social proposta pelo religioso, como por parte do missionário, que demonstrou maior flexibilidade e tolerância em relação aos costumes dos indígenas, haja vista que ansiava pela

viabilização das missões para dar continuidade ao projeto de cristianização naquele local.

Com a adesão dos Cocama ao universo das reduções com Lucero, ocorreu a construção de um novo perfil para a etnia na história das missões. Assim, os indígenas na produção missionária, ao ingressarem no universo da cristandade, sofreram consideráveis alterações em seus hábitos, na medida em que deixaram de ser belicosos para tornar-se dóceis e, sobretudo, abandonaram o pior dos costumes na visão européia: a prática da decepção de cabeças.

Todavia, consideramos que as mudanças culturais descritas nas narrativas missionárias e referidas como decorrentes do ingresso da nação Cocama no universo da cristandade podem ser estratégia dos religiosos para pontuar aspectos positivos da ação missionária a partir da demonstração de resultados supostamente concretos, como por exemplo o abandono de suas

ANEXO

CRONOLOGIA SOBRE OS COCAMA

Ano	Situação	Autor da Informação	Documento	Ano do Documento
Anterior à 1644	Saída dos Cocama pelos rios Huallaga e Marañon degoladores de cabeças, inimigo pernicioso, gente belicosa p. 205-206	Francisco de Figueroa	Ynforme de las Misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas.	1661
	<u>Guerra dos Cocama</u> aos Maynas e Xeberos. Vida agitada em Guallaga e Ucayali p. 140.	José Chantre y Herrera	Historia de las Misiones de la Compañia de Jesús en el Marañon Español.	1637-1767
1644	<u>Fuga dos jeberos</u> para la Gran Cocama p. 182 – 185. <u>Fuga dos cocamillas e jeberos</u> para la Gran Cocama. Atentado ao Tenente de Borja e soldados espanhóis p. 194 – 198.	Francisco de Figueroa	Ynforme de las Misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas.	1661
1644	<u>Contato dos Cocama com os espanhóis e com o missionário Gaspar Cugia</u> : alvoroço e recepção festiva e pacífica ao padre. P. 206	Francisco de Figueroa	Ynforme de las Misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas.	1661
1644	Encontro dos soldados espanhóis e padre Gaspar Cugia com os Cocama: recepção do Cacique Cocama ao intérprete do grupo p. 140. Complacência dos índios Xebero e Maynas aos Cocama p. 141.	José Chantre y Herrera	Historia de las Misiones de la Compañia de Jesús en el Marañon Español.	1637-1767

Ano	Situação	Autor da Informação	Documento	Ano do Documento
1644	Padre Gaspar Cugia vê possibilidade de evangelização aos Cocama p. 141.	José Chantre y Herrera	Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañon Español.	1637-1767
1644	<u>Parte dos cocamillas e jeberos saíram do Huallaga para Ucayali.</u> Negociação para <u>retorno</u> às terras com padre Gaspar de Cugia. p. 195.	Francisco de Figueroa	Ynforme de las Misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas.	1661
1644	<u>Cocama de Ucayali</u> decidem viver com os cocamillas em Huallaga. Formação de um pueblo com as duas nações p. 195.	Francisco de Figueroa	Ynforme de las Misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas.	1661
1644	Paz com os Cocama. Vida tranqüila para os Xebero e Maynas p. 141.	José Chantre y Herrera	Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañon Español.	1637-1767
1649	<u>Chegada de P. Peres em Huallaga.</u> Boa recepção dos Cocama p. 144.	José Chantre y Herrera	Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañon Español.	
1651	<u>Formação de três pueblos em Huallaga.</u> Principal pueblo foi Santa Maria de Huallaga por P. Bartolomé Peres p. 145.	José Chantre y Herrera	Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañon Español.	1637-1767

