Boletim do Tempo Presente - ISSN 1981-3384
Boletim do Tempo Presente, nº 10, de 01 de 2015, p. 1 - 24, | http://www.seer.ufs.br/index.php/tempopresente

"FAZER SAIR DAS SELVAS": ÍNDIOS E MISSIONÁRIOS NA AMAZÔNIA (SÉCULO XVII)*

Por *Karl Heinz Arenz, UFPA*
Frederik Luizi Andrade de Matos, PPHIST/UFPA

Resumo: O conceito de civilização era desconhecido aos missionários jesuítas que atuaram no Estado do Maranhão e Grão-Pará no século XVII. Seu objetivo era "levar os índios para fora das selvas" no intuito de integrá-los à cristandade universal e ao projeto colonial por meio de uma rotina de catequese e trabalhos compulsórios. O cotidiano nas aldeias catequéticas, lugares de intenso convívio social e crescente convergência simbólico-ritual, propiciou uma constante ressignificação dos diferentes elementos culturais. Surgiu, assim, um modo de vida compartilhado por missionários e índios, diferindo da interpretação civilizatória dada posteriormente a esta fase de colonização.
Palavras-chave: selvas, aldeamentos, ritos, civilidade, Amazônia

Abstract: The concept of civilization was unknown to Jesuit missionaries who worked in the State of Maranhão and Grão-Pará in the seventeenth century. Their goal was "to take the Indians out of the jungle" in order to integrate them into universal Christianity and the colonial project through a routine of catechesis and compulsory labour. The daily life in catechetical villages, places of intense social interaction and increasing symbolic-ritual convergence, provided a constant redefinition of the different cultural elements. Thus emerged a way of life shared by missionaries and Indians, differing from the interpretation as civilization which was applied afterwards to this phase of colonization.
Keywords: jungle, missions, rites, civility, Amazon region

Introdução

Educere ex silvis – encontramos esta expressão latina em muitas cartas escritas e enviadas por missionários jesuítas que trabalharam, ao longo do século XVII, na América Portuguesa [1]. Uma tradução aproximativa seria "fazer sair das selvas", sendo que esta atividade se refere aos índios. De fato, os filhos espirituais de Santo Inácio viram nela o objetivo principal de sua presença na Missão do Maranhão [2], que ocupava aproximadamente o atual norte do Brasil. Curiosamente, o termo *civilização* que tantas vezes é associado ao trabalho missionário na época colonial [3], não consta em nenhuma das missivas seiscentistas. De fato, os vocábulos "civilizar" e "civilização" só serão usados com mais frequência a partir da segunda metade do século XVIII, antes de se difundirem amplamente ao longo do século XIX. Neste contexto, vale lembrar o

que Reinhart Koselleck escreveu referente à mudança de significado à qual os termos e seu conteúdo são submetidos no passar do tempo. O historiador alerta que "nós também usamos os conceitos de forma ingênua, a partir de uma semântica que temos em nossas cabeças como um *a priori*" [4]. Por isso é fundamental, não projetarmos a nossa compreensão de uma determinada palavra à uma época ou uma sociedade anterior que ou não a conhecia ou não a entendia igual a nós hoje.

Por isso, objetivamos aqui esclarecer melhor o que os padres jesuítas entendiam e pretendiam exatamente quando falavam em "fazer os índios sair da selva" e, também, o que esta atividade tem a ver, ou não, com o termo "civilização". Embora nos baseemos no trabalho missionário da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão e Grão-Pará – como foi chamada a colônia lusa na Amazônia –, convém assinalar que os jesuítas agiram de maneira parecida em outras regiões das Américas, como em suas missões no Paraguai, México ou Canadá [5]. O tema será desenvolvido em três passos. Num primeiro momento, analisaremos a selva como lugar de "desordem" e "caos" ao qual os missionários contrapuseram a "ordem" de seus aldeamentos [6]. Em seguida, abordaremos a visão ambígua que os europeus tinham dos índios, considerando-os, de um lado, como recuperáveis da "selvageria" e, do outro, como soberanos enquanto povos particulares. Finalmente, aprofundaremos a rotina diária no interior dos aldeamentos onde se formou um modo de viver e crer peculiar em decorrência das ressignificações mútuas de costumes, ritos e palavras – dinâmicas pouco condizentes com a lógica civilizadora.

Da desordem da selva à ordem da missão

A exuberância da selva no vale amazônico deixou profundas impressões nos europeus. Já muito cedo, os portugueses aplicaram o termo "sertão" para a vastidão do espaço coberto por uma vegetação aparentemente impenetrável. Além de capitães, governadores e simples colonos, os religiosos constam entre os que mais começaram a penetrar neste ambiente peculiar. Foi na sombra de pequenos fortins ou de feitorias, construídos nas embocaduras dos grandes afluentes, que os missionários, sobretudo, os jesuítas, erigiram os suas missões. Os padres dependiam inteiramente do saber-fazer dos índios, pois estes estavam familiarizados com o inextricável labirinto de rios e florestas que, há milênios, constituiu seu habitat.

Os documentos coloniais empregam, desde cedo, o termo "sertão" ao evocar este interior desconhecido, selvagem e, de certa forma, mítico que parecia constituir uma antítese ao processo de povoamento e ocupação [7]. Ângela Domingues atribui à palavra "sertão amazônico" um significado triplo: primeiro, como floresta exuberante de difícil acesso e habitada por "feras e bestas"; segundo, enquanto fonte das "drogas do sertão" e de madeiras preciosas, produtos rentáveis destinados à exportação; terceiro, como fornecedor da mão de obra indígena, imprescindível para os empreendimentos coloniais.

De fato, ao longo dos séculos XVII e XVIII, tropas, tanto legais com ilegais, percorreram sem cessar o sertão à procura de índios. Todos os colonizadores, inclusive os religiosos, se beneficiavam desse tráfico, seja para a extração das "drogas do sertão", seja para o cultivo de produtos agrícolas [8].

À noção de sertão assemelha-se o conceito de "fronteira", usado em pesquisas recentes. Daniel Nordman a descreve como "espaço granular, descontínuo, sem estruturas fixas, dissociado por vãos [9]". Aplicada à Amazônia, esta caracterização revela que as missões, fortins e feitorias formaram, de fato, "grãos", isto é, núcleos habitacionais situados em lugares geoestratégicos que, mesmo circuncidados por água e florestas, estavam interligados por uma rede de troca de bens e informações. Denise Maldi Meireles aponta os impactos sentidos pelos colonizadores nesta fronteira, pois em contraposição à "Europa mediterrânea, a América encontrada era desmesurada, imensa: rios que pareciam oceanos, árvores de altura inacreditável [10]." A construção da América colonial emanaria, pois, de uma dialética entre mitos, como o do Eldorado, e realidades bem menos promissoras. Quanto aos povos nativos,

> No imaginário do colonizador, o índio era o habitante de um espaço indefinível, incompreensível, flutuante e, sobretudo, nebuloso. O projeto colonizador foi, antes de mais nada, o de transformar o espaço desconhecido em território plausível, a partir dos códigos culturais europeus. Para se compreender a ressonância desses códigos, alguns historiadores apontam as raízes medievais da percepção de espaço pelo colonizador [11].

