

3

Eduardo Gusmão de Quadros

EMBAIXADORES DE DOIS REINOS:
Missionários e fronteiras
na região amazônico-caribenha

COLEÇÃO OLHARES



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE GOIÁS
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

Eduardo Gusmão de Quadros

EMBAIXADORES DE DOIS REINOS
Missionários e fronteiras
na região amazônico-caribenha

— COLEÇÃO OLHARES —

Anápolis, GO
Universidade Estadual de Goiás
2010

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE GOIÁS
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
Endereço: BR-153 – Quadra Área
75.132-903 – Anápolis – GO

GERÊNCIA DE PESQUISA

Coordenação de Projetos e Publicações
Coordenação editorial: Carla Conti de Freitas

Corpo Editorial: Carla Conti de Freitas
Christhyan Martins Castro Milazzo
Ivano Alessandro Devilla
Liliane da Silva Coelho
Pedro Sérgio dos Santos
Plínio Lázaro Saleiro Naves
Revisão: Thalita Gabriele Lacerda Ribeiro
Projeto gráfico: Adriana da Costa Almeida

Catálogo na Fonte
Biblioteca UnUCET-Universidade Estadual de Goiás
Bibliotecária Betânia Fernandes Dourado – CRB 2.261

Q1e Quadros, Eduardo Gusmão de.

Embaixadores de dois reinos: missionários e fronteiras na região
amazônica- caribenha / Eduardo Gusmão de Quadros. -
Anápolis : Universidade Estadual de Goiás, 2010.

222 p. - (Coleção olhares; 3)

ISBN 978-85-63192-07-3

1. Literatura religiosa. I. Quadros, Eduardo Gusmão de. II.
Título.

CDU 82-97

É proibida a reprodução total ou parcial da obra, de qualquer forma ou por
qualquer meio, sem a autorização prévia. A violação dos Direitos Autorais
(Lei n. 9610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.

Impresso no Brasil
Printed in Brazil
2010

Esta obra foi financiada pela Universidade Estadual de Goiás
e originada da Tese de Doutorado,
que obteve apoio financeiro do CNPq.

GOVERNO DO ESTADO DE GOIÁS

Marconi Ferreira Perillo Júnior

Governador

Mauro Netto Faiad

Secretário de Estado de Ciência e Tecnologia

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE GOÍAS

Luiz Antônio Arantes

Reitor

Eliana Maria França Carneiro

Vice-Reitora

Maria Elizete de Azevedo Fayad

Pró-Reitora de Graduação

Harlen Inácio dos Santos

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação

Danusia Arantes F. Batista Oliveira

Pró-Reitora de Extensão, Cultura e Assuntos Estudantis

Gerson Sant'Ana

Pró-Reitor de Planejamento, Gestão e Finanças

Eliana Machado Pereira Nogueira

Diretora do Núcleo de Seleção

Hamilton Barbosa Napolitano

Gerente de Pesquisa

Carla Conti de Freitas

Coordenadora de Projetos e Publicações

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
Capítulo 1	
N O MOVER DOS MITOS	23
1.1 Artes do nomear	25
1.2 Batalhas espaciais	39
1.3 Conclusão	60
Capítulo 2	
O TEO-POLÍTICO DOS IMPÉRIOS	65
2.1 Suas majestades	67
2.2 Luzes periféricas	78
2.3 Conclusão	106
Capítulo 3	
N A SELVA, O DESERTO	109
3.1 O Mar dos Gentios	111
3.2 O jardim das novas almas	140
3.3 Conclusão	153

Capítulo 4

A RELIGIÃO NOS REAIS LIMITES	157
4.1 Certezas e sertões.	159
4.2 O morrer de um mito.	173
4.3 Conclusão	198
CONSIDERAÇÕES FINAIS	201
REFERÊNCIAS.	205

INTRODUÇÃO

Onde se tocam o princípio e o fim
A terra terá que ser retalhada entre todos
E restituída em tempo à sua antiga harmonia.
MURILO MENDES, Poema Dialético

Quando Robert Southey começou a redigir a primeira história crítica do Brasil, escolheu iniciar o livro pela Amazônia. Ele relatou, então, a “descoberta” da região por Vicente Yañes Pinzón (1981, p. 41). O paradoxo é evidente: o primeiro a encontrar a futura colônia de Portugal era um espanhol. Mas o escritor inglês acabou nos deixando um importante princípio, já que estudar a colonização amazônica é, realmente, inseri-la no processo de avanço das fronteiras lusitanas.

Tratamos nesta obra da contribuição dos missionários para a constituição e consolidação dos limites entre as duas coroas ibéricas. As missões eram “instituições de fronteira”, como escreveu Charles Boxer (1981, p. 92). Graças aos direitos do padroado, os reis podiam escolher quem iria para as Américas e onde ficaria estabelecido. Relativamente controlados pela política das metrópoles, os religiosos, entretanto, embarcavam motivados pela fé. Tinham por *vocação* fundamental a tarefa de expandir o Reino de Deus.

De que modos o reino político e o divino se sobrepunham no século XVIII? Esta foi a época em que os tratados estabelecendo os “reais limites” das colônias foram assinados. É, portanto, um momento privilegiado para compreendermos como se davam as relações entre os reinos temporal e espiritual. O espaço de análise

escolhido está justamente na região de conflito mediando as bacias hidrográficas do Orenoco e do Amazonas.

O tema por si só nos impõe a entrada no rico filão da história comparativa inaugurada por Southey¹. Mas não faremos como Manuel Bomfim (1997) ou Sérgio Buarque do Holanda (1963/1994), que encontraram na comparação uma forma de encontrar a identidade brasileira. Aproximando-nos muito mais da proposta de uma *história cruzada* (WERNER, M. e ZIMMERMANN, B, 2003). As teorias atuais sobre as zonas fronteiriças chamam a atenção exatamente para os cruzamentos, as indistinções e “porosidades” das linhas demarcatórias.

Para o estudo da questão a abordagem teórica recente é válida se complementada pelo processo oposto ao das hibridizações: as distinções. Por isso, analisando a demarcação dos domínios entre a coroa espanhola e a lusitana pode-se captar tanto as trocas identitárias quanto a organização de um *sistema de diferenças* passando as colônias e as metrópoles.

Observar este processo ambíguo do ponto de vista religioso enriquece a problemática, já que ambos os Impérios consideravam-se bastiões do catolicismo. Como uma fé definida como universal (católica) influenciou as delimitações? Até onde iria a autoridade de Roma e a dos reis?² De que forma o dismantelar da cristandade³ atingiu o trabalho missionário? E como a presença missionária contribuiu para a constituição da territorialidade? Investigar tais questões desde a “periferia” das colônias contribui para

¹ No primeiro volume da *História do Brasil*, o autor esclarece: “Compreende esta obra alguma coisa mais do que seu título promete. Relata a fundação e o progresso das províncias espanholas adjacentes, cujos negócios veremos nos últimos tempos inseparavelmente entrelaçados com os do Brasil” (1981, p. 12).

² A congregação da *Propaganda Fide* foi organizada em 1622 em confronto com o padroado ibérico. Antes, em 1566, houve uma tentativa de criação que terminou frustrada pela força de Filipe II. Desde sua organização, a *Propaganda Fide* é responsável por todas as missões, possuindo o intuito explícito de resguardar os missionários do “pernicioso colonialismo e da confusão entre as coisas eclesiásticas e aquelas da política” (METZLER, 2000, p. 146).

³ Concordamos com a assertiva de Pierre Chaunu, de que no século XVIII a cristandade encontrou seu fim (1985, p. 300). Rogier descreve esta mudança por uma relação proporcionalmente inversa entre o decréscimo do poder papal e o incremento do poder real (1984, p. 34).

compreender de maneira mais densa a dinâmica da *conquista espiritual* das Américas⁴.

Por estranho que pareça, muitos estudos sobre a constituição das fronteiras nos atuais países do Brasil e da Venezuela abordam-nas de maneira isolada. Seguem, no caso do Brasil, o filão clássico das obras de José C. de Macedo Soares (1938) e de Basílio de Magalhães (1978). Tais pesquisas são bastante gerais, traçando, basicamente, a história da expansão da “fronteira leste-oeste” brasileira. Particularmente para a região amazônica, o livro de referência foi publicado por Arthur C. Ferreira Reis, com uma série de documentos sobre os *Limites e demarcações na Amazônia Brasileira* (1948). O primeiro volume da obra aborda a fronteira com a Guiana Francesa e o segundo com as colônias espanholas. Como os outros estudiosos, Reis segue o *script* da história oficial, voltada para os atos políticos dos administradores coloniais.

A ênfase factual e política, tratando o país de forma isolada, não manifesta-se somente entre os historiadores brasileiros. Os estudiosos venezuelanos seguem o mesmo estilo. Um exemplo pode ser dado com Demetrio Ramos Pérez, historiador que produziu diversos trabalhos sobre a colonização da *Guayana*. Em artigo de 1955, ele estuda, inclusive, as missões do Orenoco à luz dos conflitos territoriais (1988, p. 507-540). Começa indicando a documentação a respeito, narra a história das fundações de cada Ordem religiosa, comenta algumas revoltas dos índios Caribe, aborda os conflitos entre as jurisdições administrativas e conclui com a importância geopolítica da bacia do Orenoco. A religião em si, nesse tipo de enfoque, não é problematizada e ele a trata de forma idêntica a qualquer outro tema de caráter político⁵.

⁴ A expressão conquista espiritual é utilizada por cronistas coloniais e indica uma visão dos missionários sobre seu trabalho (Cf. SUESS, 1992, p. 15). O termo periferia fora aplicado aos sertões da colônia, contrapostos aos centros urbanos, por Russel-Wood em artigo programático (1998). Tal enfoque sobre a construção do Estado vista desde uma região relativamente isolada foi explorado com maestria por Giovanni Levi (2000).

⁵ A crítica contundente dessa forma de estudar os fenômenos religiosos foi feita por Michel de Certeau (1982).

Detectar como o nível *religioso* relacionou-se com o estabelecimento dos limites nas Américas espanhola e portuguesa é a intenção deste trabalho. Pela extensão do tema, o local de “observação” está delimitado nas atuais fronteiras entre o Brasil e a Venezuela. O período analisado foi a “era dos tratados”, de 1750 a 1801⁶. Desenvolvemos a investigação através de quatro eixos temáticos:

- a) A construção do território a ser disputado. A região em apreço foi rica nas projeções míticas (Canibais, El Dorado, lagoa Parime, cidade de Manoa, as Amazonas), que vigoraram até meados do século XVIII. As missões teriam contribuído para a perpetuação destes mitos? Como os traços identitários de cada grupo e de cada reino marcaram as interpretações topológicas sobre a região amazônico-caribenha?
- b) O campo *teo-político* dos impérios ibéricos. O direito ao padroado supõe uma área de intercessão recobrando as duas esferas relativamente autônomas da política e da religião. Que mudanças ocorreram nesta relação durante a segunda metade do século XVIII? Até que ponto os missionários se submeteram às diretrizes da política metropolitana? Os problemas ligados ao tema da expulsão dos jesuítas serão revistos a partir desta ótica.
- c) As práticas missionárias na região amazônico-caribenha. Como era viver em uma aldeia longe da “civilização”? O que se entende por “salvar” as populações indígenas? Quais as formas de representar os nativos? Haveria diferenças entre as representações elaboradas pelo clero e pelos leigos? Quais as consequências, nas aldeias e *pue-*

⁶ Ao denominarmos assim este período, queremos indicar mais do que um título; desejamos demonstrar a importância das atividades das Partidas de Demarcação para a execução do projeto colonizatório daquela época. Elas estiveram presentes na zona fronteira por quase trinta dos cinquenta e um anos indicados. Os marcos advêm do Tratado de Madri (1750) e do de Badajós (1801), período em que a questão fronteira recebeu novo significado no projeto colonizador (MAGNOLI, 2003).

blos, das mudanças promovidas pelo “despotismo esclarecido” ibérico?

- d) A religião na negociação dos limites amazônico-caribenhos. O processo de demarcação contou com a participação do clero regular e secular. Que contribuição eles puderam dar? Houve conflitos entre as comissões enviadas para o estabelecimento das fronteiras e os missionários? De que modo o confronto entre as coroas ibéricas influenciou as práticas catequéticas? E como as populações indígenas responderam?

Lançamos duas hipóteses gerais sobre o problema investigado: a ênfase posta na utilidade do religioso, durante a segunda metade do século XVIII, contribuiu para o reforço da *patrialização* na região amazônico-caribenha; entretanto, o anticlericalismo emergente restringiu a participação do clero no próprio processo de *patrialização*, prejudicando assim as tentativas de inserção dos povos indígenas na formação das fronteiras.

Aparentemente opostas, as duas hipóteses buscam captar os traços contraditórios do que se convencionou chamar de movimento iluminista, relacionando-os com a demarcação dos limites nas Américas. O nível religioso permanece importante, compondo a identidade dos projetos colonizatórios, porém o clero regular, responsável pela expansão missionária, perde espaço no campo de forças teo-político. Tal transformação ocorreu de ambos os lados da fronteira, possuindo ritmos e traçados diferentes.