1651	<u>Padre Bartolomé Peres decide missionar entre os Cocama de Ucayali. Grande perigo pois eram mais cruéis que os índios de todas as missões p. 145.</u>	José Chantre y Herrera	Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañon Español.	1637-1767
Ano	Situação	Autor da Informação	Documento	Ano do Documento
1652	<u>Chegada de P. Raimundo de Santa Cruz aos Cocama de Santa Maria de Gullaga. p. 195.</u>	Francisco de Figueroa	Ynforme de las Misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas.	1661
1652	<u>Chegada de P. Peres aos Cocama de Ucayali.</u> Promoveu a cristianização por três meses, no Ucayali p. 198.	Francisco de Figueroa	Ynforme de las Misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas.	1661
1652	<u>Evangelização dos Cocama de Ucayali</u> por Bartolomé Peres: Promoveu união das pessoas com palavras de carinho para conquistar os índios p. 145. Amansar feras com humildade. As crianças aprendem com mais facilidade a doutrina e davam mostras de esperança	José Chantre y Herrera	Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañon Español.	1637-1767
1652	<u>Após 3 meses de evangelização</u> entre os Cocama de Ucayali; P. Peres é chamado à Borja, devido P. Gaspar Cugia ter ido em busca de missionários em	José Chantre y Herrera	Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañon Español.	1637-1767

	Quito. P. Peres deixou em torno de 300 índios cristianizados e fundou três pueblos entre ele Santa Maria de Ucayali p. 146.			
Ano	Situação	Autor da Informação	Documento	Ano do Documento
1652	<u>Evangelização</u> em Ucayali: P. Bartolomé Peres: Aceitação pela doutrina – “todos se avian reducidos ...”p. 208.	Francisco de Figueroa	Ynforme de las Misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas.	1661
1652	<u>Catequese em Huallaga</u> com P. Raimundo de Santa Cruz: <ul style="list-style-type: none"> • Catequisar e reduzir bárbaros (...) fieras racionales para amansá-las teve que aprender a língua Cocama. p. 290. Cocama demonstram obediência ao padre e aceitação pelo batismo e catequese. p. 291.	Manuel Rodríguez	El descubrimiento del Marañon	1684
1652	Final de 1652 – Padre Raimundo de Santa Cruz transfere o pueblo para parte alta do rio Huallaga p. 196.	Francisco Figueroa	Ynforme de las Misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas.	1661
1652	<u>Construção de uma nova igreja no pueblo de Santa Maria de Huallaga</u> : índios tinham domínio nas orações. p. 292. <u>Após mudanças do pueblo</u> : mostras de amor e estima	Manuel Rodríguez	El descubrimiento del Marañon	1684

	ao padre, tendo-o como pastor. p. 292.			
Ano	Situação	Autor da Informação	Documento	Ano do Documento
1654	Chegada de Thomás Maxano às missões com Raimundo de Santa Cruz p. 211.	José Chantre y Herrera	Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañon Español.	1637-1767
1655	<u>Fuga dos cocamillas</u> à la Gran Cocama devido jornada dos jeberos e <u>peste de varíola</u> em Guallaga: Diminuição dos povos que chegaram ao número de cem pessoas. P. 198. <u>Thomás Maxano atua como missionário entre os cocamillas</u> p. 198	Francisco de Figueroa	Ynforme de las Misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas.	1661
1652-1657	Santa Maria de Ucayali sem missionários entre os cocamas p. 146.	José Chantre y Herrera	Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañon Español.	
1657	<u>Thomás Maxano e Domingos Fernandez</u> <u>chegam em Santa Maria de Ucayali.</u> Cocama e os receberam com instrumentos musicais e mostras de alegria p. 210.	Francisco de Figueroa	Ynforme de las Misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas.	1661
1659	• <u>Em dois anos Thomás Maxano e Domingos Fernandez</u> tentaram	Francisco de Figueroa	Ynforme de las Misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas.	1661