Neste contexto, a antropóloga atribui às missões um papel central enquanto "instituições de fronteira". Estas eram estabelecimentos fixos e compactos, visto que a sedentarização dos catecúmenos e neófitos em espaços estratégica e economicamente

favoráveis era tida como imprescindível em face da tradicional mobilidade dos povos indígenas [12].

Implantadas em solo amazônico, em 1612, por capuchinhos franceses na França Equinocial, colônia efêmera na ilha do Maranhão, as aldeias de catequese se multiplicaram, a partir de 1617, graças à atuação de franciscanos portugueses em torno dos dois polos de instalação lusa: a recém-conquistada cidade de São Luís e o recém-fundado forte de Belém. Todavia, foram os filhos espirituais de Santo Inácio que conseguiram lançar e expandir uma ampla rede de missões, adaptando-a tanto às condições e potencialidades socioeconômicas da nova colônia quanto às metas e práticas de missionação de sua ordem. Desde o início, os aldeamentos jesuíticos foram regidos, no plano interno, por regulamentos próprios, como veremos mais adiante. Já, no plano externo, procurou-se definir e garantir, mediante um complexo conjunto de leis e alvarás, o fornecimento regular de braços indígenas a outros segmentos da sociedade colonial, sobretudo, aos moradores e às autoridades [13].

Pesquisas recentes tendem a trabalhar a complexidade das relações entre missionários e índios no interior das missões, enfocando o protagonismo dos últimos. De fato, durante muito tempo, os indígenas foram considerados, antes de tudo, como "supostamente entregues à passividade e à disciplina [14]". A antropóloga Cristina Pompa observa que

> os estudos realizados nos últimos anos que enfocam as relações entre índios e missionários vêm privilegiando em suas abordagens o olhar histórico e a análise processual como instrumento metodológico. Com efeito, seja para identificar a dinâmica indígena da absorção, rejeição e reelaboração da mensagem cristã, seja para recuperar a dinâmica interna ao próprio discurso missionário, nas diferentes facetas em que ele se apresenta, é preciso acompanhar, na longa ou na breve duração, a dinâmica do encontro-choque entre horizontes simbólicos diversos e a construção de novos universos de significados "negociados" [15].

Nesta perspectiva, John Manuel Monteiro apresenta as aldeias missionárias como "espaço importante para a reconfiguração das identidades indígenas ao longo do período colonial", dentro de um contexto marcado por múltiplas rupturas em razão dos surtos periódicos de epidemias, das constantes deportações e da própria catequização [16]. Do mesmo modo, Maria Regina Celestino de Almeida ressalta que a entrada dos índios nas missões – seja sob coação, seja mediante acordos – desencadeou "mudanças não somente como simples perdas culturais, mas também como propulsoras das novas

possibilidades dos índios adaptarem-se à Colônia" [17]. No que se refere diretamente à Amazônia, os trabalhos de Almir Diniz de Carvalho Júnior, mesmo restritos à segunda metade do século XVIII, tratam dos índios cristãos enquanto agentes de destaque dentro da ordem colonial instaurada na região [18].

Mas, vamos às fontes seiscentistas. O padre luxemburguês João Felipe Bettendorff emprega, em sua correspondência à cúria generalícia da Companhia de Jesus entre 1671 e 1686, sete vezes a expressão "fazer sair" ou "levar para fora da selva". Ele emprega três verbos muito parecidos que, no entanto, possuem nuanças diferentes quanto à intensidade da ação: *adducere* (quatro vezes) tem a conotação de "atrair", *educere* (duas vezes) de "conduzir" e *exerere* (uma vez) de "tirar". Assim, em 1671, Bettendorff relata, em sua função de superior da Missão do Maranhão, que um grupo de índios Nhunhuns foi ter com o padre Pedro Pedrosa na missão do Xingu, pedindo que o missionário vá "conduzir os seus parentes para fora das selvas". No ano seguinte, ele elogia o padre Gonçalo de Veras por "ter atraído muita gentilidade para fora das selvas dos Tocantins", instruindo-a e batizando-a. Em 1676, Bettendorff, agora reitor do colégio de São Luís, explica que a nova missão no rio Pindaré precisa de missionários e de canoas bem equipadas para "tirar mil almas para fora das selvas".

Dois anos mais tarde, ele comunica que no mesmo rio, na aldeia de Cajutiba, "cento e quarenta Gujajaras foram atraídos para fora das selvas mediante uma campanha muito demorada". Logo depois, ainda na região do rio Pindaré, Bettendorff relata que o padre Pedro Luís Consalvi, em meio a confrontos entre soldados e indios, foi coagido pelos "exploradores portugueses que querem que ele vá junto daqueles e os conduza para fora das selvas". Em 1681, o jesuíta luxemburguês faz lembrar que um terço da mão de obra indígena anualmente repartida deve "ajudar os missionários a conduzir gentios para fora das selvas". Enfim, em 1686, estando em Lisboa para acompanhar as negociações acerca do Regimento das Missões, ele insiste que "nós com toda confiança possamos conduzir os índios para fora das selvas até as capitanias, para que os pobres não sejam induzidos a uma servidão ainda mais dura" [19].

Nas mesmas cartas encontramos também termos como *latebræ* (esconderijo), *tenebræ* (escuridão) ou *umbræ* (sombras) para evocar a selva. Os missionários associaram, desta forma, o habitat de numerosos povos indígenas a um suposto estado caótico. Os que viviam neste ambiente foram qualificados de *barbari* (bárbaros) ou

rustici (rudes). Um exemplo é a carta escrita por Bettendorff no ano de 1665. Fazendo um balanço de seus quatro primeiros anos na Missão, ele não esconde os choques culturais experimentados durante os contatos iniciais. Assim, ele chama os índios de "pouco interessados na doutrina e nas coisas sagradas, negligentes com respeito a Deus e à salvação, estúpidos, imbecis, brutos e quase que com uma tendência inata para a inércia e a imoralidade [20]". Bettendorff exprime suas frustrações mediante o lugar-comum da obstinação ou indiferença dos indígenas frente à catequização que, aliás, perpassa todas as cartas e crônicas da época [21]. Seis anos depois, em uma carta circular a seus confrades na Europa, o padre luxemburguês faz um apelo emotivo que reflete a representação dos índios na mentalidade europeia da época: "Com efeito, os bárbaros desta América são feras rudes e, a exemplo das feras, estão vagando pelos esconderijos das selvas, conforme seus costumes selvagens. Nós somos os caçadores. Vinde também vós à caça! [22]".