Esta investigação está orientada por três aspectos básicos da análise histórica: a experiência, sua interpretação e a ação decorrente. Inspiramo-nos, portanto, numa abordagem hermenêutica da história, tomando como referência geral as reflexões de Paul Ricoeur. O conhecimento histórico, nesta perspectiva, visa narrar as experiências vividas pelos sujeitos conforme são figuradas nas linguagens disponíveis e conservadas, de alguma forma, nos vestígios deste passado.

Ricoeur ensina que as ações podem ser estudadas como se fossem um texto. Elas são “obras”, semelhantes às dos escritores,

geradas e depois desconectadas dos agentes (1990, p. 195); são acontecimentos que recebem sentidos dos próprios atores e dos outros a quem as ações se destinam (id., p. 198). Tais significações são projetadas, a princípio, a partir das convenções sociais. Por isso, todo agir social desenvolve-se em “redes de ações” (Ricoeur, 1988, p. 61), o que remete novamente às relações identitárias intersubjetivas.

Conforme Ricoeur, a constituição identitária envolve os níveis da memória, da imaginação e da crença (1991, p. 152-154). A religião pode ser definida, a princípio, como um sistema relativamente coerente de crenças (BRELIICH,1977, p. 41). Isso permite-nos cruzar os dois níveis para compreender o estabelecimento dos limites territoriais na bacia amazônica, partindo do diálogo com a escola fenomenológica dos estudos religiosos.

Tal corrente teórica destaca a experiência religiosa como objeto central (Van der Leew,1964). Joachim Wach, autor que relacionou a fenomenologia com a sociologia compreensiva weberiana, distinguiu três formas básicas deste tipo experiência exprimir-se. A primeira seria através da doutrina, incluindo neste termo tanto os pensamentos quanto os mitos e símbolos (1990, p. 32). Na verdade, alerta o pensador alemão, existe sempre “um mínimo de expressão teórica” pré-existindo à experiência, surgindo, assim, um circuito hermenêutico (id., p. *ibid.*).

Outra expressão da experiência com o sagrado é a adoração. A espiritualidade e as formas de culto comporiam este segundo modo da religiosidade manifestar-se (id., p. 38). A terceira forma estaria na relação com a natureza e com a sociedade, onde Wach ressalta o poder de coesão da religião vivida coletivamente (id., p. 41). Abordando o tema da diferenciação social em sua relação com as manifestações religiosas, o autor complementa:

dois indivíduos que vivem na mesma época e civilização e na mesma comunidade religiosa, embora difiram em profissão, posição, ou fortuna, podem ter experiências similares do sagrado e até externar sua fé de modo diverso, prestar o culto de maneira diferente e pertencer a tipos diferentes de asso-

ciações religiosas. A experiência religiosa sendo fundamental, constitui a base para a comunhão de caráter muito íntimo, atingindo profundamente o âmago dos impulsos, das emoções e pensamentos comuns... (id., p. 284).

Como se vê, o pensador alemão, além de enfatizar o papel unificador da experiência com o sagrado, coloca o campo religioso no nível das motivações. Para o tema pesquisado, tal perspectiva é relevante por levar em conta sua capacidade de gestar percepções da realidade e de estabelecer vínculos interpessoais. Como declara Michel de Certeau, outro autor marcado pelo enfoque hermenêutico, não se deve conceber a fé como algo estático. Ela é um “investimento” das pessoas em uma afirmação, podendo variar para outras áreas da vida. Por isso, as instituições religiosas esforçam-se continuamente para assegurar que esse investimento seja alto; elas atuam guiadas pela vontade de “fazer crer” (CERTEAU, 1994, p. 278). É dentro dessa dinâmica que consideramos o poder do religioso (QUADROS, 2001).

Especialistas da esfera das crenças cristãs, os missionários espanhóis e lusitanos foram lentamente penetrando pelas bacias dos rios Orenoco e Amazonas com essa vontade de fazer crer. No século XVIII, eles atuam sobre uma área fronteiriça. As estratégias que desenvolveram para ganhar aquele espaço, bem como as populações ali residentes, a princípio, estão na doutrina ensinada, nos rituais de culto e nos vínculos estabelecidos. Uma nova identidade coletiva, componente dos impérios ultra-marinos, é promulgada. Ela está sintetizada na meta da *conversão*. Mas o universalismo da mensagem católica pode fornecer bases para imaginar-se uma comunidade?

A contribuição dada aos estudos da nacionalidade⁷ por Benedict Anderson está na radicalidade de assumi-la enquanto “artefato cultural” (1989, p. 12). Há muito mais do que um território

⁷ Ressaltamos que a “questão nacional” propriamente dita não é nosso problema, mas, sim, as formas de apropriação espacial em suas relações com a atividade missionária. É a construção do território que emerge na documentação, não exatamente a da nação. Por isso, tomamos as reflexões de Anderson como inspiração para nossas pesquisas, mas não seguiremos tão de perto sua problemática.

e um governo centralizado compondo os Estados modernos. As experiências interpretadas de maneira semelhante criam sentidos partilhados que convocam a um “comunitário”; esse “comunitário”, por sua vez, gera sentidos semelhantes. Daí a definição sucinta de nação enquanto “uma comunidade política imaginada” (id., p. 14).

O caráter imaginado, é bom lembrar, não se opõe necessariamente ao real. O “artefato” inventado funciona, acionando significados na vivência da realidade. Este processo semântico em disseminação fica incrustado na língua imposta, na temporalidade padronizada, nas redes de informação e administração (id., p. 17-25). Tais elementos transformarão os componentes do espaço em *território*⁸.

Os agentes religiosos trabalhando nas fronteiras foram importantes neste processo⁹. Os testemunhos deixados por eles foram relidos considerando seus esforços para criar uma nova *tradição* compatilhada entre os neófitos. A transformação da tradicionalidade em tradição, como indica Ricoeur (1997, p. 377ss), pode ser captada na tensão existente entre o *espaço de experiência* e o *horizonte de expectativa* que permeou a operação missionária.

As novas crenças e práticas propostas pelos sacerdotes têm de mesclar-se às antigas para serem lembradas. O espaço de experiência dos sujeitos sociais é este “presente do passado” que os delimita. Todavia, não há somente o fardo do passado, surgindo da própria experiência um horizonte de expectativa, abertura para o futuro a ser construído conjuntamente (KOSELLECK, 1979, p. 272). Esse experimentar comum e projetar do porvir, ou seja, uma historicidade que torna-se compartilhada, confere unidade ao grupo. Os *conceitos* formulados nos ajudam, então, a compreender essas formas sociabilizadas de pensar e agir (id., p. 73-91). Com essa tríade de noções, portanto, buscamos analisar na pesquisa os princípios noéticos da ação missionária.

⁸ A importância da unificação espacial e da cartografia neste processo foi ressaltada por Anderson apenas na segunda edição de sua obra *Imagined Communities* (1991, p. 170-178).

⁹ Discordamos, portanto, de François-Xavier Guerra que, criticando Anderson, defende ser a formação das nações latino-americanas um movimento eminentemente político, não intervindo “os elementos linguísticos e culturais” (Guerra, 2003, p. 60).

As reflexões de Benedict Anderson apontam um rico caminho para a análise documental, mas elas aplicam-se prioritariamente às nações surgidas nos séculos XIX e XX. É com o intuito de compreendermos melhor as peculiaridades da formação de comunidades imaginadas na região amazônico-caribenha *setecentista* que formulamos o neologismo *patrialização*.

Tal palavra aplica-se ao processo de expansão semântica da noção de pátria. Até o século XVIII, inclusive na documentação colonial pesquisada, a palavra pátria designava basicamente o lugar de nascimento. Já nação aparece aplicado aos povos indígenas ou aos judeus. Nação e nascer, obviamente, possuem raiz comum, assim como pai e pátria. No transcorrer do século XVIII para o XIX, pátria e nação foram tornando-se sinônimos, e ganharam, com o romantismo, o significado atual (GUERRA, 2003).

As duas palavras foram recebendo neste processo uma grande carga ideológica, entendendo aqui por ideologia um conjunto de representações que dá unidade a um grupo e neutraliza diferenças. Este conjunto, indica-nos Ricoeur (1986), inclui o nível das crenças, produzindo certa adequação coletiva a um projeto comum, a legitimação de ações sociais e a potencialidade de catalisar utopias. Podemos, então, definir *patrialização* como a expansão dessa ideologia patrial.

Esse processo não ocorre de forma linear. Um aspecto, aliás, pouco aprofundado por Anderson, foi a ambiguidade inerente à formação das comunidades imaginadas. Um sentido básico é o eixo colônia-metrópole, reforçado pela racionalização administrativa do despotismo ilustrado ibérico; o outro é interno às colônias, manifesto em diversas revoltas do período¹⁰.

Para a região amazônico-caribenha, na época estudada, predomina o primeiro sentido, pois esta possuía uma ocupação colonial recente. A montagem da administração metropolitana naqueles rincões foi lenta e superficial, relacionado-se grandemente

¹⁰ O próprio Anderson o afirma, ao fazer uma auto-crítica na segunda edição de sua obra (1991:XIII). Ressaltando as ambiguidades da formação das nacionalidades, ver as sugestões de Chattarjee (2000) à análise.

com o trabalho das Comissões de demarcação dos limites. Isto se reflete no conjunto de fontes históricas que investigamos.

O volume de fontes eclesiásticas, comparando-se os dois lados da raia demarcatória, é bem distinto. Isto reflete a própria forma de colonizar de cada Império. Até a época da independência do Vice-Reino da Nova Granada, as missões terão um espaço de destaque na bacia do Orenoco. Já na Amazônia brasileira, o impacto do Diretório pombalino será forte, desestruturando boa parte das aldeias.

Por isso, para a área que hoje faz parte do Brasil, são raras as obras redigidas por missionários que encontram-se editadas, destacando-se o *Tesouro descoberto no rio Amazonas* do pe. João Daniel (1976). Boa parte dos documentos que utilizaremos para o lado lusitano é composta de correspondência administrativa. As cartas do governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado foram publicadas nos *Annaes da Bibliotheca do Pará* (vol.2, 3, 4, 5, 8 e 10) e as cartas do mesmo governador localizadas nos arquivos ingleses foram transcritas por Marcos Carneiro de Mendonça (1963). Ao todo, o conjunto contém mais de setecentas correspondências relatando a implantação do projeto pombalino.

O governador Mendonça Furtado foi o *plenipotenciário* da Comissão de demarcação do Tratado de Madri. Ele criou ainda a capitania de São José do Rio Negro, colocando seu sobrinho, Joaquim de Mello e Povoas, para governá-la. A correspondência deste último já foi publicada (PÓVOAS,1983).

Boa parte desta correspondência administrativa permanece, contudo, inédita. O Projeto Resgate digitalizou todo o material das Capitânicas do Pará e do Rio Negro, guardado no Arquivo Ultramarino, encontrando-se neste *corpus* alguns relatórios de religiosos que utilizaremos. Como alguns códices do Arquivo Público do Estado do Pará (APEP) correspondentes a época não estavam acessíveis aos pesquisadores, examinamos também microfimes do Arquivo Nacional (RJ) contendo a comunicação dos governadores do Pará com a corte¹¹.

¹¹ O rolo de microfilme 037-97 contém cartas de quatro governadores, entre 1764 a 1783.

Uma documentação fundamental para esta pesquisa foram os códices do APEP classificados sob a rubrica “Questões de limites – Portugal-Espanha”. São trinta e cinco volumes com o material das partidas de demarcação, à exceção da cartografia produzida (que não nos foi possível consultar devido aos trabalhos de restauração). Eles contêm tanto a correspondência da comissão lusitana quanto a da espanhola, cobrindo cerca de vinte anos de trabalho¹². Somadas as fontes sobre o Tratado de Madri, esta série documental será tratada particularmente no quarto capítulo.

Para a atual área venezuelana, a situação é diferente. Optamos por não utilizar as fontes manuscritas. Primeiro, porque os textos dos missionários estão perdidos dentre outras coleções do *Archivo General de la Nación* (Caracas). Segundo, devido ao bom número de relatos publicados.

Destacam-se inicialmente os dois volumes com fontes da “Igreja colonial”, compilados por Guilherme Figueira (1965), os três tomos de documentos jesuíticos editados por Farjado (1974) e os três sobre a missão dos capuchinhos na Guayana organizados por Carrocera (1979). Nestas coletâneas há, inclusive, muitos textos elaborados pelas comissões de demarcação. Os capuchinhos, ordem religiosa mais importante para a região em foco, tiveram também editadas algumas *Relaciones históricas* (SANS, 1928), o *Tratado histórico* de pe. Ramon Bueno (1965) e a obra *Conversión de Piritu* de pe. Matias Ruiz Blanco (1965).

Um livro importante, de um missionário que fora capelão da Comissão de Demarcação, é a *Historia corográfica de la Nova Andalucía*, publicada em 1779 pelo franciscano Antonio Caulin (1992). Seu estudo será realizado em contraponto com a obra do jesuíta Joseph Gumilla *El Orinoco Ilustrado*, publicada pela primeira vez em 1741, e com o *Ensayo de historia americana*, do inaciano expulso Filipe Salvador Gilij (1992), editada em 1780.

¹² Este é o período de permanência das comissões enviadas após o Tratado de Santo Idelfonso. Na verdade, há documentos anteriores, como no códice 29, que contém textos utilizados na defesa dos limites territoriais por Joaquim Nabuco. Acreditamos que a documentação como um todo foi reunida e organizada por Artur Vianna a pedido deste diplomata.