Ano	Situação	Autor da Informação	Documento	Ano do Documento
1659	<p>disciplinar os povos p. 211.</p> <ul style="list-style-type: none"> • <u>Evangelização</u>: Índios se negaram a participar da doutrina, abandonaram os missionários e os desobedeciam. Cocama de 	Francisco de Figueroa	Ynforme de las Misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas.	1661
1659	<p>Ucayali eram cruéis, traidores, rebeldes com gênio malicioso p. 211.</p> <ul style="list-style-type: none"> • <u>Cocama tramam a morte dos missionários</u> Thomas Maxano e Domingo Fernandez. Índios chegaram a maldade e traição p. 211. 	José Chantre y Herrera	Historia de las Misiones de la Compañia de Jesús en el Marañon Español.	1637-1767
1662	<p><u>Morte de Padre Raimundo de Santa Cruz.</u> Afogamento no rio Bohono p. 221-222.</p> <ul style="list-style-type: none"> • <u>Alvoroço no pueblo de Santa Maria de Huallaga:</u> Apropriação do demônio em índios já cristianizados p. 225 	José Chantre y Herrera	Historia de las Misiones de la Compañia de Jesús en el Marañon Español.	1637-1767

1663	Sublevação dos Cocama em Guallaga: coligados com os Chipeo. Ataque aos franciscanos e soldados, armadilhas pelos rios Marañon e Guallaga, convite para demais grupos abandonarem os pueblos, a religião e os padres p. 226	José Chantre y Herrera	Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañon Español.	
Ano	Situação	Autor da Informação	Documento	Ano do Documento
1663	<u>Nova rebelião dos Cocama:</u> desvanecidos temores e sem obediência, declararam ódio contra os missionários e extinção da doutrina cristã, objeto de rancor dos Cocama. p. 320	Juan de Velasco	História del Reino de Quito	1789
1663	Colheram alguns delinqüentes e enforcaram em torno de 10 índios. p. 424.	Manuel Rodríguez	El descubrimiento del Marañon	1684
1663	<u>Castigo e penitência aos Cocama:</u> irritou os índios e acendeu o fogo da rebelião que durou por volta de seis anos. p. 320.	Juan Velasco	História del Reino de Quito	1789
1663	• Vigilância constante dos espanhóis para castigar os bárbaros. p. 429.	Manuel Rodríguez	El descubrimiento del Marañon	1684
1663	Busca pelos rebeldes: Tenente de Borja e soldados punem seis Cocama e quatro Chipeo, isentando os Maparina que voltam para Guallaga p. 227 Tentativas de recuperação dos índios fugidos por	José Chantre y Herrera	Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañon Español.	1637 - 1767

	Francisco de Figueroa. p. 226-227.			
Ano	Situação	Autor da Informação	Documento	Ano do Documento
1666	<p><u>Morte de Figueroa:</u> Francisco Figueroa à caminho de Santa Maria de Huallaga, p. 229.</p> <p><u>Encontro com armada de índios</u>, composta por povos: Ucayale, Cocama, Chepeo e Maparina e um capitão Cocama chamado Pacaya: Padre Francisco de Figueroa reconhece que eram os reduzidos e duvidou se eram amigos ou rebeldes p. 229</p> <ul style="list-style-type: none"> • <u>Padre acenou para os índios</u> que mudaram de intenção e voltaram-se contra Francisco de Figueroa, p. 229. • <u>Índios se aproximam do missionário:</u> Ele é atacado com golpe de 	José Chantre y Herrera	Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañon Español.	1637 – 1767