Diante disso, para os missionários, a administração solene dos principais sacramentos era o meio mais eficaz para impor e consolidar, em termos simbólicos e sociais, a "ordem cristã" pretendida [23]. Para eles, o batismo selou o fim do paganismo e confirmou a pertença definitiva dos índios à cristandade universal, além de sua integração em uma comunidade cristã local, construída conforme uma planta retilínea e ritmada pelo toque do sino; a confissão constituiu um meio para controlar, ao menos uma vez por ano, a conduta individual de cada índio, além de averiguar o grau de parentesco entre jovens nubentes ou orientar casais em vista da procriação e da vida familiar em concordância com os preceitos morais [24]; o casamento cristão foi visto como a base para uma vida monogâmica e a constituição de famílias nucleares das quais sairia uma geração de índios cristãos "de nascença"; finalmente, o recebimento da extrema-unção, à beira da morte, foi a garantia de um índio ter alcançado a salvação prometida, confirmando, destarte, o sucesso da evangelização. Assim, as missões refletiram, tanto pela celebração ostensiva dos sacramentos como pela construção de uma estrutura física retilínea, a almejada "ordem verdadeira" que estava em clara oposição à selva circundante, suposto lugar de trevas e caos. Fica óbvio que, mesmo não tendo pretensões civilizatórias no sentido atual, a ação catequética dos padres impactou profundamente as culturas indígenas.

Apesar de tudo, índios recuperáveis e soberanos

A visão negativa dos indígenas das Américas no século XVII explica-se pelas classificações dos povos não europeus que foram transmitidas aos candidatos à vida missionária nos colégios e universidades sob a égide dos inacianos. A mais importante e divulgada consta na obra *De procuranda Indorum salute* do jesuíta espanhol José de Acosta (1539-1600) [25]. O autor aponta a nudez, o nomadismo, uma sexualidade regrada pelos instintos, a inconstância no comportamento e a ausência de linhagens tradicionais como provas para negar aos índios qualquer estrutura racional e aproximá-los aos animais. Contudo, apesar da hierarquização rígida dos povos, nenhum, nem sequer os indígenas, seria desprovido da graça divina e da capacidade de acolher o Evangelho. Por isso, a condição étnica não constituiu, na concepção teológica jesuítica daquela época – impregnada pela "teologia da graça" do padre Luís de Molina – um impedimento intransponível para a obtenção da salvação [26].

De fato, formados para detectar congruências ou semelhanças nas culturas dos "outros", os inacianos atribuíram, conforme sua mentalidade teológica conhecida como neoescolástica, a todos os homens uma sensibilidade mínima pelo divino. Os religiosos acreditaram em uma recuperabilidade potencial dos indígenas, considerados como desviados de sua condição humana "verdadeira" por práticas idolátricas e inconstantes.

A ação evangelizadora seria, por conseguinte, imprescindível para resgatar o "selvagem" de sua vida desordenada e reintegrá-lo à humanidade [27]. Justamente por causa deste raciocínio, as cartas dos missionários são essencialmente interculturais, visto que elas focam o "outro" em sua trajetória de conversão [28]. Apesar da evidente rigidez da hierarquia socioétnica instaurada, as fontes não indicam uma política de imposição de costumes portugueses. Ao contrário, com base no princípio da soberania natural, no status jurídico específico dos índios e na difusão sistemática de uma língua de matriz indígena, os padres visaram "acomodar" sua mensagem aos catecúmenos.

Referente à soberania natural, o padre Antônio Vieira, superior da Missão entre 1653 e 1661, fundamentou, nas lutas acirradas com os colonos, sua defesa da "liberdade dos índios" no ideário aristotélico-tomista que havia sido reinterpretado e adaptado aos povos nativos da América através de intensos debates na Espanha no século XVI. O padre recorreu na sua arguição, sobretudo, à obra *De Indiarum Iure* ou *Politica Indiana*

do jurisconsulto espanhol Juan de Solórzano Pereyra (1575-1653) [29]. Este comentário jurídico realça o conceito da soberania natural dos povos índios e a obrigação dos soberanos cristãos de protegê-los. A estima de Vieira pela obra jurídica castelhana foi tanta que, ainda em 1680, prometeu enviar um exemplar a seus confrades na Amazônia para fins de consulta [30].

No tocante à necessidade de uma língua comum, visava-se, antes de tudo, superar uma situação pluralística, designada como "Babel". Surgiu, assim, a Língua Geral, uma forma estandardizada da fala tupinambá do litoral [31], que obteve, ainda no século XVII, uma ampla difusão em toda a Amazônia portuguesa [32]. Tudo indica que os missionários aperfeiçoaram seus conhecimentos rudimentares, adquiridos em gramáticas da "Língua Brasílica" [33], por meio de imersões linguísticas em aldeamentos maiores. Neste intuito, o padre Bettendorff foi mandado à missão de Mortigura nos arredores de Belém, onde, mesmo incumbido de ensinar às crianças a ler e escrever, o contato direto fomentou-lhe a fluência requerida no idioma [34].

Quanto ao status pessoal jurídico dos índios no Brasil colonial, ele diferiu claramente daquele atribuído a portugueses ou estrangeiros europeus. Os indígenas tiveram, conforme elucida Manuel Hespanha, como "única obrigação" legal "aceitar o comércio e a Igreja", isto é, o trabalho compulsório e o ensinamento catequético. Tal condição foi derivada do respeitado *ius gentium* (lei das nações) "e não de uma submissão colonial particular" [35]. Denise Maldi Meireles acrescenta que a base para a aceitação geral da soberania dos índios no século XVII reflete a "visão tomista do direito natural", concebido na Idade Média e reinterpretada na península Ibérica em face de "um mundo plural formado pelos povos não cristão do ultramar" [36]. Este status jurídico peculiar incompatibilizou ações civilizatórias totalizantes.