Seguindo os eixos temáticos já anunciados, dividimos o livro em quatro capítulos. O primeiro trata da conquista e da criação de uma identidade regional. Recuamos aos primórdios da colonização, quando a bacia amazônica pertencia legalmente à Espanha. O progressivo avanço lusitano posterior envolveu uma guerra de relatos e de mapas, onde as estratégias para legitimar a tomada de posse ficam evidenciadas.

Postulamos na análise a existência inicial de um espaço *amazônico-caribenho*, de limites incertos, que formará uma área de conflitos no século XVIII. Ela surge em muitos mapas e relatos, nos quais as bacias do Orenoco e do Amazonas estão interligadas. O mapa que isolou as duas bacias foi o do jesuíta Samuel Fritz, elaborado em 1691, após sua prisão pelos portugueses. Posteriormente, em 1744, os espanhóis confirmaram a existência da comunicação entre o rio Amazonas e o Orenoco através do canal Cassiquiari. Nessa época, todavia, os contatos já eram indesejados. Seguiram os tratados demarcatórios para delimitar as respectivas ocupações.

Asteoriastopográficasquesubsidiaramostratadosrelacionam-se à invenção das identidades regionais que historiamos. O modo de perceber o espaço, as técnicas para o transformar em lugar habitado, sua interação com as tramas identitárias, religiosas ou não, formam os temas deste primeiro capítulo. Com ele, o cenário onde ocorrerão as ações posteriores será desenhado.

O segundo capítulo estuda a dimensão *teo-política* dos impérios ibéricos. Os reinos espanhol e português possuem, desde suas narrativas fundadoras, uma forma peculiar de articular o nível religioso com o político. O direito ao padroado consolidou juridicamente esta área de intercessão, sendo exercido especialmente nas áreas coloniais.

O conceito de *teo-político* é útil para analisar esta relação da fé com a construção da governamentalidade. Ele compreende o que para nós, hoje, são sobreposições entre diferentes esferas da vida social, ressaltando o eixo das relações entre o religioso e o político. O hífen lembra-nos que apesar da sobreposição, há lógicas autônomas mantidas em tensão, que podem, inclusive, gerar conflitos.

As relações internas ao campo teo-político variaram. Quais foram os aspectos que caracterizaram o século XVIII? Tratados como o de Solorzano (1647) foram retomados para reforçar o regalismo e ocorreu a produção de novas teologias subservientes ao Estado (v.g. Figueredo, 1769). Em meio aos conflitos, o reino português chegou a romper com o papado de 1760 a 1769 e o espanhol obteve concordatas onde os direitos régios saíram reforçados.

Além dos textos jurídicos e eclesiásticas metropolitanos, analisamos neste capítulo como tais relações se davam na área amazônico-caribenha. O poder episcopal foi reforçado pela administração colonial, em detrimento das Ordens religiosas. Havia ainda os conflitos entre as autoridades governamentais, ligadas às demarcações ou não, e os missionários.

A extradição dos jesuítas foi um acontecimento relevante na compreensão das mudanças desta economia teo-política. Como demonstrou Kenneth Maxwell (2001), foi na Amazônia que se iniciou o processo que levaria à supressão da Ordem pelo Papa, em 1773. Até 1759, na região lusitana, e até 1767, na espanhola, os jesuítas foram muito atuantes dos dois lados da fronteira. Todo um *modus operandi* foi desarticulado com a expulsão da Companhia e as outras Ordens não tiveram como responder à falta da mão-de-obra missionária. Ademais, elas foram igualmente alijadas de boa parte de sua capacidade de ação pelas novas leis que foram implementadas. Estes fatores contribuíram para a decadência das aldeias durante a segunda metade daquele século.

No terceiro capítulo abordaremos a vida dos missionários, que deixaram seus conventos para embrenharem-se entre povos considerados *selvagens*. Eles traziam um projeto de civilidade específico para os indígenas, diferenciado das propostas articuladas pelos leigos. Isso é sintetizado pelo que denominamos de *máquina missionária*. Estudamos neste capítulo a espiritualidade que a movimentava e as representações que produzia.

Os missionários eram agentes intermediadores de uma série de pólos: entre Roma e a metrópole, o Evangelho e as práticas coloniais, a adaptação e o combate aos costumes nativos. Certamente, buscavam superar as contradições, construir um eixo de coerências

negociadas. Como o faziam e mantinham-se motivados nessa tarefa tão árdua? Terminaram tentando criar um *terceiro lugar* como forma de viabilizar seu projeto conversionista.

O quarto capítulo é o mais narrativo do livro. Não consiste exatamente numa tentativa de comprovar com dados as ideias colocadas nos capítulos anteriores, mas de retomá-las de outro modo. Nele estudamos prioritariamente a documentação produzida pelas comissões demarcatórias formadas após a assinatura dos tratados de limites. Encontramos, entre os documentos, relatos de capelães e relatórios de padres que acompanharam as expedições. Eles servirão para que visualizemos a participação do clero no *retalhamento* dos territórios.

Tratamos ainda da situação das missões. Na segunda metade do século XVIII, elas serão remanejadas a partir de interesses geopolíticos. Então, os *descimentos* dos índios, a administração das aldeias e dos *pueblos* serão realizadas cada vez mais por autoridades seculares, embora o conhecimento e a experiência dos missionários não tenham sido totalmente desprezados. Portanto, encerramos com a análise das interações e confrontos surgidos na atuação de religiosos, leigos e indígenas para a efetiva possessão da região.

NO MOVER DOS MITOS

No princípio do mundo e dos homens
Só havia um rio de água doce na terra
Kashivari era o único rio.
O criador Wanadi havia criado assim
Quando pôs ordem na terra.
Não havia nenhum outro rio, nem água doce
Em toda a redondeza da terra.
Estão as fontes do Kashivari
Na montanha divina do Marawaca
No Marawaca nasceu tudo...
MITO YEKUNA (apud Barandiarán, 1992, p. 270)

Este é o relato cosmogônico do povo Yekuna. Eles habitavam pelas margens do rio que foi transcrito para as línguas ocidentais com o nome de Cassiquiari. É um pequeno canal, para nós hoje, entre as grandes bacias do Orenoco e do Amazonas. Durante certo tempo, este canal não era conhecido pelos “brancos” e os Yekunas viviam em relativo sossego. Mas, em meados do décimo oitavo século depois de Cristo, padre Roman “descobriu” o rio.

A situação mudou com rapidez. Aquele que, para os Yekuna, seria o principal curso fluvial da terra, passou a ser apenas um riacho no meio de dois impérios. Do lado setentrional estavam os enviados pela coroa espanhola. Há cerca de duzentos anos, eles haviam começado a se espalhar através da Orenoquia. Da parte meridional, aproximavam-se cada vez mais os subordinados à coroa portuguesa. O Padre Roman, jesuíta e autor da transcrição do mito colocado em epígrafe, encontrou o Cassiquiari ao perseguir as tropas

lusitanas que, àquela altura, tentavam “resgatar”¹ Yekunas por ele catequizados.

Só havia um rio, agora eles eram vários. Só havia uma terra, agora outros a repartem e se adonam dela. É necessário, neste ponto, desnaturalizar nossas atuais concepções geográficas se quisermos entender a formação das fronteiras. O primeiro propósito deste capítulo será resgatar esta “confusão” primordial.

A indistinção espacial dos indígenas não é, como pode-se pensar apressadamente, manifestação de uma “mentalidade primitiva” caracterizada pelas contiguidades, conforme ensinava Levy-Brhul (1976). O que atualmente se concebe como sendo diversos rios não deixou de ser um único elo de água corrente. Ininterrupta, apesar dos diferentes nomes. O segundo propósito deste capítulo é, portanto, recuperar o processo de transformação desses espaços circundantes em *lugares*².

Trata-se inicialmente de uma arte de nomear. Nela o já-sabido (tradição) e aquilo-a-saber (novidade) entrecruzam-se. A identidade se projeta no ato de denominação, mas também um “outro” introjecta-se. Durante a colonização, este outro foi, diversas vezes, o conhecimento dos indígenas. Numa confluência de saberes, rios e fronteiras, estudaremos como foi constituída, depois desmontada, a região amazônico-caribenha.

¹ Resgatar era adquirir índios aprisionados que, possivelmente, seriam mortos pelos inimigos. Era, na prática, uma forma comum de obter escravos indígenas entre os colonizadores portugueses, em particular, na Amazônia. Os resgates eram ainda permitidos na época da viagem do Pe. Roman, sendo extintos pelo Diretório Pombalino.

² Invertendo as definições de Michel de Certeau (1996, p. 201), diferenciamos o *espaço*, certa ordem entre alguns elementos, de *lugar*, um espaço praticado, humanizado, manipulável. Chamaremos este processo de *lugarização*. O motivo dessa inversão dos conceitos deve-se à documentação investigada, na qual o termo lugar possui o significado de espaço habitado.

1.1 Artes do nomear

Conforme o mito Yekuna, foi naquelas bandas, sobre uma montanha, que o mundo teve origem. Isto assemelha-se ao que Cristóvão Colombo afirmou, na sua terceira viagem, quando esteve sondando a “terra firme” do que seria o continente americano. Numa ilha, nomeada em homenagem à Santíssima Trindade, ele encontrou jovens de pele mais clara que os demais das “Índias”, com boa disposição, “gestos muito harmoniosos, corpos bonitos e cabelo comprido e liso, cortado à maneira de Castela” (1999, p. 177). A temperatura ali era bastante amena, as “árvores muito verdes e tão bonitas como as hortas de Valência em abril” (id., p. 188).

Essas comparações com elementos encontrados na Espanha são importantes. Conhecer e reconhecer se mesclam na experiência para tornar pensável o novo. Colombo, na descrição, não apenas projeta categorias da sua cultura, como utiliza componentes da paisagem espanhola com a intenção de que os reis católicos, a quem é endereçada esta carta, possam visualizar as descobertas. Mas sua narrativa guarda uma grande surpresa aos leitores da corte. Por isso, ele redige tentando fazê-los enxergar, através das palavras, o que seus olhos encontraram³.

Impressiona-se com a foz de um grande rio. Nunca topara com tal volume de água doce e com uma correnteza tão forte. O barulho do desaguar era de uma intensidade tamanha que ainda sentia “no corpo o medo” (id., p. 179). Um rio desta envergadura, deduz, deveria vir de uma serra muito alta. Ao conseguir atravessar a foz, as informações obtidas o confirmaram (id., p. *ibid.*).

As peças vão encaixando-se na cabeça do almirante: belas árvores, clima temperado, população imponente, inteligente, corajosa e com artefatos feitos de ouro (id., p. 188). Os campos daquelas paragens pareciam lavrados (id., p. 180), eram tão bonitos

³ A redação parece querer atenuar a surpresa, pois Colombo está temeroso. Por isso, as idas e vindas do relato, a retomada de certas características, antes de enunciar sua conclusão. Para ajudar a visualização, ele envia ainda um mapa junto com a carta (id., p. 184), hoje perdido.

que ele quase adoecera de tanto ver (id., p. 182). Denominou, então, o local de “Jardins, por ser o que lhe convém” (id., p. 183).

A associação com o Éden tornou-se fácil. O famoso “jardins das delícias” havia sido visitado por diversas pessoas em viagens espirituais (LE GOFF, 1995); agora, um outro tipo de viajante encontrava o “paraíso terreal”. Este localizava-se no Oriente, onde pensava estar Colombo, o que lhe garantiam diversas “autoridades”. O navegante faz questão de citá-las no fim da carta: autores bíblicos, Plínio, Santo Ambrósio, Santo Agostinho, Beda, etc. No penúltimo parágrafo, ele escreve com todas as letras: “... afirmo que esse rio emana do Paraíso Terrestre...” (id., p. 191).

O relato da terceira viagem, realizada em 1498, demonstra os tortuosos caminhos da apropriação⁴ dos espaços americanos. Uma aventura do olhar choca-se com a lenta organização de um novo saber. O fundamento dos conhecimentos trazidos da Europa apresenta-se bastante sólido, como se a tradição fosse, em Colombo, uma camisa-de-força da experiência. A primeira brecha neste esquema cognitivo surge com a força do mito.

O paraíso terrestre não é um mito pelo fato de se deixar de acreditar nele. Existem ainda nos trabalhos históricos muitas utilizações etnocêntricas e anacrônicas do conceito, classificando-se de “mitológicas” as crenças ou narrativas divergentes das aceitas por quem analisa. Afastamo-nos dessa perspectiva, bem como da que confunde mito e religião. Nesta última vertente, os mitos seriam histórias “sobrenaturais”, com personagens divinizados e sobre-humanos⁵.

Os mitos não são universais, nem podem ser caracterizados de modo objetivo (DETIENNE, 1991, p. 127). Não são uma negação do tempo histórico, como pretende Mircea Eliade (1992, p. 37ss). Eles, aliás, operam justamente na história. Compreendemos os mitos como narrativas que mobilizam, que levam a *investimentos* e

⁴ Entende-se apropriação, seguindo Paul Ricoeur, como uma operação criativa de transformar em próprio aquilo que é estranho (1990, p. 64;154).

⁵ Uma história dos principais enfoques do mito, bem como sua crítica, encontra-se em Detienne (1992, p. 15-84) e Meslin (1973, p. 222-250). A distinção entre mito, religião e crença é importante para compreender as hipóteses centrais deste trabalho.

ações. Para captá-los, é preciso analisar a organização social de que fazem parte.