Ano	Situação	Autor da Informação	Documento	Ano do Documento
1666	<p>remo sobre a cabeça. Pacaya (2º informações) cortou-lhe a cabeça com uma faca separando-a do corpo p. 229.</p> <ul style="list-style-type: none"> • <u>Cocama dirigem-se à Concepcion de Xeberos.</u> Morte à 44 índios e ao soldado espanhol Domingos de Salas p. 230. 	José Chantre y Herrera	Historia de las Misiones de la Compañia de Jesús en el Marañon Español.	1637 – 1767

	governador de Borja D. Mauricio de Vaca p. 234.			
1666	<u>Localização dos índios que realizaram o motim:</u> prisão e castigo aos rebeldes que também guardaram a cabeça de Francisco de Figueroa p. 235. <u>Punição aos índios:</u> Rigor no castigo aos rebeldes e perdão aos arrependidos. Retorno de alguns cocamas e Ucayalis ao pueblo p. 235.	José Chantre y Herrera	Historia de las Misiones de la Compañía de Jesús en el Marañon Español.	1684
1669	<u>Padre Lorenzo Lucero</u> conseguiu aquietar as revoltas, embora grande parte da nação estivesse perdida. p. 320.	Juan Velasco	História del Reino de Quito	1789
1669-1670	Formação de uma nova redução com Padre Lorenzo Lucero, p. 222.	Pablo Maroni	Noticias Autenticas del Famoso Rio Marañon	1738

Ano	Situação	Autor da Informação	Documento	Ano do Documento
1680-1681	Reduções sob responsabilidade de Lucero: Santa Maria de Ucayali, Santiago de Xitipo e Chepeos; Santa Maria de Guallaga, San José de Maparinas, San Ignacio de Mayorunas, San Estanislao de Otanavis, San Lorenzo de Tibilos, San Xavier de Chamicuros e San Antonio Abal de Aguanos p. 274.	José Chantre y Herrera	Historia de las Misiones de la Compañía de Jesus en el Marañon	1637 - 1767

Obs. Segundo Chantre y Herrera, em 1672 houve queima dos arquivos em Santiago de Laguna, repercutindo na obscuridade de informações sobre as missões. Em 1681 como instrumento único sobre o estado das missões, a referência é o Informe de Padre Lorenzo Lucero ao P. vice-provincial de Quito sobre as missões p. 273 – 274.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ABAURRE, Juan Carlos Ochoa. *Mito y chamanismo: el mito da tierra sin mal en los Tupi- Cocama de la Amazonia Peruana*. Tese de Doutorado em Filosofia. Barcelona: Universidade de Barcelona, 2002.

ACUÑA, Cristobal de. Nuevo descubrimiento del gran rio del Amazonas (1639)
In: FIGUEROA, Francisco de, ACUÑA, Cristobal de y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*. Iquitos: CETA, 1986.

AGUERO, Oscar Alfredo. *El Milenio en la Amazonia Peruana: mito-utopia tupi-cocama o la subversion del orden simbólico*. Quito: Abya-Ayala, 1994.

BACA, Luis Campos. Migración de la “gamitana” en el río Ucayali. In: *Sistema de información de la diversidad biológica y ambiental de la Amazonía peruana*. [S.l.: s.m.] p. 1 de 17. Disponível em <[http:// www.siamazonica.org.pe/publicaciones](http://www.siamazonica.org.pe/publicaciones)>. Acesso em 09 set. 2005.

CASEVITZ-RENARD, Marie- France. História Kampa, memória Ashanica. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

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

CASTRO. Eduardo Viveiros de. *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Nayf, 2002.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma História indígena. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992

CHANTRE Y HERRERA, José. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús* Madri: Avrial, 1901.

DEBOER. Warren R. Pruebas arqueológicas del cultivo de la yuca: una nota de advertencia. *Amazonia Peruana*. Lima, v.4, n.8, jan,1983.

DENEVAN, Willian M. La población aborigen de la Amazonia em 1492. *Amazonia Peruana*. Lima, v.3, n.5, jun,1880.

DISTEL, Alicia A. Fernandez. El maíz, origen de su cultivo en sudamerica. *Suplemento antropológico*, v.34, n.1, jun, 1999.

ERIKSON, Philippe. MOISÉS – PERRONE, Beatriz (trad). Uma singular pluralidade: a etno-história Pano. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

FAUSTO, Carlos. *Os índios antes de Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

_____. Fragmentos de uma história e cultura Tupinambá. In: cunha, Manuela Carneiro da.(Org.) *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

FERNANDES, Florestan. *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Hucitec, 1989.

FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó rio de las Amazonas (1661) In: FIGUEROA, Francisco de, ACUÑA, Cristobal de y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*. Iquitos: CETA,1986.

FREIRE, José Ribamar Bessa. Da “fala boa” ao português na Amazônia brasileira. *Amazônia em cadernos*, Manaus, n.6, jan-dez, 2000.

FUENTES, Aldo. *Porque las piedras no mueren*. Historia, sociedad y ritos de los chayahuita del Alto Amazonas. Lima: CAAAP, 1988.

GADELHA, Maria Regina A. F. Jesuítas e Guarani: a experiência missional triunfante. In: GADELHA, Maria Regina A. F. (Org.). *Missões Guarani: impacto na sociedade contemporânea*. São Paulo: EDUC, 1999.

GAIG, Guillermo S. Faura. *Los rios de la Amazonia peruana*. Estudio histórico-geográfico, político y militar de la Amazonia peruana y de su porvenir en la desarrollo socio economico del Peru. Lima: [s.n.], 1965.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GROHS, Waltrand. *Los índios del alto Amazonas del siglo XVI al XVII: Poblaciones y migraciones en la antigua província de Maynas*. [S.l.]: Booner Amerikanistische Studien, 1974.

HANDA, Francisco Aparecido. *Colonização, Missão e Representação: a Amazônia no diário de Samuel Fritz (1689-1723)*. Dissertação de Mestrado em

História Social. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1995.

JIMENÉZ de la Espada, Marcos. *Relaciones Geográficas de Índias – Peru*. Madri: Biblioteca de Autores Españoles , 1965.

JUNQUEIRA, Carmen. *Antropologia indígena: uma introdução, história dos povos indígenas no Brasil*. São Paulo: EDUC, 2002.

La vertiente del Amazonas. In: Enciclopedia de Historia e Geografía del Peru, Techmedia, 1998, p.4 de 8. Disponível em: <[http: www.geocities.com/RainForest / Vines / afluente.htm](http://www.geocities.com/RainForest/Vines/afluente.htm)>. Acesso em 9 set. 2005.

LATHRAP, Donald W. La antigüedad e importância de las relaciones de intercambio a larga distancia en los trópicos húmedos de sudamerica precolombina. *Amazonia Peruana*. Lima, v. 4 ,n 7, ,jun,1982.

_____. O alto Amazonas. Lisboa: [s.n.], 1975.

LITTERAS, Bartomeu Melià. *El Guaraní conquistado y reducido*. Ensayos de etnohistoria. Asunción: CEADUC, 1993.

_____. La reducción según los guaranis: dichos y escritos. In: GADELHA, Maria Regina A. F. (Org.). *Missões Guarani: impacto na sociedade contemporânea*. São Paulo: EDUC, 1999.

LITTERAS, Bartomeu Melià. Mision por reduccion. *Suplemento antropológico*, Asunción, v.26,n.1, jun,1991.

LONDOÑO. Fernando Torres. Contatos e missões dos jesuitas com os Jeberos e Cocamas no século XVII, através das fontes missionárias. In: II Simpósio Internacional sobre religiões, religiosidades e cultura, 2006, Dourados. *Anais eletrônicos...*Dourados: UFGD/UFMS, 2006, p.1-24.CD-ROM.

_____. Escrevendo cartas. Jesuitas, escrita e missão no século XVI. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v.22, n.43, 2002.

MARONI, Pablo. *Noticias auténticas del famoso Rio Marañón (1738)*. Iquitos: CETA, 1988.

MARZAL, Manuel M. S.J. *La utopia possible. Índios y jesuitas en la América colonial*. Lima: Fondo Editorial, 1994, Tomo II.

MEGGERS, Betty J. *Amazônia: a ilusão de um paraíso*. São Paulo: EDUSP, 1987.