A dificuldade de transmitir ou a espontaneidade de inventar

O instrumento principal para fazer os índios cumprirem com seus dois deveres legais era uma rotina cotidiana marcada por um ritmo de trabalho e catequese. Neste contexto, a *Direção do que se deve observar nas Missões do Maranhão*, mais conhecido como *Visita*, é de fundamental importância [37]. Trata-se de um regulamento interno para os aldeamentos amazônicos, escrita no final da década de 1650. Seu autor, o padre Antônio Vieira, tinha dois objetivos: fortalecer a disciplina religiosa dos missionários e

unificar a administração dos índios. Assim, os parágrafos iniciais (§§ 1-13) instigam os padres à observância da regra jesuítica em um contexto de extrema mobilidade e constante exposição aos mais diversos perigos, como doenças, naufrágios ou solidão. A execução fiel dos "exercícios espirituais" (retiros mensais e anuais), do exame de consciência, de leituras e orações pessoais, foi estabelecida como condição imprescindível para garantir o êxito dos "exercícios exteriores", isto é, das atividades caritativo-pastorais. Os parágrafos seguintes referem-se à administração espiritual dos índios (§§ 14-37), cujas balizas eram as catequeses matutina e vespertina:

> Todos os dias da semana, acabada a oração, se dirá logo uma Missa que a possam ouvir os Índios antes de irem às suas lavouras; e para isso se terá a oração a tempo que quando sair o sol esteja ao menos começada a Missa, a qual acabada se ensinarão aos Índios em voz alta as orações ordinárias: a saber Padre Nosso, Avè-Maria, Credo, Mandamentos da Lei de Deus, e da Santa Madre Igreja; e os sacramentos, acto de contrição, e confissão, geralmente os diálogos do catecismo breve, em que se contêm os mistérios da fé (§ 14).

Além disso, o regulamento admoesta os missionários a dedicarem uma atenção particular a crianças, enfermos e moribundos. Por isso, dar aulas e fazer visitas constituíram tarefas-chave (§§ 15, 16, 31, 33 e 34). Com complacência, são tolerados os "bailes dos índios" (§ 18) na véspera dos domingos e festas. Deste modo, visou-se canalizar o suposto impulso natural dos indígenas de distrair-se, sem, todavia, levar em conta a conotação sagrada da dança nas tradições indígenas. Já os parágrafos finais tratam da administração temporal (§§ 38-50), fornecendo orientações para: a aplicação das punições para pequenos delitos, a implicação dos chefes indígenas na gerência dos aldeamentos, as relações com as autoridades coloniais e, sobretudo, a repartição e os serviços dos índios dentro e fora das missões. Vieira insiste, neste contexto, na aparência de um "regime paternal", proibindo a seus confrades de levantar a mão contra os índios, deixar-se carregar em rede ou empregar remadores e ajudantes além do número necessário (§§ 38 e 48). Devido a seu teor prático, a *Visita* foi três vezes (1668, 1680 e 1690) expressamente confirmada como regimento obrigatório dos inacianos na Amazônia [38].

O conteúdo dos catecismos da época remete a uma pedagogia repetitiva com pouco cuidado de aprofundar os abstratos conceitos cristãos. O padre Bettendorff nos informa que os materiais bilíngues – em Língua Geral e português – mais usados eram o catecismo do padre Antônio de Araújo e um compêndio catequético de sua própria

autoria [39]. Visto que a catequização exigia uma língua em comum, o padre Vieira prescreveu na *Visita* que o missionário incapaz de comunicar com seus catecúmenos recorresse ao "meio muito acomodado[,] o misturar os tais Indios com os de Língua Geral ou de outra sabida para que ao menos os seus meninos aprendam com a comunicação" (§ 28). Mas o problema foi além de uma mera compreensão mútua.

Como as línguas lusitana e tupinambá estão radicadas em universos culturais completamente distintos, a tradução adequada de termos-chave, como "santo", "graça", "pecado" e até "Deus" revelou ser um verdadeiro quebra-cabeça [40]. A catequese e, também, a confissão – um sacramento que consiste em um contato dialogal direto – eram lugares de um verdadeiro embate linguístico. Os ensinamentos ou conselhos, proferidos pelos missionários e recebidos pelos índios, foram constantemente ressignificados, resultando, enfim, em uma certa convergência entre as esferas ibero-barroca e indígena [41].

De fato, os missionários estavam à procura de equivalências aparentes entre a mensagem cristã e as tradições xamânicas. Neste contexto, Eduardo Viveiros de Castro aponta três paralelos encontrados entre a cosmologia tupi e a escatologia cristã: a crença na existência e imortalidade da "alma", na retribuição *post-mortem* pelos atos individuais e na iminência de uma catástrofe apocalíptica [42]. Por sua vez, os índios interpretaram as palavras e gestos dos padres à sua maneira. Pajés chegaram até a imitar a missa, a confissão e a pregação. O padre Bettendorff relata um caso ocorrido em Tapuitapera, uma das missões mais antigas:

> Eis que, certa noite, chegou junto de mim um índio dizendo que havia alguns feiticeiros índios na aldeia. Estes fingiriam ouvir confissões, falariam ao diabo e convocariam todo o povo a danças e cantos como que o chamassem assim ao único caminho para a salvação. Ainda disse que, sob o impacto do vinho, aquelas rodas de dança dirigiram-se todas as noites, com a participação de todos, até a casa do principal. Ele queria que eu entrasse lá com ele para eu mesmo ver e ouvir. Eu fui com um companheiro e mais alguns outros acompanhantes. E me deparei logo com um feiticeiro que caiu no chão onde ele ficou deitado de costas, rolando-se para todos os lados [...], espumando pela boca e falando a suas visagens imaginárias. Eu me lancei sobre ele, enquanto os demais se dispersaram em fuga. Ele resistiu inutilmente e fez muito esforço para escapar, mas eu o retive. Entreguei-o aos índios mais notáveis para que fosse encaminhado para a cidade, junto com uma carta ao vigário-geral. Mas, no caminho, eles lhe deram uma oportunidade para fugir, [...]. Talvez seja verdade o que os portugueses estão afirmando com tanta certeza, a saber, que aqueles feiticeiros ouviram as confissões dos índios, ofertaram pão como se fosse uma hóstia, disseram que suas cerimônias trariam a salvação, falaram com seus gênios da mesma forma como lhes falavam durante cada uma das danças [43].

O relato evidencia o quanto atividades pastorais (sacramentos e pregação) e tradições indígenas (cura e adivinhação) engendraram uma "mitologia paralela" [44], traduzidas em novos rituais protagonizados por pajés em meio a índios catecúmenos e neófitos. Embora o padre tivesse surpreendido somente um deles em estado de êxtase – indício de uma cerimônia xamânica em andamento [45] –, ele suspeitou logo de uma ressignificação simbólica mais ampla dos principais sacramentos católicos, visto que corriam boatos sobre a imitação de elementos cristãos por "feiticeiros" conhecidos e influentes. Tudo indica que a administração ostensiva dos ritos sacramentais, prescrita na *Visita* (§§ 23-36), contribuiu a instigar os pajés a se apropriarem de gestos e fórmulas próprias da missa e da confissão, além de lançar mão do conceito abstrato da salvação, onipresente no discurso catequético, mas desconhecido na cosmovisão xamânica. Se alguns ritos atraíram ou fascinaram os índios, outros inspiraram temor. Assim, o batismo, fundamental para conseguir a salvação cristã, foi associado à morte. Vendo os padres ministrando-o com frequência a doentes ou recém-nascidos, isto é, pessoas em perigo de vida, muitas mães indígenas se recusaram de ter o filho batizado [46]. Seja como for, os índios, ao imitarem e reinterpretarem gestos e palavras de alto valor simbólico dos missionários [47] criaram e difundiram entre si uma forma peculiar de praticar a nova fé.