Mitos movem⁶. Eles podem - sendo muito comum - envolver crenças, mas elas são uma outra coisa. Enquanto as narrativas míticas orientam e legitimam ações, as crenças articulam-se com a cognição. Não foi sem motivo que Durkheim concluiu seu estudo sobre *As formas elementares da vida religiosa* (1989) tratando da sociologia do conhecimento. O crer implica a percepção, contribui para formar o que se considera por realidade⁷.

Mitos movem e crenças criam. Se podem ser distinguidos, costumam imbricar-se ao intermediar o pensar e o agir. O sujeito eleva, então, um outro ao cargo de *autoridade*, ou seja, na definição de Certeau, algo/alguém que lhe sustente, possibilite, autorize (1987a, p. 77). Mitos e crenças são atravessados pela política.

A administração metropolitana agiu rápido. Menos de um ano após a partida de Colombo, deixavam o porto de Cadiz duas caravelas com a missão de averiguar as notícias. Quanto ao almirante, ficou preso na cidade de Santo Domingo. Américo Vespucio descreveu a referida expedição numa carta enviada ao seu compatriota Lorenzo de Médici. A imagem que surge após adentrarem no rio Orenoco é idêntica à colombiana: “As árvores são de tanta beleza e suavidade, que pensávamos estar no Paraíso terrestre” (FONTANA, 1995, p. 129). A repetição costuma transformar mito em realidade.

Essa localização do Paraíso na região do Orenoco evidencia-se também por outros sinais. Um importante é a presença de seres humanos com comportamento anormal ou aspecto monstruoso. Na terceira viagem, logo depois de descrever os “Jardins”, Colombo diz que eles eram próximos de “um lugar onde comem gente”, entendendo serem “canibais” (1999, p. 183). Vespucio também trata

⁶ Esta é a tese que está por trás do grande estudo de Sérgio Buarque de Holanda sobre a *Visão do paraíso* (1994) e a ocupação da América.

⁷ Retomamos neste parágrafo ideias do seminário sobre a “antropologia do crer” ministrado por Michel de Certeau nos últimos anos de sua vida. Sobre esta perspectiva ver Panier (1991). Lembramos ainda o interessante conceito de “fé perceptiva” proposto por Merleau-Ponty (1971), onde mesclam-se o “visível” e o “invisível”. Esta obra foi analisada por Certeau (1982).

deles. Seriam “uma tribo chamada de Canibais”, vivendo de carne humana, por incrível que isso pareça aos da Europa (id., p. 131).

A identificação entre a prática da antropofagia e os canibais foi tão forte que os termos tornaram-se sinônimos. Os textos citados acima, entretanto, indicam ainda uma aproximação semântica. O canibal só passou a habitar as terras americanas após uma série de quiproquós.

“Canis” em latim remete a cão. Sabia-se da existência de homens com cabeça de cachorro no Oriente pelas obras de Plínio, Agostinho, Isidoro de Sevilha, dentre outros (LESTRINGANT, 1997, p. 28). Na primeira viagem, através de uma comunicação bastante precária com os nativos, Cristóvão Colombo achou que em terras pouco mais afastadas “havia homens de um olho só e outros com cara de cachorro, que eram antropófagos...” (id., p. 71). Ele não os denomina, mas já estabelece a relação entre características caninas e certos povos nativos.

Após cerca de vinte dias de viagem, suspeita ter encontrado o local destas estranhas populações. As pessoas com quem tentou conversar lhe “disseram” sentir um grande temor dos “caniba ou canima”, receando ser comidos (id., p. 81). Vê-se neste trecho que não só uma palavra da língua indígena foi transliterada, mas que também foi traduzida para inserir-se em um sistema de conhecimentos preexistente. No dia do registro, porém, o almirante não encaminhou-se para a imagem dos antigos cinocéfalos, ele desconfiou que estava aproximando-se do reino do grande Kan descrito por Marco Pólo (1951, p. 65ss).

Kan e Cão, palavras próximas. Foi na sua segunda viagem que Colombo topou com os povos caribes, inimigos das populações anteriormente contatadas. A semelhança fonética entre Caribe e Caniba é evidente. A associação entre as duas palavras, na verdade, já até ocorrera na primeira viagem, após a conversa com um cacique. Este lhe falara sobre os “habitantes de Caniba, a que chamam de Caribes, que vêm capturá-los...” (id., p. 102). Ao encontrar tais habitantes – tratava-se então de uma “província” – o agora Governador-geral das Índias ordena apresá-los para serem enviados “de presente” (!) às majestades (id., p. 157). Tais índios possuiriam

o “*desumano*” costume de comer gente, podendo ser tratados como animais. Colombo propõe ao rei, inclusive, a comercialização desta “gente tão feroz”, o que significa inaugurar o processo de escravização dos aborígenes (id., p. 159)⁸.

O festim antropofágico forneceu uma identidade comum a diversos povos “canibais”. Foi utilizado ainda para legitimar juridicamente a conquista e o cativo. A pedra angular das “guerras justas” foi lançada neste processo de identificação: um eu-conquistador impondo a outros padrões de obediência. Por outro lado, como se verá mais adiante, os Caribes que viviam espalhados no espaço amazônico-caribenho serão famosos pelo seu caráter não “domesticável” e pelo retinente poder de rebeldia.

Os “canibais” acabaram perdendo a cabeça canina com que aparecem em diversas figuras (LESTRINGANT, 1997, p. 33). A humanização, entretanto, foi somente parcial. O ritual antropofágico continuou sendo animalizado juntamente com seus praticantes. Outros costumes indígenas foram fornecendo bases para a confluência de saberes, este processo dinâmico de interpretar e ser interpretado. Imagens de um “Novo Mundo” vão se consolidando nas tentativas de compreender o estranho.

É provável que Cristóvão Colombo não tenha assistido nenhuma cerimônia antropofágica. Algo distinto ocorreu com a localização das Amazonas no curso fluvial que ainda leva este nome. Quem as viu foi frei Gaspar de Carvajal, espalhando-se a notícia rapidamente, como veremos adiante através dos mapas. A fácil recepção da visão do frade dominicano é relevante dentro da reconstituição histórica da invenção das identidades regionais, pois, da mesma forma que a população Caribe, ela foi tomada por referência toponímica no processo de *lugarização*.

Os tempos eram outros. Hernán Cortez já havia tomado o Império Asteca e Francisco Pizarro o Inca. A colonização da América fora intensificada, melhor organizada, tanto das ilhas

⁸ Caribes foram levados como escravos e, com uma Real Cédula de 12 de abril de 1495 autorizando, eles foram vendidos em Andaluzia. Após quatro dias, os reis católicos anularam a Cédula, por desconhcerem as circunstâncias da escravização, ou seja, se ela era “justa” (GIUCCI, 1992, p. 136).

quanto do continente. No rico reino do Peru, todavia, as guerras ainda predominavam, levantadas entre os próprios espanhóis. O conquistador, buscando atenuar as tensões entre as lideranças militares e direcionar a cobiça dos soldados para outras direções, encarregou seu irmão Gonçalo Pizarro de buscar um suposto “País de Canela”, cujas notícias chegaram a Cusco e a Quito⁹. Seria este “país” uma terra com abundância da valorizada especiaria, possuindo também ouro, e que ficaria além das montanhas dos Andes.

A expedição deixou Quito, em 1541, com 350 espanhóis¹⁰. Logo as condições inóspitas da floresta trouxeram fome e doenças a muitos. Não vendo possibilidade de prosseguir com tanta gente, Pizarro dividiu os homens capazes, encarregando o capitão Francisco de Orellana de descer o rio, com cinquenta e sete espanhóis, em busca de alimentos. O frei dominicano acompanhou-o e terminou relatando a aventura.

Eles viajaram mais de três dias sem encontrar comida ou povoação alguma. A volta acabou tornando-se impossível, porque a correnteza do rio havia crescido grandemente. O jeito foi continuar a viagem abandonando os barcos à direção das águas. Estavam desesperados, comendo “couros, cintos e solas de sapatos cozidos”, quando entraram com grande júbilo numa terra povoada (Carvajal, 1955, p. 48).

Foi nesta estância que frei Carvajal ouviu falar pela primeira vez nas Amazonas (id., p. 53). Depois, as notícias se repetiram por toda a descida do rio (id., p. 53;60;86), como se ele estivesse preparando os leitores para o encontro que teria seis meses depois. A repetição das informações, colhidas de diversos povos, e a caracterização feita das guerreiras confeririam à sua narrativa o status de verídica.

Como foi que as encontrou? No meio de uma acirrada batalha com populações “tributárias” da poderosa tribo feminina. Nesta batalha, numa emboscada, o frei dominicano levou uma flechada que lhe vazou um dos olhos (id, p. 96). À frente dos valorosos

⁹ Muitos autores falam na busca do El Dorado nesta partida de Gonçalo Pizarro (v.g. PORRO,1993, p. 36), mas o termo não aparece na relação de Carvajal.

¹⁰ Os números dados por Antônio Porro (1993, p. 37) divergem dos apresentados por Millanese, editor do documento e a quem seguimos (In: Carvajal, 1955, p. 13).

combatentes nativos, ele avistou as amazonas, capitãs daquele grupo. Assim as descreveu:

Estas mulheres são muito altas e brancas, e têm o cabelo muito grande trançado em volta da cabeça. São muito membrudas, andavam nuas em pelo, e tapadas suas vergonhas, com seus arcos e flechas nas mãos, fazendo tanta guerra como a dez índios e, na verdade, houve muitas destas que meteram um palmo de flecha em um de nossos bergantins, e outras menos, que pareciam nossos bergantins um porco espinho (id., p. 97).

As características acima remetem às fornecidas por Heródoto. O “pai da história” registrou a existência das Amazonas nos confins do mundo helênico. No quarto livro de sua obra, ele diz serem mulheres de grande estatura, belicosas, excelentes guerreiras, hábeis com o arco, o dardo e na montaria a cavalo (s/d, p. 215), o que as de Carvajal não faziam.

Mas a referência herodotiana não chega diretamente. Novos traços foram sendo incorporados ao fêmeo grupo, num tipo de literatura muito difundida na baixa Idade Média. A pseudo-carta de Alexandre Magno enviada a elas, por exemplo, coloca-as vivendo “do outro lado do rio amazônico, e no interior deste, em uma ilha no meio de seu curso”. Este “rio amazônico” levaria cerca de um ano para ser percorrido (apud Magasich-AIROLA e BEER, 2000, p. 161).

As Amazonas da antiga Grécia agora tinham sido vistas na América¹¹. Ressalte-se que àquela altura o continente já estava distinto da Ásia, constituíra-se num “Novo Mundo” (O’GORMAN, 1992). Pode-se então perguntar: o que realmente viu frei Carvajal? A questão é pertinente, pois antes e depois dele muitos permaneceram colhendo informações sobre as aguerridas femeças e falarão das

¹¹ O cosmógrafo francês André Thevet, em obra publicada em 1556, partiu dos dados de Carvajal e chegou a elaborar uma “tipologia” das Amazonas na história humana. Elas teriam chegado à América porque, após participarem da guerra de Troia, ter-se-iam dispersado pelos outros continentes (1978, p. 208).

Amazonas em seus relatos¹². Com o cronista da expedição de Orellana foi diferente: ele as encontrou face a face.

Existem muitas hipóteses sobre o problema. Alguns acreditam que as guerreiras indígenas realmente existiram, como faz Luiz Mott. Para este antropólogo, elas eram índias que assumiram um comportamento masculino, seriam homossexuais e participariam das batalhas (MOTT,1992). Outros acham que o “País das Amazonas” era uma espécie de retiro da nobreza Inca. Para Antônio Porro, o relato do modo de vida amazônico pode ter sido feito ainda nos Andes, tendo sido interpolado por Carvajal nos combates do rio Nhamundá “por auto-sugestão ou para tornar a sua narrativa mais interessante” (1993, p. 42). Já o francês François Hartog propõe a sofisticada hipótese da “inversão”. As Amazonas seriam um caso típico no qual o viajante inverte a própria sociedade no esforço para entender o que é diferente (1999, p. 232). Haveria um ponto médio entre o subjetivismo da proposta de Hartog e os dados apresentados no texto do frade dominicano?

Tomamos o acidente ocorrido com Carvajal como uma síntese do que argumentamos até aqui sobre as “leituras” do continente. Ver com apenas um dos olhos é uma metáfora das interpretações lançadas sobre o espaço amazônico-caribenho. Aliás, curiosamente, Freud, ao tratar do sentimento de estranheza, aborda exatamente a sensação de perder os olhos (1996-XVII, p. 248). Com um deles, o religioso percebia aquele estranho Novo Mundo, enquanto do outro jorravam conceitos trazidos de seu “Velho Mundo” que forneciam uma inteligibilidade ao encontro. A semi-ótica americana se forma nesta dialética do recobrir e do descobrir: tanto o olho são, que retém, quanto o olho vazado, que conecta, participam desse enxergar.

Os caribes canibais e as guerreiras amazônicas demarcaram a toponímia. Os dois “povos” são caracterizados pela grande habilidade na batalha. A resistência encontrada pelos conquistadores, a princípio espanhóis, não os fez esmorecer. Isso nos leva de volta para

¹² Uma síntese de cronistas coloniais que se referem a elas encontra-se em Weckmann (1993, p. 58ss).

o “Jardim das delícias” e os desafios para encontrá-lo. Na história que traçamos, pesadelos e sonhos estão intimamente interligados.