_____. *Amazônia: un paraíso ilusório*. Lima: siglo veinteuno editores, 1976.

_____. Aplicacion del modelo biológico de diversificacion a las distribuciones culturales en las tierra tropicales bajas de sudamerica. *Amazonia Peruana*, Lima, V. IV, N. 8, p.7-38, jan. 1983

MELLATTI, Júlio César. Índios da América do Sul – Alto Amazonas. Disponível em: <http://orbita.starmedia.com/indios/ias/ias.12-19/14altamo.htm>. Acesso em 13 abr 2005.

MERCIER, Juan Marcos. Tradiciones lingüísticas del alto Napo. *Amazonia Peruana*. Lima, v.6 ,n. 12, ago.1985.

MONTEIRO, John M. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

MYERS, Thomas P. Hacia la reconstruccion de los patrones comunales de asentamiento durante la prehistoria de la cuenca amazónica. *Amazonia Peruana*. Lima, v.4,n. 7, p.31-63, jun. 1982.

_____. Redes de intercambio tempranas en la hoya Amazónica. *Amazonia Peruana*, Lima, v.4, n. 8, p.61-75, jan.1983.

NEGRO, Sandra; MARZAL, Manuel M. S.J.(Coord). *Un reino en la frontera*. Las misiones jesuitas en la América colonial. Quito: Abya-Yala, 1999.

O'NEALE, Lilia. Tecelagem. In: *Tecnologia indígena- Suma etnológica brasileira* 2, 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

OSSIO, Juan M. *Los índios del Peru: el pluralismo cultural peruano en siglo XX*. Madri: Editorial Mafie, 1992.

PANDERO, Luis A. Colado. Diversidad cultivada y sociocultural en la Amazónia central del Peru. [S.l.: s.n.] p. 1-3 de 14. Disponível em: <http://www.monografias.com/trabajosamazonias-peru>. Acesso em 9 set. 2005.

PAREDES, José Sanches. Misiones jesuíticas: indígenas, sacerdotes y etnógrafos en la obra de Manuel Marzal. *Antropologica del departamento de Ciencias Sociales*, Lima, año13, n.13, 1995.

PERES, Sidnei Clemente. *Algumas considerações de caráter interpretativo sobre os dados produzidos no SURVEY às aldeias Ticuna e Cocama, localizadas nas margens do rio Içá e afluentes, no município do Içá, Amazonas, 1988*. Rio de Janeiro: PETI/ Museu Nacional, 1989.

PERES. Lucas Espinosa. *Contribuciones lingüísticas y etnográficas sobre algunos pueblos indígenas del Amazonas peruano*. Madri: Consejo Superior de investigaciones científicas. Instituto Bernardino de Sahagun,1955.

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

PORRAS, Maria Elena. *La gobernacion y el obispado de Mainas*. Quito: Abya-Yala, 1987.

PORRO, Antonio. *O povo das águas: ensaios de etno-história amazônica*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

RANGEL. Lúcia Helena Vitalli. *Os Jamamadi e as armadilhas do tempo histórico*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais (Antropologia). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1994.

REGAN, Jaime. *Hacia la tierra sin mal*. Estudios de la religion del pueblo en la Amazonia. Iquitos: CETA,1983.

RIBEIRO, Berta G. Tecnologia indígena. In: *SUMA etnológica brasileira 2*, 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

RODRÍGUEZ, Manuel. *El descubrimiento del Marañón (1684)*. Madri: Alianza Editorial, 1990.

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

STOCKS, Anthony Wayne. *Los natives invisibles: notas sobre la historia y realidad actual de los Cocamilla del rio Huallaga, Peru*. Lima:CAAAP,1981.

SUSNIK, Branislava. *Dispersión Tupi- Guaraní Prehistórica*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero , 1975.

TAYLOR, Anne Christine. História pós-colombiana da Alta Amazônia.In:

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)