Convém assinalar que o relativo isolamento das missões, um cotidiano predominantemente indígena e a presença de poucos religiosos não permitiram uma instrução catequética mais intensa. Diante dos desafios, os missionários viram se forçados a empregar, sobretudo em situações delicadas, um proceder mais "ortoprático" do que "ortodoxo" [48]. Um exemplo é o combate contra a poligamia dos chefes e, também, a veneração dos antepassados, cujos ossos ou "corpos mirrados" (mumificados) foram guardados ou nas casas ou em árvores ocas [49]. Um relatório do ouvidor geral Miguel da Rosa Pimentel, redigido no final do século XVII, é muito esclarecedor, pois testemunha a continuidade destas e de outras práticas nos aldeamentos:

> Todo o Governo do estado consiste em dar forma aos Indios e para o acerto deste se tem feito varias leys, tem mostrado a expiriencia pouca utilidade, por selhe quererem introduzir differentes meyos aos com q. neste Reyno se governão os vassallos, e por esta causa, se achão todas as Aldeas sem nenhú, uzando de seus Ritos gentillicos e como não conhecem outra forma, se

> conciderão ainda nos matos, matandosse e comendosse huńs a outros, sem q. do tal experimentem castigo, o que he muito prejudicial [50].

Ainda sete décadas depois, o padre João Daniel constata a permanência de uma vida marcadamente indígena nas missões: "E este seu Deuteronômio não só observam nos matos, enquanto gentios, mais ainda nas missões, e depois de estarem no grêmio da Igreja [51]." Podemos resumir que nem a solenidade dos sacramentos nem a regularidade da catequese, e muito menos a abnegação dos padres na assistência a crianças e enfermos, evitaram o surgimento de um universo paralelo cuja existência as fontes não conseguiram ocultar.

Considerações finais

A partir de 1757, os missionários, sobretudo os jesuítas, são sistematicamente afastados de seu convívio mais que secular com os índios. No intuito de reformar o estado português, o novo secretário régio, Sebastião José de Carvalho e Mello, o Marquês de Pombal, decidiu flexibilizar o mercado de trabalho na Amazônia enquanto uma das colônias mais promissoras no espaço atlântico. Uma das medidas consistia na abolição da tutela dos religiosos sobre os índios. Esta foi declarada mediante uma lei, em 1755, e regulamentada pelo *Directorio que se deve observar nas povoaçoens dos indios do Pará, e Maranhão*, promulgado em 1757 [52].

O *Diretório* é o primeiro documento jurídico português que ressalta a necessidade de tirar os índios de sua "lastimosa rusticidade, e ignorância, com que até agora forão educados,..., propondo-lhes não só os meios da civilidade, mas da conveniência, e persuadindo-lhes os próprios ditames da racionalidade, de que vivião privados,... [53]". Esta determinação revela que, apesar de oficialmente livres e iguais aos demais vassalos do rei, os índios tinham que adquirir "civilidade e conveniência", assumindo um comportamento supostamente refinado, padronizado pelas elites, que os diferenciasse de seus congêneres "bárbaros". Conforme elucida Norbert Elias, o termo "civilidade" surgiu justamente dentro do contexto do absolutismo e da consolidação incipiente do estado nacional no século XVII, quando procurava-se estabelecer novos códigos tanto de integração como de distinção social [54].

Analisando os impactos da irrupção dos europeus na América, Sérgio Gruzinski fala em um "processo de ocidentalização" que, marcado por ações pouco eficientes, teve resultados não previstos ou altamente ambíguos [55]. As diferentes populações, nativas ou recém-chegadas, viveram "um mesmo grau de indeterminação, precariedade e improvisação" que torna a aplicação dos conceitos de aculturação, deculturação ou civilização questionáveis como instrumentos de análise. De fato, índios e europeus "tiveram de inventar, dia após dia, modos de convívio ou, especialmente, os primeiros, soluções de sobrevivência. Em todos os campos, a improvisação venceu a norma e o costume [56]". A ocidentalização se deu, portanto, em um clima de "descontextualizações", pois índios e brancos viveram um crescente distanciamento de suas origens e uma profunda perturbação de seus imaginários. A subsequente perda de referências forçou todos os agentes a reinterpretar-se e reinventar-se ante o "outro".

No que diz respeito à Amazônia, a historiografia tradicional sublinhou, de forma unilateral, o papel socioeconômico, sociopolítico e, sobretudo, "civilizatório" dos missionários dentro do processo colonizador. Pesquisas recentes tendem a realçar, como vimos, a complexidade das relações entre religiosos e índios, no intuito de compreender de forma mais ampla a formação da sociedade e cultura amazônicas. Este novo olhar histórico, além de focar a crescente convergência cultural entre padres e neófitos ameríndios, está atento às tensões e mal-entendidos entre ambos. Assim, as frequentes punições corporais até por pequenos delitos, as intervenções nos sistemas tradicionais de governança, transmissão de saberes, educação das crianças, casamento e relacionamento dos gêneros, além dos impactos das repartições anuais, são somente alguns dos pontos que evidenciam a assimetria das relações entre os dois grupos.

Não obstante, emergiu um mundo paralelo no qual as doutrinas e sacramentos não substituíram curas e adivinhações; as procissões e ladainhas não erradicaram as "continuas beberrônias e danças"; novas ferramentas e técnicas profissionais sobreviveram ao lado das antigas práticas econômicas de caráter comunitário; os conselhos paternos recebidos na confissão não diminuíram o medo do assobio de presságio do acauã; as cerimônias para marcar a iniciação dos *curumins* (meninos) ou a primeira menstruação das *cunhatãs* (meninas) mantiveram-se ao lado das procissões e festejos dos padroeiros; enfim, o trabalho de cura do pajé foi tão procurado quanto a bênção do padre.

Esta imbricação complexa no cotidiano não faz dos aldeamentos uma "alternativa étnica" ou "experiência proto-socialista", como conclui Darcy Ribeiro, dando às missões um caráter laboratorial idealizador [57]. Menos ainda, elas representam "esse pequeno mundo teocrático" que protegeu os índios de forma demasiada, tirando-lhes toda iniciativa e responsabilidade e tornando-os, nas palavras de Jacques Soustelle, em "meros figurantes" [58]. Estas avaliações, carregadas de alusões ideológicas, não refletem o suficiente a dinâmica intercultural dos contatos prolongados entre índios e missionários.