No caso dos aventureiros que arriscavam a vida por caminhos desconhecidos, a presença do “deus” ouro, como acusara um cacique, era onipresente¹³. *A Relação do novo descobrimento do famoso rio grande das Amazonas* informa haver nas terras onde elas habitavam “grandíssima riqueza de ouro e que todas as senhoras de estilo e mulheres principais se servem com ele e têm suas vasilhas grandes...” (id., p. 105). Acrescenta ainda existirem cinco templos com “ídolos de ouro e prata em figuras de mulheres” (id., p. ibid.). Segundo concluiu Sérgio Buarque de Holanda, os temas das riquezas auríferas e das guerreiras são inseparáveis na conquista da América (1994, p. 32).

Os dados sobre a “província” daquelas ricas e poderosas mulheres foram fornecidos por um índio “entrevistado” pelo capitão Orellana, utilizando um vocabulário construído para esse fim (id., p. 103). A imagem de um outro Peru abundante em ouro é o que transparece das informações. A conjunção da experiência peruana, das antigas tradições indígenas e das crenças europeias formará um lugar especial, próximo das Amazonas, a ser buscado pelos séculos seguintes. Seu nome já indica a abundância esperada: Reino do El Dorado.

O El Dorado encerra o ciclo de mitos geográficos em torno da região cuja colonização estamos investigando. Tomamos por base, para conhecê-lo, o relato mais famoso do *Descobrimento do grande, rico e belo Império da Guayana*, obra redigida por Walter Raleigh nos fins do século XVI e que obteve várias edições¹⁴.

Nesta época, os conflitos com o Reino Espanhol, reunido então dinasticamente com Portugal, levou Inglaterra, Holanda e França a planejarem invasões às colônias americanas. A bacia amazônica foi um alvo recorrente. A França Equinocial foi estabelecida no

¹³ Bartolomeu de Las Casas relata um discurso do cacique Hatuey, da ilha de Cuba, onde este apresenta como sendo o verdadeiro deus dos cristãos o ouro, pois era o que eles realmente procuravam (apud SUESS, 1992, p. 81).

¹⁴ Antonio Requena, na introdução à obra, indica que em poucos anos após a primeira edição inglesa já havia traduções para o alemão, o holandês e o latim (RALEIGH, 1986, p. 21).

atual Estado do Maranhão, enquanto às margens do rio Amazonas foram construídos baluartes militares britânicos. Os holandeses invadiram a cidade de Salvador, sede do governo colonial lusitano, depois tomaram o nordeste brasileiro, estabeleceram-se no curso fluvial amazônico e na região do rio Essequibo, atual Suriname, conseguiram permanecer. A América não era mais Ibérica nos primórdios do século XVII¹⁵.

Os súditos da Grã-Bretanha, além de tentar ocupar militarmente¹⁶, tinham por prática atacar as cidades e navios espanhóis, ou seja, agiam como corsários. *Sir* Walter Raleigh foi um desses corsários famosos. Tendo ouvido falar na cidade dourada de Manoa, um lugar mais rico que o Peru (RALEIGH, 1986, p. 85), obteve autorização da rainha para realizar uma expedição. Em 1585, com mais cem companheiros, deixava sua frota a Inglaterra com o intuito de conquistar o fabuloso El Dorado.

A possível existência de um “Reino do Dourado” circulava pelas cidades espanholas andinas¹⁷, quando chegaram em Lima cerca de trezentos índios “brasis”. Eles haviam subido os rios por cerca de dez anos e as informações sobre os ricos lugares por onde passaram muito impressionaram os colonizadores. O Vice-rei logo nomeou Pedro de Úrsua governador e conquistador daquelas terras a serem descobertas.

A comitiva organizada partiu em 1559 à procura dos fabulosos reinos. Acabou destruída pelos ataques indígenas, fomes, doenças e, como relata seu cronista Francisco Vázquez, principalmente pela sedição liderada por Lope de Aguirre (VÁZQUEZ, 1987). Este rebelde conseguiu sair do emaranhado de rios do vale amazônico, atingindo

¹⁵ Ressaltamos que o avanço da colonização lusitana na direção do norte deveu-se a estas invasões. Um resumo dos conflitos encontra-se em Ferro (1996, p. 73-82).

¹⁶ Adler A. F. de Castro (1999) localizou cinco fortes ingleses construídos no vale do rio Amazonas de 1612 a 1632.

¹⁷ Existiram outras localizações do El Dorado, bem como expedições que não descrevemos aqui, pois nosso objetivo é analisar historicamente as principais projeções identitárias na *Guayana*. Para informes mais completos ver a obra de Juan Gil (1989).

a Ilha de Marguerita¹⁸. Depois, acabou sendo preso e justicado pelas autoridades coloniais (SIMON, 1992-II, p. 307).

No ano posterior à jornada de Úrsua, o marechal Jiménez de Quesada adiantava-se pedindo à Audiência de Santa Fe de Bogotá direitos sobre as “províncias do Dorado” (SIMON, id., p. 369). A nova entrada foi organizada com cuidado – quinhentos homens, oito clérigos, cavalos, gado vacum – todavia Quesada terminou falecendo sem lograr seu objetivo. Seu herdeiro então, Antonio de Berrío, deixou a Espanha e assumiu para si a missão de encontrar as prometidas riquezas (id., p. 374).

Walter Raleigh não se dirigiu diretamente em busca da Cidade de Manoa ou do El Dorado. Passou pela ilha de Trinidad e capturou Berrío, a quem decidira levar consigo. A esta altura, o “Governador da Guayana” tinha fundado duas cidades nas margens do Orenoco¹⁹, e já havia feito algumas entradas por seus afluentes. Ele seria obrigado a servir de guia ao invasor inglês.

Fazia praticamente um século que Cristóvão Colombo havia penetrado o curso daquele rio. Vimos como alguns mitos geográficos foram sendo colocados pelos espanhóis sobre o espaço americano. A aventura de Raleigh comprova que os ingleses, conhecidos pelo empirismo, também acreditariam nas histórias das cidades fabulosas? A nosso ver, não fica bem colocada a questão se posta nesses termos de acreditar ou não.

Primeiramente, deve-se enfatizar que havia diferenças entre as metrópoles. Como alerta Patrícia Seed, “estamos acostumados a pensar que as fronteiras culturais existiam entre os poderes europeus e os povos aborígenes, mas elas também existiam entre as diferentes nações europeias” (1999, p. 21). As características distintas nos modos de ocupar a terra, de legitimar a conquista, de

¹⁸ O relato diz: “À saída que saímos do rio das Amazonas, que se chama Maranhão por outro nome, viemos (dar) em uma ilha povoada de cristãos chamada Margarita...” (id. 139). Terá ele saído pela foz do Amazonas, a do Orenoco ou a de algum outro rio? O caso do “tirano” Aguirre, como ficou denominado, trouxe grande confusão quanto à rede hidrográfica.

¹⁹ São elas San José de Oruña e Santo Tomé de la Guayana. Na língua dos índios Guayunos, que terminaram deixando seu nome na região, a palavra orenoco significa lugar onde se rema (Carrocera, 1979-I, p. XII).

relacionar-se com os nativos ou entre si podem ser inventariados (id., p. 249-269). Quanto às formas de crer e de sustentar mitos também existem diferenças. Não demonstrou Holanda

que todo o mundo lendário nascido nas conquistas castelhanas e que suscita eldorados, amazonas, serras de prata, lagoas mágicas, fontes de juventude, tendem antes a adelgar-se, descolorir-se ou ofuscar-se desde que se penetra na América lusitana (1994, p. 130)?

No caso específico de Walter Raleigh, ele elabora um raciocínio indutivo sobre a riqueza da Guayana²⁰. Não parte de relatos indígenas, de escritos de viajantes como Marco Pólo ou das “autoridades” greco-latinas. A prova advém do imenso volume de ouro retirado pelos espanhóis com a destruição do Império Inca:

Dado que poderiam surgir dúvidas de como este império de Guiana se tornou tão povoado e com tão grande modo de cidades, povos e tesouros, creio que devo explicar e esclarecer que o Imperador atual descende daqueles magníficos Príncipes do Peru...; (...) um dos filhos menores de Guainacapa fugiu do Peru levando consigo vários milhares desses soldados do Império, chamados Orelhões e com estes e outros milhares mais que uniram-se a ele, atravessou a extrema região da América que está situada entre os rios Amazonas e Baraquona, por outros nomes Orenoke e Maranhão (1986, p. 81-82).

Se Pizarro ou Cortez encontraram reinos tão ricos, os britânicos também poderiam encontrá-los. O mito do “outro Peru” baseia-se na própria história da conquista. Os Incas poderiam ter reconstruído seu império, ou parte dele, e depois de mais de meio século estariam tão ricos quanto antes. Até mais: o “Império” da Guiana “tem mais

²⁰ Lembramos que o filósofo sistematizador do método indutivo, Francis Bacon, é contemporâneo de Raleigh.

ouro que qualquer das regiões do dito Peru e mais e maiores cidades que as que floresciam nesse Império” (id., p. 82).

Sir Walter Raleigh certamente exagera. Tentava obter os favores da corte inglesa para conseguir retornar à América. Todavia, há elementos que não podem ser atribuídos a tal propósito ou às induções elaboradas com os dados históricos. Os soldados do cortejo Inca eram Orelhões (“orejones”); perto do local onde viviam estavam os “Ewaipanomas”, “nação que se distingue porque as cabeças de suas gentes não aparece sobre seus ombros” (id., p. 134). O aventureiro britânico também menciona as Amazonas, que ficariam muito felizes ao se aliarem a uma “rainha virgem”! (id., p. 164)²¹.

Seres como esses haviam sido descritos por *Sir* John de Mandeville²². As informações conseguidas junto à população nativa confirmavam veracidade deste autor, antes abalada. O processo de construção identitária da região se repete. A América é o espaço do possível:

narrações foram catalogadas como fábulas por muitos anos, mas agora que as índias ocidentais foram descobertas encontramos que muitas das coisas que relatou e que se considerava até agora como inacreditáveis são verdadeiras (RALEIGH, id., p. 134).

A localização do rico império já foi dada: fica entre os rios Amazonas e Orenoco. A certeza surge dos inúmeros relatos repetidos. É “impossível que tanta gente se combine e pense e diga a mesma coisa para tecer tal mentira” (id., p. *ibid.*). A verdade fundamenta-se na quantidade, no grande número de coincidências²³.

²¹ Trata-se de Elisabeth I, protetora das empresas de Raleigh.

²² Mandeville escreveu o “Livro das maravilhas do mundo” na segunda metade do século XIV. São conhecidas mais de cento e oitenta edições da obra, em dez línguas, o que indica a popularidade deste tipo de livro no período (Magasich-Airola e Beer, 2000, p. 28).

²³ Essa noção epistemológica acha-se em muitos documentos do período, independentemente do lugar de nascimento do autor.

O relato da viagem feita por Raleigh fez muito sucesso na época. Entretanto, seu objetivo ficou frustrado. Ele nunca encontrou o Reino do Dourado ou boa parte dos seres que descreveu. Vale aqui o que dizia Lucien Febvre da França do século XVI: o ouvir é mais importante que o ver (1959, p. 372-379).

Mas não é só isso. A fronteira linguístico-cultural abalou os limites entre o real e o fictício. O regime de representações²⁴ que confere inteligibilidade àquele espaço está marcado por uma alta instabilidade. A tessitura do processo mimético manifesta-se esgarçada, possibilitando hiências por onde emerge o potencial do desejo.

Pelas décadas seguintes, a região amazônico-caribenha será este lugar de projeção do desejo. Os mitos dos reinos fabulosos, das cidades ricas, da lagoa encantada²⁵ permanecerão vivos aí até a ocupação efetivada na segunda metade do século XVIII. É como se o *princípio-prazer* fosse lançado onde o *princípio-realidade* ainda não pôde vigorar²⁶. Obviamente, os exploradores e aventureiros estudados nesta primeira parte são motivados muito mais pelo primeiro, mesmo que disponham de formas de comprovar suas assertivas, de conferir a elas traços de realidade, conforme apontamos.

Os nomes identificadores ressaltando a resistência encontrada de modo nenhum opõem-se às fabulosas riquezas. Os indômitos Caribes e as hábeis guerreiras Amazonas, dentre outros, fazem parte dos perigos necessários para atingir o lugar da bem-aventurança. Após tantas “artes”, os significantes intermediadores da transformação do espaço em lugar fixados pela tradição reuniram prazer e perigo. Vejamos agora os significados atribuídos pela colonização.

²⁴ Concebemos o conceito de representação conforme Paul Ricoeur, designando “crenças e normas que conferem uma articulação simbólica ao vínculo social e à formação das identidades” (2000, p. 741). Interessa-nos, em particular, a imanência do fictício na elaboração do conhecer, ou nos termos de Ricoeur, nas operações da mimese, tema que desenvolvido em *Tempo e narrativa* (1994, p. 55-127 e 1997, p. 242-255).

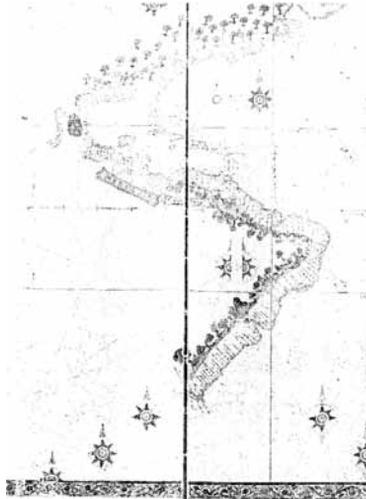
²⁵ A lagoa Parime faz parte do ciclo do El Dorado, mas será abordada no próximo item a partir da cartografia.

²⁶ Preferimos uma tradução mais literal dos conceitos freudianos de “lustprinzip” e “realitätprinzip”, diferente da opção feita pela tradução brasileira (1996-XII, p. 279ss). Paul Ricoeur comenta estes conceitos em sua obra sobre Freud (1977b, p. 159ss).

1.2 Batalhas espaciais

O lugar do desejo está no interior, no quase-desconhecido, e a penetração através do espaço continental ocorreu progressivamente, mas com bastante lentidão. Neste descobrir que é também um criar (Ricoeur, 1983, p. 463), as operações dos agentes coloniais foram formatando imagens visualizáveis do espaço encontrado.

Elas exigem técnicas mais específicas que a escrita das narrativas e, certamente, são menos difundidas; contudo, o saber cristalizado na produção cartográfica é tão importante quanto. Através dela, mitos e crenças foram também solidificados, sendo as figuras topográficas um relevante instrumento forjador das identidades regionais²⁷.



MAPA 1 (WOLFF, 1992, p. 36)

²⁷ Não pretendemos aqui fazer uma história cartográfica, mas apontar momentos onde a projeção identitária criou lugares significativos na região em estudo. Antes de ser imaginado separadamente, por exemplo, o espaço caribenho estava conectado à Ásia, tendo já esta história da “invenção da América” um estudioso competente: Edmund O’Gorman (1992, p. 99-179). O levantamento mais completo das cartas geográficas acerca da Amazônia foi feito por Isa Adonias (1963), que traz amplas informações sobre cada mapa.

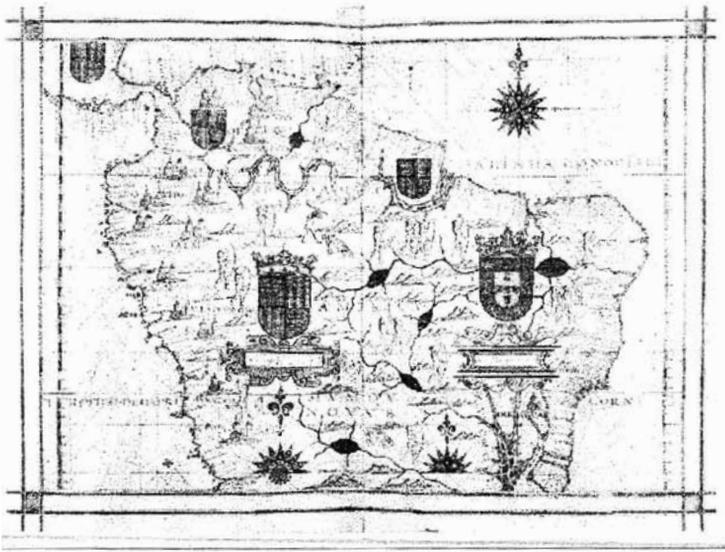
A aparência de ilha do mapa anônimo elaborado em 1526, “Salviati Planisphere”, oferece uma boa ideia do que era esse interior desconhecido (Mapa 1). O autor está bem informado sobre as navegações ao Novo Mundo, conseguindo fornecer as denominações por toda a extensão da costa. O delinear desta, por sinal, impressiona pela semelhança com mapas mais recentes. Na margem panamenha do Pacífico, há uma canoa indicando, provavelmente, a ligação entre os dois oceanos encontrada. Mas onde está o interior? A “Terra firme” resume-se a uma longa e estreita faixa de terra, ficando o “resto” do continente imerso no denominado “mar do sul”.

Os contatos eram feitos, portanto, apenas com o litoral. Isso é válido tanto para os portugueses como para os espanhóis. A distinção feita por Sérgio Buarque de Holanda entre o modo de colonizar espanhol - interiorizado e voltado à permanência - com o lusitano - litorâneo e visando a transumância - ainda não vingara (1963, p. 87-90).

Na figuração apresentada, a terra é valorizada pela fauna, os pássaros em particular, e pela flora. As populações nativas não compõem a paisagem. A cidade de Tenochtitlán (“Tenustitam”), todavia, é inserida, demonstrando outra fonte saqueável de riquezas. Os grandes rios, que poderiam ser as estradas para os possíveis tesouros “submersos” na descoberta, foram pouco ressaltados. Nota-se somente a foz do rio da Prata e a do, futuro, rio das Amazonas.

Ocorre de modo diferente com o mapa português de Fernão Vaz Dourado, editado em 1580. Diversos rios e lagoas destacam-se no continente repleto de indígenas. Todos eles foram colocados nus, a maioria com armas em punho. O processo de homogeneização dos vários povos sob o conceito de “índio”, representado no caso pela repetição da imagem, já avançava. Mesmo assim, é a imagem bélica da resistência que caracteriza o interior do “Mundus Novus”.

Por outro lado, a ingenuidade infantil de corpos sem roupa parece complementar a figuração. Isso reforçaria a representação de que são “selvagens”? Ou estaria indicando uma conquista relativamente fácil? No centro do continente, próximo a uma onça, encontra-se a imagem de um índio trabalhando. Ela prenuncia o futuro dos povos a serem submetidos pelas duas coroas.



MAPA 2 (WOLFF, id., p. 142)

A linha do Tratado de Tordesilhas não foi traçada. A divisão territorial, porém, é relativamente clara. Lá estão os brasões do Reino de Portugal e de Castela. Interessante notar que o ano de publicação da carta é o mesmo da unificação ibérica. Será que o autor quis ressaltar as possessões quando os dois impérios mesclavam-se administrativamente?

Várias cidades já podem ser visualizadas nesta carta. Todas se localizam do lado espanhol e estão relativamente próximas do litoral. Nas cercanias do Peru encontra-se a grande lagoa onde nasce o rio Amazonas. De lá ele desce serpenteando até o oceano Atlântico, em um formato imaginado após o relato feito por frei Carvajal. Da mesma lagoa proviria o Orenoco e mais dois grandes rios. Os quatro rios lembram, destarte, a projeção do paraíso terrestre dos relatos espanhóis. Aponta igualmente para a possível interligação entre eles.

Pelos brasões colocados, o “Rio d’Amazonas” pertence integralmente à coroa espanhola. Mas seria por demais simplista considerar a presença dos símbolos régios como garantia de posse.

Preferimos, então, interpretar os emblemas evidenciados como um *projeto* jurídico-político dos Estados²⁸.

O Tratado de Tordesilhas já era desta forma. “Doando” aos reis ibéricos as terras “conhecidas e por conhecer, descobertas e por descobrir”, o Papa Alexandre VI criou uma jurisdição potencial²⁹. O texto do acordo legitimado pela Igreja, no entanto, é muito pouco para assegurar a conquista, seja diante das populações nativas, seja perante os outros reis europeus³⁰. De qualquer modo, a pretensão ibérica de divisão manifesta-se no mapa. Ela implica a intenção do Estado de estender-se para terras nunca d’antes alcançadas. Ali, no distante além-mar, dois governos foram chantados com caracteres de nobreza. Isto revela uma postura também presente nas narrativas que analisamos: a possessão daquele espaço é concebida como um direito natural.

E os naturais da terra? Como vimos, o mapa de Vaz Dourado insere-os na trama geopolítica. O interior do continente não é um conjunto de pássaros, árvores, montanhas e rios, ele é povoado³¹. Porém, os índios são “gentios”; só terão direito à terra por meio da própria ação estatal que os cristianiza pelo padroado. Além disso, por serem nômades, não se fixarem a nenhum lugar, não possuem “pátria” na ótica dos europeus, enquanto estes “encastelam-se”, retomando uma imagem da carta, em territórios.

²⁸ Um projeto, segundo Ricoeur, relaciona-se à concepção de que alguém pode fazer o que tem a intenção de fazer. Ele unifica a “disposição para” com o “poder de” (1988, p. 103-106). Na ação, o projeto está implícito, e tomamos a carta de Vaz Dourado como uma *ação estatal* disciplinarizando o espaço do continente americano.

²⁹ O texto do tratado pode ser lido em Ribeiro e Moreira Neto (1992, p. 68-74).

³⁰ Lembramos que o decadente prestígio do papado contribuiu para a não aceitação de Tordesilhas. O Papa Alexandre VI foi considerado por Maquiavel um exemplo de príncipe, pois “jamais fez ou pensou em outra coisa senão em enganar os homens e sempre encontrou meios para fazê-lo. Nunca existiu homem algum que mostrasse mais eficácia ao afirmar – o que fazia com os maiores juramentos – e ninguém cumpriu menos o que disse” (1999, p. 84). Os questionamentos régios mais conhecidos vieram de Francisco I, da França, que defendeu o direito de posse pela ocupação efetiva e não pelo “descobrimento” (cf. Mousnier, 1957, p. 163).

³¹ Notamos que diversos mapas do século XVI apresentam a ocupação pré-europeia, mas progressivamente os indígenas desaparecerão. Surgirá, então, aquilo que Capistrano de Abreu uma vez denominou de “povoamento despovoador”.

A palavra território é formada justamente de *terra* e *torium*, que significa pertencente a alguém. Com a formação dos Estados modernos, o termo interligou-se à noção de soberania, passando este “alguém” a ser o governante (MESQUITA,1995). Podemos então perceber como a figuração de Vaz Dourado transpira ideologia estatal³², criando uma territorialidade que simultaneamente divide o espaço e busca impedir qualquer outro tipo de produção territorial (cf. DELEUZE, G. e GUATARRI, F.,1996, p. 203).

O único elemento que limita a ação apropriadora deste corpo tentacular é outro Estado. Interessante que demarcando com tanto destaque os respectivos domínios ibéricos, haja uma ausência de zonas fronteiriças. Na porção norte, o rio Amazonas faz a divisão, mas o que acontece com o “sertão”? Portugal realmente nunca respeitou o acordo feito com os espanhóis³³, posição que a carta de Dourado parece inserir. Com a unificação dos dois reinos ibéricos, de qualquer modo, os limites do Tratado de Tordesilhas terminaram ficando temporariamente suspensos.

A figuração de Vaz Dourado colocou a região amazônica sob soberania espanhola. Isto não era ponto pacífico. Pero de Magalhães Gândavo, o primeiro a escrever uma “história” do Brasil, pôs em seu relato o grande rio nas terras portuguesas (1995, p. 55). Como a obra foi publicada em 1576, ela é anterior a união dos reinos ibéricos. Escrevendo dez anos após, o senhor de engenho Gabriel Soares de Souza adiantou ainda mais a fronteira, iniciando “a costa do Brasil além de (sic.) Rio das Amazonas” (2000, p. 5). A justificativa apresentada seria a expedição feita pelo fidalgo lusitano Luiz de Mello às margens daquele rio, apesar de ter naufragado (id., p. 7).

O padre José de Anchieta, que nasceu na ilha de Tenerife, parte do Império Espanhol, fez diferente e excluiu a região amazônica de suas “Informações” (ANCHIETA,1988). Já seu companheiro de Ordem pe. Francisco Soares optou por tratar do rio Amazonas na

³² Filho de conquistadores, Fernão Vaz Dourado nasceu na Índia e ocupou por duas vezes o cargo de Vice-rei. Maria Eliza L. Borges também ressalta a adequação de sua produção cartográfica à ideologia estatal (2001, p. 132).

³³ O estudioso do tema Jaime Cortesão afirma que D.João II assinou o tratado, porém “nem um só indício ficou de sua boa vontade” em cumpri-lo (1965, p. 155).

obra *Coisas notáveis do Brasil*, de aproximadamente 1594, mas avisa ser este rio navegado pelos “castelhanos” (1966, p. 83)³⁴.

A perspectiva destes autores jesuítas são uma exceção na literatura luso-brasileira do período, mesmo tendo a obra de Campos Moreno (cerca de 1616) incluído apenas um mapa da foz amazônica sem nenhuma descrição (1968, p. 78). Os “Diálogos” de Ambrósio Fernandes Brandão, concluídos em 1618, já informam que o “Pará” está “povoado por portugueses” e que foi levantada ali uma pequena fortaleza (1997, p. 18). Ele aproveita o dado para sugerir ao rei a organização de três barcos que “levassem a fazenda e trouxessem a prata e mais cousas” do Peru (!) (id., p. 19).

O avanço das tropas lusitanas, na época sob as ordens da coroa espanhola, foi crescente. Objetivava impedir a frequência de estrangeiros na costa. Foi a fundação da França Equinocial que agravou a situação, acelerando a marcha rumo ao norte. Após a tomada de São Luís, uma parte da corporação militar adiantou-se para edificar a fortaleza citada acima na entrada da bacia amazônica³⁵. Quando frei Vicente do Salvador abordou a região em sua “História”, de 1627, a Amazônia surge “lusitanizada”, com governos temporal e religioso estabelecidos (1975, p. 355).

A União Ibérica trouxe outras perdas à América Espanhola. Os inimigos dos Habsburgos passaram a atacar com muito mais intensidade os lugares por onde se estendia aquele “império marítimo”³⁶. Alguns destes ataques foram somente temporários, outros resultaram na criação definitiva de colônias.