Talvez a convivência de ambos os grupos assemelhe-se a uma "aventura pluricultural", conforme a análise de Nicola Gasbarro [59]. Seja como for, a dimensão de imprecisão e espontaneidade que esta expressão implica, indica o quanto a prática de um esforço civilizador, planejado e eficaz, é inaplicável ao século XVII.

Fontes e Bibliografia:

ACOSTA, José de. ***De Natura Novi Orbis et de promulgatione Evangelii apud barbaros, sive de procuranda Indorum salute***. Salamanca: Impr. G. Foquel, 1588/1589.

AGNOLIN, Adone. Catequese e tradução: gramática cultural, religiosa e lingüística do encontro catequético e ritual nos séculos XVI-XVII. In: MONTERO, Paula (org.). ***Deus na aldeia:*** **missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006, p. 143-207.

AGNOLIN, Adone. ***O apetite da antropologia: o sabor antropofágico do saber antropológico – alteridade e identidade no caso tupinambá***. São Paulo: Humanitas, 2005.

ALENCASTRO, Luiz Felipe. ***O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul – séculos XVI e XVII*****.** São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA Maria Regina Celestino de. ***Metamorfoses Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*****.** Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

AMADO, Janaína. Região, sertão, nação. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, 1995, p. 145-151. ARENZ, Karl Heinz. Do Alzette ao Amazonas: vida e obra do

padre João Felipe Bettendorff (1625-1698). ***Revista Estudos Amazônicos***, Belém, v. 5, n. 1, 2010, p. 25-78.

ARENZ, Karl Heinz & SILVA, Diogo Costa. ***"Levar a luz de nossa Santa Fé aos sertões de muita gentilidade": fundação e consolidação da missão jesuíta na Amazônia Portuguesa (século XVII).*** Belém: Açaí, 2012.

ARAÚJO, Antônio de**. *Catecismo Brasilico da doutrina christãa, com o cerimonial dos Sacramentos, & mais actos Parochiaes* [1618].** Lisboa: Officina Miguel Deslandes, 1686.

Archivum Romanum Societas Iesu (*ARSI*), Roma, cód. Bras 3 II, fl. 148r-149v; Bras 9, fl. 259r-267v; 269r-277v; Bras 26, fl. 40r-40v; 45r-46v; 62r-63v; 129r-130v.

ARENZ, Karl Heinz & SILVA, Diogo Costa. ***"Levar a luz de nossa Santa Fé aos sertões de muita gentilidade": fundação e consolidação da missão jesuíta na Amazônia Portuguesa (século XVII).*** Belém: Açaí, 2012.

AZEVEDO, João Lúcio de (ed.). ***Cartas do Padre António Vieira***. T. 3. Lisboa: Imprensa Nacional, 1971.

AZEVEDO, João Lúcio de. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930. IN: FONSECA, Cláudia Damasceno. ***Arraiais e vilas d'El Rei: espaço e poder nas Minas setecentistas***. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

BARROS Maria Cândida Drumond Mendes. Notas sobre a política jesuítica da língua geral na Amazônia. In: FREIRE, José Ribamar Bessa & ROSA, Maria Carlota (orgs.). ***Línguas Gerais: políticas lingüística e catequese na América do Sul no período colonial.*** Rio de Janeiro: EDUERJ, 2003, p. 85-112.

BETTENDORFF, João Felipe, ***Compendio da doutrina christam na Lingua Portugueza, & Brasilica.*** Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1687.

BETTENDORFF, João Felipe. ***Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão* [1698].** Belém: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves/Secretaria de Estado da Cultura, 1990.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. Índios cristãos no cotidiano das colônias do Norte (séculos XVII e XVIII). ***Revista de História***, São Paulo, v. 168, n. 1, 2013, p. 69-99.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. ***Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769).*** Tese de Doutorado em História Social, Departamento de História, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2005.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. ***A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.*** São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

CERTEAU, Michel de. ***A invenção do cotidiano***. Vol. 1. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

DANIEL, João. ***Tesouro descoberto no Máximo*** *Rio Amazonas*. Vol. 1. Rio de Janeiro/Belém: Contraponto/Prefeitura Municipal de Belém, 2004.

***Directorio que se deve observar nas povoaçoens dos indios do Pará, e Maranhão* (03/05/1757).** Lisboa: Officina de Miguel Rodrigues, 1758.

DOMINGUES, Ângela. "Régulos e absolutos": episódios de multiculturalismo e intermediação no norte do Brasil (meados do século XVIII). In: MONTEIRO, Rodrigo Bentes & VAINFAS, Ronaldo (orgs.). ***Império de várias faces: relações de poder no mundo Ibérico da Época Moderna.*** São Paulo: Alameda, 2009.

ELIADE, Mircea. ***O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase***. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ELIAS, Norbert. ***O processo civilizador: uma história dos costumes***. Vol 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FIGUEIRA, Luís. ***Arte de Grammatica da Lingua Brasílica* [1621].** Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1687.

FREIRE, José Ribmar Bessa. ***Rio Babel: a história das línguas na Amazônia***. 2ª ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

GRUZINSKI, Serge. ***O pensamento mestiço***. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HAUBERT, Maxime. ***Índios e jesuítas no tempo das missões: séculos XVII-XVIII***. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

HAUSBERGER, Bernd. ***Für Gott und König: die Missionen der Jesuiten im kolonialen Mexiko*****. V**iena/Munique: Verlag für Geschichte und Politik/Oldenbourg Verlag, 2000.

HAVARD, Gilles. **Le rire des jésuites: une archéolgoie du mimétisme dans la rencontre franco-amérindienne (XVIIe-XVIIIe siècles).** ***Annales – Histoire, Sciences Sociales***, Paris, v. 62, n. 3, 2007, p. 539-573.

HESPANHA, António Manuel. Antigo regime nos trópicos? Um debate sobre o modelo político do império colonial português. In: FRAGOSO, João & GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). ***Na trama das redes: política e negócios no império português (séculos XVI-XVIII)*****.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 43-93.

KOSELLECK, Reinhart. **Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos.** ***Estudos Históricos***, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992, p. 134-146.

LEITE, Serafim. ***História da Companhia de Jesus no Brasil*****.** T. 3 e 4. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugalia/INL, 1943.

MALDI, Denise. De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX. ***Revista de Antropologia – USP***, São Paulo, v. 40, n. 2, jul.-dez. 1997, p. 183-221.

MAXWELL, Kenneth. ***Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo***. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

MONTEIRO, John Manuel. ***Tupis, tapuias e historiadores: estudos de História Indígena e do Indigenismo*****.** Tese de Livre Docência na Área de Etnologia, Departamento de Antropologia, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2001.

NORDMANN, Daniel. ***Frontières de France: de l'espace au territoire (XVIe-XIXe siècle)*****.** Paris: Gallimard, 1998.