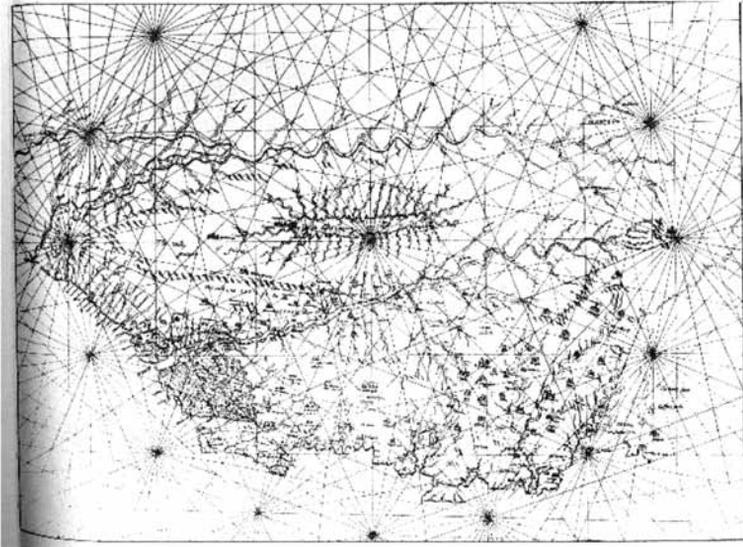
Sir Walter Raleigh, de quem já tratamos, além de ter escrito o relato de sua aventura, produziu um mapa da região. Ele revela um outro *estilo* de apropriação territorial³⁷.

³⁴ Esta obra possui dois manuscritos conhecidos. Curiosamente, o da Biblioteca de Madri elide a informação sobre o rio Amazonas encontrada no manuscrito de Coimbra. A edição conjunta feita pelo Instituto Nacional do Livro, referida acima, facilita a comparação.

³⁵ Para uma visão mais detalhada desta conquista, vários relatos e crônicas foram reunidas no volume 26 dos Anais da Biblioteca Nacional (RJ).

³⁶ Esta noção, hoje em voga, foi desenvolvida por Charles Boxer nos anos sessenta (vd. BOXER, 1992).

³⁷ Compreendemos os *estilos* como maneiras relativamente estabilizadas de organizar as experiências, de executar as operações apropriativas e de objetivá-las. Os



MAPA 3 (RALEIGH, 1986, p. 43)

As linhas distribuídas de forma regular indicam a finalidade pragmática de facilitar a navegação. Através delas, outros invasores poderiam se localizar, tomar a direção desejada, elaborar rotas, divulgando uma técnica primeiramente elaborada na península Ibérica³⁸. O centro geométrico da carta está no lago “Carlos³⁹ y Manoa”. Tal era a meta da expedição inglesa. Seria às suas margens que estaria a riquíssima cidade de Manoa, representada no mapa com traços europeus. Sua posição é, como afirma o relato, entre os canais do rio Orenoco e do rio Amazonas, que correm paralelamente (a foz do Amazonas aparece duplicada).

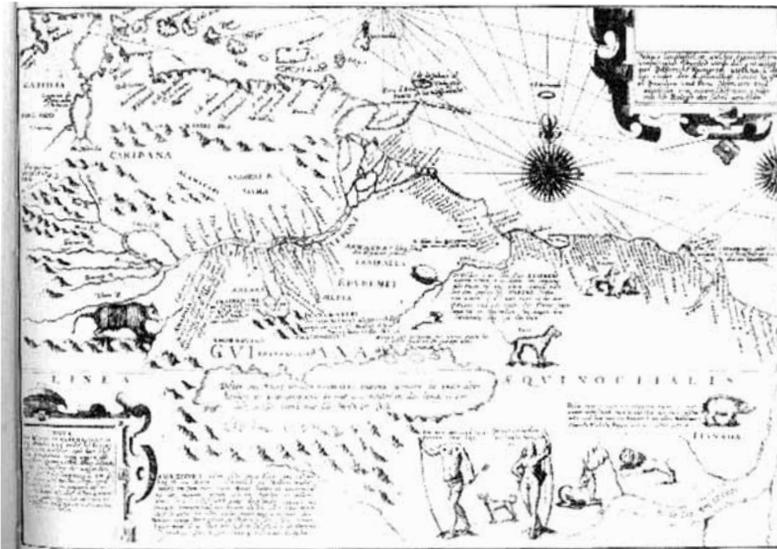
discursos cartográficos que analisamos aqui manifestam uma experiência espacial de “ajuntamentos e estratificações numa estrutura folheada” (RICOEUR, 1990, p. 270).

³⁸ Não se pretende fazer aqui um resgate das “origens” das técnicas cartográficas, até porque boa parte delas proveio dos Árabes, mas apontar para a adaptação tecnológica realizada e para a divulgação de informações marítimas resguardadas pelas respectivas metrópoles. Sobre este tipo de mapa com linhas traçadas pela rosa-dos-ventos, denominados de portulanos, e seu desenvolvimento na península Ibérica ver Oliveira (1984, p. 63ss).

³⁹ O nome parece ser uma homenagem ao *Lord Charles Howard*, a quem Raleigh dedicou seu livro.

A procurada lagoa está protegida por duas cadeias montanhosas. Além dessa proteção natural, a região é figurada como pouco habitada. Os povos mais próximos identificáveis são os Epuremei e os Macureguarai⁴⁰. Essa carta ressalta a presença dos diferentes povos nativos, a maioria habitando a margem esquerda do Orenoco, potencialmente aliadas dos britânicos na guerra com os espanhóis. Raleigh busca fornecer suas posições, simbolizada por conjuntos de casas, e seus nomes.

A viagem para o rico “Império da Guyana” foi reeditada, em 1599, nas oficinas de Theodore de Bry. Além de ilustrar o texto, o editor produziu um novo mapa. Ele também enfatiza as populações indígenas, mas de uma forma diferente.



MAPA 4 (RALEIGH, id., p. 51)

Os nomes em destaque demarcam os respectivos domínios dos povos, alguns com breves descrições. As figuras foram reservadas

⁴⁰ Tais povos são descritos no texto como organizados, bem estruturados, havendo diversas “cidades” na província dos Macureguarai. Eles seriam dominados pelo “Inga” (1986, p. 136-145).

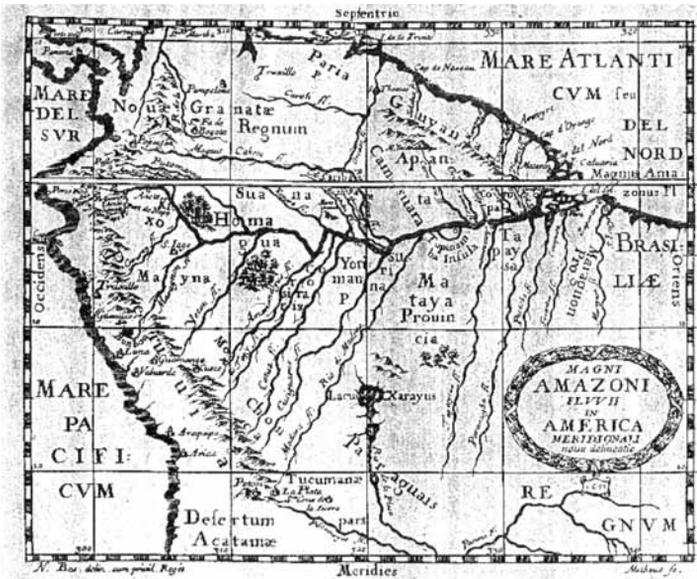
para os animais considerados exóticos e para o estranho casal formado por um Ewaipanoma – homens com a cabeça no tronco – e uma amazona. De Bry era um popular editor de livros, costumando enfatizar os aspectos pitorescos dos relatos. Além disso, ele buscava despertar entre os correligionários protestantes o desejo de também colonizar a América. As ilustrações das obras que editou visavam, nas palavras de Raminelli, “arranhar a hegemonia espanhola” (1996, p. 59).

O mapa da *Guayana* conserva o lago “Parime” na zona entre as duas grandes bacias hidrográficas, apesar de estar mais próxima a cadeia de montanhas que o cerca. O mapa dá a impressão, portanto, de que ele localizar-se em um lugar alto. Note-se outra diferença no rio Essequibo, correndo independente e nascendo bem perto da Cidade de Manoa ou Dourada. O conhecimento dos holandeses, que haviam feito incursões pelo rio, foi incorporado nesta carta. Por fim, a cobiçada cidade é descrita como “a maior naquela parte do mundo”, localizando-se próxima à terra dos Canibais⁴¹, a cerca de duzentas milhas da costa.

Nestes dois mapas não se vê preocupações com as metrópoles europeias que “descobriram” aquelas terras. O mapa de Raleigh nos parece mais marcado pela intenção política britânica de combater outros europeus presentes. De Bry pretende mais intensamente despertar uma erótica, demonstrar a “riqueza fácil” a que os países não ibéricos, nem católicos, tinham direito. Os povos nativos indicados por ambos não são exatamente os possuidores daqueles territórios; seriam aliados potenciais tanto ao comércio quanto ao combate dos “inimigos”.

Um problema grave para o contato com aquelas “nações” era o conhecimento do labirinto de rios em que viviam. As *estradas fluviais* funcionavam como a principal via para adentrar no continente e explorar suas riquezas. O mapa do “Magno rio Amazonas” publicado pelo Conde de Pagan, em 1655, enfatiza basicamente a rede hidrográfica:

⁴¹ Canibal nesta figuração está como substantivo, indica um povo e não uma prática. Eles são distinguidos dos Caribes (na “Caribana”).



MAPA 5 (ADONIAS,1963, p. 79)

Ele foi elaborado após a separação dos dois reinos ibéricos, mas, sendo francês o autor, não há preocupação em apontar os respectivos domínios. O núcleo semântico da figuração é a comunicação entre os lugares amazônicos.

Percebe-se nesta carta francesa uma forte influência dos dados portugueses. Foram os lusitanos os primeiros a deixarem de colocar figuras ou animais na cartografia (CORTESÃO,1965, p. 89). Não é, entretanto, somente o espaço “liso” que nos faz afirmá-lo. Na descrição geográfica que o mesmo Conde publicou em 1660, ele informa que encontrou boa base de informações na narrativa da viagem de Pedro Teixeira (PAGAN,1661, p. 4).

O capitão Teixeira havia deixado Belém do Pará em 1637, viajando Amazonas acima até chegar à cidade de Quito. Sua expedição foi organizada após a chegada de um grupo com dois frades franciscanos e seis soldados espanhóis que aportaram em Belém naquele ano, fugindo de uma rebelião indígena nas missões do rio Napo. O relato dos espanhóis empolgou de tal forma os reinóis

e mazombos⁴² que armaram rapidamente uma grande entrada com cerca de cinquenta canoas e cerca de duas mil participantes (ACUÑA, 1994, p. 63).

Ao chegarem em Quito, as autoridades locais admiradas acolheram bem os “vassalos de sua majestade”, que arriscaram suas vidas para o crescimento do reino, é bom esclarecer, espanhol (id., p. 67). Para a jornada de retorno, o jesuíta Cristóvão de Acuña foi nomeado cronista. Foi ele que resumiu toda a viagem, produzindo uma rica descrição dos povos - cento e cinquenta segundo ele (id., p. 37)- ali estabelecidos.

A expedição de Pedro Teixeira possui uma importância especial para a problemática das fronteiras. Ela gerou conflitos em que o próprio padre Acuña acabou envolvido. O capitão fizera um ato de posse, em nome do rei Felipe III, colocando um marco português em um afluente do Japurá chamado “rio do ouro”. O jesuíta deixa de registrar o fato na sua crônica do *Novo descobrimento do rio das Amazonas*. Ao retornar à Espanha, contudo, redigiu um memorial ao Conselho das Índias acusando os lusitanos de invadirem o território espanhol (id., p. 201-211). Mais ainda, avisa do contrabando praticado com o Vice-reino do Peru e alerta contra uma possível aliança dos lusitanos com os holandeses do Essequibo para assenhorem-se de todo o rio (id., p. 209). A Espanha nesta época já não dominava mais Portugal. Na guerra pela independência, o ato de posse feito por Teixeira deixou de ser oficializado pela corte⁴³. A indefinição quanto aos reais limites permaneceu.

⁴² Nascidos em Portugal e no Brasil, respectivamente. Não se sabe que informações foram trazidas por este grupo, mas para se ter uma ideia do impacto desta descida, basta considerar que os gastos com tamanha expedição foram todos de particulares. É possível que as histórias das cidades douradas tenham estimulado os habitantes do Pará. Na “relação” da viagem feita pelos dois franciscanos leigos, redigida por Alonso de Rojas, se diz: “Na província chamada Culinan, vizinha dos Omágua, que corre por mais de duzentas léguas, é certo haver ouro e muito; isso se conclui porque os índios trazem placas de ouro penduradas nas orelhas e narizes; (...) perguntando-lhes de onde tiraram aquele ouro responderam que de umas serras ali vizinhas onde o havia em tanta abundância que se cavassem a terra com os picões que tinham nas mãos tirariam o que quisessem. A própria cor da terra dessa província e de outras indica que é terra de ouro” (apud PORRO, 1993, p. 119).