PIMENTEL, Miguel da Rosa. Informação do Estado do Maranhão (04/09/1692). ***Biblioteca da Ajuda***, Lisboa, cód. 50-V-34, n.º 43, fl. 199r.

POMPA, Cristina. Para uma antropologia histórica das missões. In: MONTERO, Paula (org.). ***Deus na aldeia:*** **missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006, p. 111-142.

QUILLIET, Bernard. ***L'acharnement théologique: histoire de la grâce en Occident, IIIe-XXIe siècle***. Paris: Fayard, 2007.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. ***A conquista espiritual da Amazônia*.** 2ª ed. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 1997.

RIBEIRO, Darcy. ***O povo brasileiro:* a formação e o sentido do Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SCHWARTZ, Stuart. ***Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*.** São Paulo/Bauru: Companhia das Letras/EDUSC, 2009.

SOLÓRZANO, Juan de Pereyra. ***Política indiana* [1647].** 3 v. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 1996.

SOUSTELLE, Jacques. Prefácio. In: HAUBERT, Maxime. ***Índios e jesuítas no tempo das missões: séculos XVII-XVIII*.** São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 18.

SOUZA, Laura de Mello e. ***Inferno atlântico: demonologia e colonização (séculos XVI-XVIII)*.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

VIEIRA, Antônio. Direção do que se deve observar nas Missões do Maranhão [Visita]. In LEITE, Serafim. ***História da Companhia de Jesus no Brasil***. T. 3 e 4. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugalia/INL, 1943, p. 106-124.

WILDE, Guillerme. ***Religión y poder en las misiones de Guaraníes***. Buenos Aires: SB, 2009.

Notas

* Karl Heinz Arenz é professor de História na Universidade Federal do Pará em Belém. Frederik Luizi Andrade de Matos é mestre e, atualmente, doutorando em História Social da Amazônia pela Universidade Federal do Pará. O artigo é resultado de uma pesquisa financiada pelo CNPq.

[1] Usaremos as cartas do padre João Felipe Bettendorff (1625-1698). Este missionário luxemburguês passou trinta e sete anos na Amazônia e ocupou os cargos importantes de superior da Missão, reitor de Colégio e procurador. Ver ARENZ, Karl Heinz. Do

Alzette ao Amazonas: vida e obra do padre João Felipe Bettendorff (1625-1698). *Revista Estudos Amazônicos*, Belém, v. 5, n. 1, 2010, p. 25-78.

[2] A Missão do Maranhão da Companhia de Jesus foi fundada, em 1639, por iniciativa do padre Luís Figueira. Em 1727, ela foi elevada à categoria de Vice-Província e extinta, em 1759, no contexto da expulsão dos jesuítas das possessões portuguesas.

[3] Ver AZEVEDO, João Lúcio de. *Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930; LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. T. 3 e 4. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugalia/INL, 1943; REIS, Arthur Cezar Ferreira. *A conquista espiritual da Amazônia*. 2ª ed. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 1997.

[4] KOSELLECK, Reinhart. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992, p. 145.

[5] Ver HAUBERT, Maxime. *Índios e jesuítas no tempo das missões: séculos XVII-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990; WILDE, Guillerme. *Religión y poder en las misiones de Guaraníes*. Buenos Aires: SB, 2009; HAUSBERGER, Bernd. *Für Gott und König: die Missionen der Jesuiten im kolonialen Mexiko*. Viena/Munique: Verlag für Geschichte und Politik/Oldenbourg Verlag, 2000; HAVARD, Gilles. Le rire des jésuites: une archéolgoie du mimétisme dans la rencontre franco-amérindienne (XVIIe-XVIIIe siècles). *Annales – Histoire, Sciences Sociales*, Paris, v. 62, n. 3, 2007, p. 539-573.

[6] É importante diferenciar entre *aldeamento*, isto é, um estabelecimento fundado com base no raciocínio dos colonizadores para concentrar e controlar os índios, e *aldeia*, um estabelecimento erigido por um grupo indígena conforme seus próprios critérios culturais. Ver ALENCASTRO, Luiz Felipe. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul – séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 119-120.

[7] Ver AMADO, Janaína. Região, sertão, nação. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, 1995, p. 145-146; FONSECA, Cláudia Damasceno. *Arraiais e vilas d'El Rei: espaço e poder nas Minas setecentistas.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, p. 51-52.

[8] DOMINGUES, Ângela. "Régulos e absolutos": episódios de multiculturalismo e intermediação no norte do Brasil (meados do século XVIII). In: MONTEIRO, Rodrigo Bentes & VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Império de várias faces: relações de poder no mundo Ibérico da Época Moderna*. São Paulo: Alameda, 2009, p. 120-123.

[9] NORDMANN, Daniel. *Frontières de France: de l'espace au territoire (XVIe-XIXe siècle)*. Paris: Gallimard, 1998, p. 40-43.

[10] MALDI, Denise. De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX. *Revista de Antropologia – USP*, São Paulo, v. 40, n. 2, jul.-dez. 1997, p. 189.

[11] MALDI, De confederados a bárbaros, p. 189.

[12] Ver MALDI, De confederados a bárbaros, p. 193-195.

[13] Ver ARENZ, Karl Heinz & SILVA, Diogo Costa. *"Levar a luz de nossa Santa Fé aos sertões de muita gentilidade": fundação e consolidação da missão jesuíta na Amazônia Portuguesa (século XVII)*. Belém: Açaí, 2012, p. 24-36.

[14] CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Vol. 1. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 37.

[15] POMPA, Cristina. Para uma antropologia histórica das missões. In: MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia:* missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006, p. 112.

[16] Ver MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de História Indígena e do Indigenismo*. Tese de Livre Docência na Área de Etnologia, Departamento de Antropologia, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2001, p. 71.

[17] Ver ALMEIDA Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003, p. 129.

[18] Ver CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa (1653-1769)*. Tese de Doutorado em História Social,

Departamento de História, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2005; CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. Índios cristãos no cotidiano das colônias do Norte (séculos XVII e XVIII). *Revista de História*, São Paulo, v. 168, n. 1, 2013, p. 69-99.

[19] Cartas de Bettendorff. *Archivum Romanum Societas Iesu* (*ARSI*), Roma, cód. Bras 9, fl. 259r (21/07/1671); Bras 9, fl. 272v (28/08/1672); Bras 26, fl. 40r (15/07/1676); Bras 26, fl. 46r (07/05/1678); Bras 26, fl 63r (18/04/1679); Bras 3 II, fl. 149r (08/04/1681); Bras 26, fl 129v (01/01/1686). Traduções de Karl Heinz Arenz.

[20] Carta de Bettendorff (11/08/1665). *ARSI*, cód. Bras 26, fl. 14r.

[21] Ver CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002, p. 185-190.

[22] Carta de Bettendorff (05/02/1671). *ARSI*, cód. Bras 9, fl. 283Av.

[23] Ver carta de Bettendorff (07/05/1678). *ARSI*, cód. Bras 26, fl. 46r; carta de Gorzoni (22/07/1697). *ARSI*, cód. Bras 26, fl. 184r.

[24] Ver POMPA, Para uma antropologia histórica das missões, p. 129; AGNOLIN, Adone. Catequese e tradução: gramática cultural, religiosa e lingüística do encontro catequético e ritual nos séculos XVI-XVII. In: MONTERO, *Deus na aldeia*, p. 197-200. Geralmente, os jesuítas exigiram dos confitentes indígenas um sentimento de atrição (arrependimento por medo do castigo), ao invés da costumeira contrição (reconhecimento consciente da própria culpa). Ver ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 164.

[25] Ver ACOSTA, José de. *De Natura Novi Orbis et de promulgatione Evangelii apud barbaros, sive de procuranda Indorum salute*. Salamanca: Impr. G. Foquel, 1588/1589, p. 117-160

[26] Ver QUILLIET, Bernard. *L'acharnement théologique: histoire de la grâce en Occident, IIIe-XXIe siècle*. Paris: Fayard, 2007, p. 338-341; SCHWARTZ, Stuart. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo/Bauru: Companhia das Letras/EDUSC, 2009, p. 65-70 e 210-212.

[27] Ver POMPA, Para uma antropologia histórica das missões, p. 114-122; AGNOLIN, Adone. *O apetite da antropologia: o sabor antropofágico do saber antropológico – alteridade e identidade no caso tupinambá*. São Paulo: Humanitas, 2005, p. 89.

[28] Ver GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, *Deus na aldeia*, p. 87.

[29] Ver SOLÓRZANO, Juan de Pereyra. *Política indiana* [1647]. 3 v. Madrid: Fundación José Antonio de Castro, 1996. Os assuntos mencionados encontram-se no tomo 1, páginas 174-176 e 188-190.

[30] Ver carta de Vieira (02/04/1680). In: AZEVEDO, João Lúcio de (ed.). *Cartas do Padre António Vieira*. T. 3. Lisboa: Imprensa Nacional, 1971, p. 450.

[31] Referente à situação linguística na Amazônia colonial e o papel dos jesuítas, ver FREIRE, José Ribmar Bessa. *Rio Babel: a história das línguas na Amazônia*. 2ª ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011, p. 43-91.

[32] Ver BETTENDORFF, João Felipe. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão* [1698]. Belém: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves/Secretaria de Estado da Cultura, 1990, p. 156, 168, 219, 259, 272, 278 e 318.

[33] Uma das gramáticas mais difundidas era da autoria de FIGUEIRA, Luís. *Arte de Grammatica da Lingua Brasílica* [1621]. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1687.

[34] Ver BETTENDORFF, *Crônica dos Padres*, p. 156-157.

[35] HESPANHA, António Manuel. Antigo regime nos trópicos? Um debate sobre o modelo político do império colonial português. In: FRAGOSO, João & GOUVÊA, Maria de Fátima (orgs.). *Na trama das redes: política e negócios no império português (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010, p. 55.

[36] MALDI, De confederados a bárbaros, p. 201.

[37] Ver VIEIRA, Antônio. Direção do que se deve observar nas Missões do Maranhão [Visita]. In: LEITE, *História da Companhia*, t. 4, p. 106-124.

[38] Ver BETTENDORFF, *Crônica dos Padres*, p. 249, 343, 353 e 482-483; LEITE, *História da Companhia*, t. 4, p. 105-106.

[39] Ver ARAÚJO, Antônio de. *Catecismo Brasilico da doutrina christãa, com o cerimonial dos Sacramentos, & mais actos Parochiaes* [1618]. Lisboa: Officina Miguel Deslandes, 1686; BETTENDORFF, João Felipe, *Compendio da doutrina christam na Lingua Portugueza, & Brasilica*. Lisboa: Officina de Miguel Deslandes, 1687.

[40] Ver BARROS Maria Cândida Drumond Mendes. Notas sobre a política jesuítica da língua geral na Amazônia. In: FREIRE, José Ribamar Bessa & ROSA, Maria Carlota (orgs.). *Línguas Gerais: políticas lingüística e catequese na América do Sul no período colonial*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2003, p. 85-112.

[41] Ver AGNOLIN, Catequese e tradução, p. 143-207.

[42] CASTRO, *A inconstância da alma selvagem*, p. 224-226

[43] Carta de Bettendorff (21/07/1671). *ARSI*, cód. Bras 9, fl. 264r.

[44] Ver POMPA, Para uma antropologia histórica das missões, p. 123-128.

[45] Ver ELIADE, Mircea. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 355-368

[46] Ver BETTENDORFF, *Crônica dos Padres*, p. 118-119 e 168-169.

[47] Também no México houve casos de índios "parodiando a missa". Ver SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno atlântico: demonologia e colonização (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 38.

[48] Ver GASBARRO, Missões, p. 71-77.

[49] Ver BETTENDORFF, *Crônica dos Padres*, p. 170-173, 354 e 497; carta de José Ferreira (1696). *ARSI*, cód. Bras 9, fl. 430r; CASTRO, *A inconstância da alma*, p. 168-174

[50] PIMENTEL, Miguel da Rosa. Informação do Estado do Maranhão (04/09/1692). *Biblioteca da Ajuda*, Lisboa, cód. 50-V-34, n.º 43, fl. 199r.

[51] DANIEL, João. *Tesouro descoberto no Máximo Rio Amazonas*. Vol. 1. Rio de Janeiro/Belém: Contraponto/Prefeitura Municipal de Belém, 2004, p. 272. Deuteronômio é o título de um livro bíblico que sistematiza as principais leis judaicas. Aqui, o termo serve de metáfora para o conjunto das tradições indígenas.

[52] Ver MAXWELL, Kenneth. *Marquês de Pombal: paradoxo do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

[53] Directorio que se deve observar nas povoaçoens dos indios do Pará, e Maranhão (03/05/1757). Lisboa: Officina de Miguel Rodrigues, 1758, § 1. O termo consta, além disso, no §§ 5, 7, 10, 36, 77, 80, 83, 94 e 95.

[54] Ver ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Vol 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994, p. 91-97.

[55] Ver GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 77-86.

[56] Ver GRUZINSKI, *O pensamento mestiço*, p. 78.

[57] Ver RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro:* a formação e o sentido do Brasil. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 170

[58] Ver SOUSTELLE, Jacques. Prefácio. In: HAUBERT, Maxime. *Índios e jesuítas no tempo das missões: séculos XVII-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 18.

[59] Ver GASBARRO, Missões, p. 103-106.