⁴³ O ato encontrava-se nos livros da Câmara do Pará, estando transcrito nos *Anais Históricos* do governador Bernardo Pereira de Berredo (1988, p. 183).

Mesmo não estando nomeado, o rio onde estaria a fronteira pode ser localizado no mapa de Pagan: um pequeno afluente próximo à foz do “Yopura”. O Conde parece fazer questão de ignorar os possíveis limites; sua figuração da Amazônia é relativamente aberta, a rede fluvial predominantemente retilínea e a lisura da imagem topográfica acentua a ideia de trânsito. Tal “despolitização” do espaço será aproveitada, inclusive, pelo editor inglês da obra, William Hamilton. Este assegura que “Deus não concedera aquelas terras para a Espanha, Portugal ou França, mas destinou-as ao Rei da Inglaterra” (PAGAN, 1661, p. A3v.).

As novas potências europeias instaladas na região são registradas por nomes como Nassau, d’Orange, Armyre, marcos da colonização holandesa e francesa. As cidades ou fortes da ocupação ibérica também foram incluídos. Estranhamente, a fabulosa cidade de Manoa e o lago Parime não estão representados no mapa. Acuña toca no assunto em sua crônica, mas manifesta certa descrença⁴⁴. Pagan escolhe registrar apenas as montanhas, mais prováveis de conter ouro⁴⁵.

Quanto aos rios, a ligação amazônico-caribenha está presente: O Orenoco liga-se ao rio Negro que, por sua vez, deságua no Amazonas. Deste rio, poder-se-ia atingir tanto o oceano Atlântico quanto o Pacífico⁴⁶. Tais comunicações eram indesejadas pelas metrópoles ibéricas, ameaçadas, então, pela internacionalização das Américas.

Enquanto os países europeus espreitam as fraquezas dos impérios lusitano e espanhol, as duas coroas buscam garantir-se ocupando mais efetivamente o espaço amazônico-caribenho. Este foi um processo lento, no qual os missionários tiveram prioridade. Assim, a função de serem as missões uma “instituição de fronteira”, ressaltada por Boxer, se consolida nesse momento (1981, p. 92).

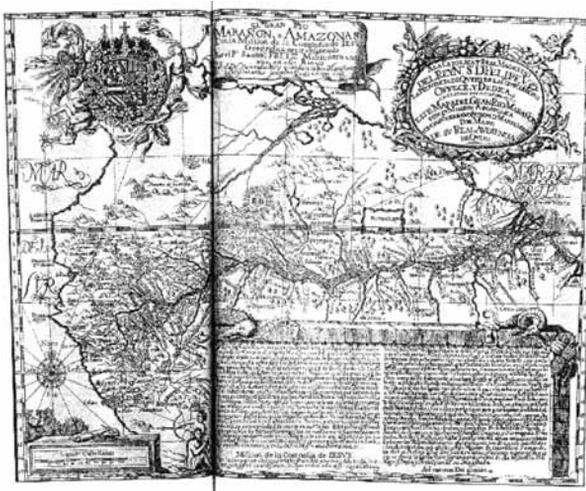
⁴⁴ Quando o padre jesuíta refere-se ao “grande lago e a água verde” do El Dorado, ele diz: “Não o afirmo por certo, mas algum dia queira Deus que saíamos desta perplexidade” (1994, p. 151).

⁴⁵ Na descrição geográfica do rio, o Conde fala que grande quantidade de “ouro e prata encontram-se em suas montanhas” (1661, p. 2).

⁴⁶ A sugestão deste caminho para interligar os oceanos como mais econômico que o do Panamá encontra-se em Acuña (id., p. 209).

Quem tomou a dianteira foi o governo espanhol, autorizando, em 1658, a descida de jesuítas do Colégio de Quito para a região dos Maynas. O trabalho missionário avançou rápido e logo eles estavam fazendo *reduções*⁴⁷ entre os Omáguas do rio Solimões. Os portugueses já andavam naquelas bandas, mas com incursões fugazes para o *resgate*. A catequese pelo Colégio jesuítico de Belém do Pará só tornou-se mais regular após 1690, devido aos problemas com pe. Fritz.

Naquele ano, o padre Samuel Fritz estava preso na capital do Estado⁴⁸. Ele era o missionário que trabalhava nas plagas do Solimões. Acabou tornando-se o pivô dos conflitos entre as duas metrópoles. Os lusitanos estavam acusando-o de trabalhar em área portuguesa, ao passo que para os espanhóis o reino de Portugal pretendia adonar-se de suas terras. Durante o desenrolar da querela, o pe. Fritz elaborou dois mapas. Examinaremos o segundo, mais trabalhado, datado de 1707:



MAPA 6 (ADONIAS,1963, p. 116)

⁴⁷ O termo *redução* na literatura colonial além do sentido religioso de converter, do cultural de civilizar e do político de submeter, possui o geográfico de agrupar os índios em um lugar delimitado.

⁴⁸ O Estado do Maranhão tinha administração à parte do Estado do Brasil desde 1621.

A cartografia adentrou, destarte, em uma fase bélica. As figurações geográficas tornaram-se instrumentos para calcular operações, elaborar estratégias, defender territórios. A função de apontar as riquezas naturais ou de sugerir a existência de seres exóticos desapareceu rapidamente. Os conselheiros régios deveriam agora, da própria Europa, manipular os lugares para afirmar o poder monárquico (REVEL, 1990, p. 144).

As duas cartas de Fritz não deixam de expressar o que ele sentiu na pele. Mas dentro da relativa objetividade necessária a todo mapa com serventia, encontramos também sua vocação religiosa e missionária. Conforme já argumentamos (QUADROS, 2002), ele não deixou de pensar em seus “filhos”, de querer proteger os índios que catequizava, de fazer o melhor, conforme pensava, para salvá-los. Note-se a abundância de povos nativos inseridos no mapa de 1707⁴⁹.

Este mapa reúne os rios Maranhão e Amazonas⁵⁰. Havia certa dúvida se o Maranhão seria o mesmo descido por Orellana e se Lope de Aguirre teria feito um trajeto semelhante ao feito pelo fr. Carvajal. O autor das *Noticias Historiales de Venezuela*, por exemplo, obra publicada em 1625, ao descrever os principais rios protesta contra a confusão em que ficaram seus nomes: “entre tão variadas opiniões nos é impossível extrair a verdade” (SIMON, 1992-I, p. 142). Na carta de Pagan, os canais são traçados duplicados, unindo-se o Maranhão ao Amazonas através de um afluente.

Na figuração de Fritz há um só largo leito principal a receber seus tributários. Acima do grande rio, na zona das missões administradas pela Província de Quito, brilha radiante a insígnia do nome de Jesus (IHS), tão difundida pelos padres da Companhia. Desta forma, ele aponta que tal região pertence aos missionários e aos reis “católicos”. Foi com o suor deles, e com grandes despesas,

⁴⁹ Optamos por analisar apenas a segunda carta de Fritz, não inserindo a primeira, de 1691, porque ela repercutiu com muito maior intensidade nas posteriores figurações amazônicas.

⁵⁰ No quadro que inclui o texto podemos ler: “Este famoso rio, o maior da terra descoberto, que chamam já de Amazonas, já de Orellana, é o mesmo Maranhão...”.

que foram fundados os trinta e nove *pueblos*⁵¹ existentes, como indica o texto do mapa. Por isso, o brasão da coroa espanhola pode “trombetear” sua vitória ao lado do escudo do Evangelho, vencendo a idolatria. Quanto aos portugueses, diz o padre no mesmo texto, possuem somente algumas povoações na boca do rio Amazonas e uma fortaleza instalada no rio Negro. Nada consta sobre as missões lusitanas⁵².

Outra característica hidrográfica do mapa de Fritz é a separação das bacias do Orenoco e do Amazonas, contradizendo uma tradição cartográfica anterior. Nesta zona, os povos nativos escasseiam e uma cadeia montanhosa separa os cursos. As nascentes também se distanciam. Eles passaram a ser dois rios plenamente individualizados. O tradicional Lago Parime, contudo, volta a surgir cercado por montes. Como o clero não é dado a enfatizar as riquezas materiais, o El Dorado foi excluído de suas margens.

Algumas soluções colocadas por Fritz foram retomadas por seu companheiro de Ordem, Padre Gumilla. Nas décadas que se seguiram à prisão do jesuíta de Quito, o clero religioso passou a ser regido por uma estratégia explícita das metrópoles quanto às áreas missionárias. A intenção geral era transformar “os gentios em muralhas dos sertões”, segundo a famosa expressão do Conselho Ultramarino⁵³. A nosso ver, os problemas com a atividade do pe. Samuel Fritz foi um ponto de formulação para novas práticas e

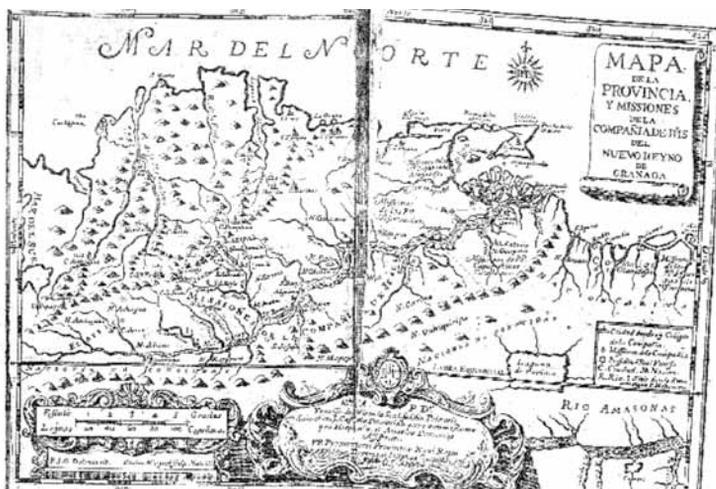
⁵¹ Por ser uma estrutura específica da colonização espanhola, não traduziremos este termo. O *Dicionário Histórico de Venezuela* distingue, dentro do verbete “pueblo de índios”, a *aldeia*, agrupamentos encontrados já formados pelos europeus; *missões*, quando eram administradas por religiosos; *doutrinas* quando os índios passavam a pagar tributos; *vilas e cidades*, quando eram incorporadas plenamente na administração colonial ou fundadas com autorização pelos espanhóis (VVAA, 1997-III, p. 667-669).

⁵² Nos dezenove meses em que ficou retido no Colégio de Santo Alexandre do Pará, é óbvio que o pe. Fritz entrou em contato com diversos missionários e obteve muitas informações sobre o trabalho dos jesuítas lusitanos. O cronista da Companhia, pe. Bettendorff, traz informações sobre ele nesse período (1990, p. 416;467;501;534).

⁵³ Para Joaquim Nabuco, não sem certo exagero, a “expressão resume a ideia de toda a colonização do Brasil por parte dos Homens de Estado da metrópole e da colônia” (1949, p. 60). Posteriormente, a antropóloga Nádia Farage (1991) tomou-a como título de seu estudo sobre os aldeamentos do rio Branco. O termo encontra-se no *Parecer do Conselho Ultramarino sobre a expedição do capitão Antônio de Miranda*, em 20 de dezembro de 1695 (apud.NABUCO, p. 59). Na documentação espanhola também

discursos, o que desencadeou um novo tipo de apropriação espacial. Foi o conceito de fronteira que passou a se articular no horizonte amazônico-caribenho.

O missionário do rio Solimões fora preso em 1689. Quatro anos depois, uma carta-régia rateou o vale amazônico entre as quatro Ordens religiosas que ali trabalhavam: Franciscanos, Carmelitas, Jesuítas e Mercedários⁵⁴. Do lado espanhol, houve também um melhor planejamento da atuação evangelizadora pelos fins do século XVII⁵⁵. A divisão encontra-se no mapa de pe. Gumilla, publicado em sua obra de 1741, *El Orinoco Ilustrado*.



MAPA 7 (GUMILLA, s/d)

se encontra a ideia de que os índios “velam as fronteiras” (v.g. CAULIN, 1992, p. 83;192;223).

⁵⁴ Os franciscanos eram subdivididos entre os de Santo Antônio, responsáveis pelo norte do rio Amazonas e pelo Cabo Norte, e os da Piedade, encarregados da região de Gurupá, parte do rio Xingu e Trombetas. Os freis carmelitas ficaram com os distritos do Solimões e do Negro. Os jesuítas permaneceram com as missões estabelecidas na parte sul do Amazonas. Os mercedários deveriam missionar na região do rio Urubu. A carta-régia foi editada por Serafim Leite (1938/1949-IV, p. 134-137).

⁵⁵ Para Lucena Giraldo, este planejamento tinha por objetivo central “conseguir um assentamento missional contínuo ao redor das possessões portuguesas” (1993, p. 46).

A foz do rio Orenoco foi repartida entre os capuchinhos aragoneses e catalães. Eles fazem limite com os franciscanos observantes. Subindo um pouco o rio, encontra-se a área sob responsabilidade da Companhia de Jesus. O autor enfatizou o esforço de seus correligionários, assinalando os locais onde o sangue dos “mártires” fora derramado. A imagem transmite a impressão de que a maioria das *nações* indígenas está sendo alcançada, *reduzida* e fixada. A pretensão clerical é posta na carta, destarte, enquanto realidade.

A exceção acontece do outro lado da longa cadeia de montanhas que separa a Orenoquia da Amazônia. Pe.Gumilla acentuou ainda mais a separação feita por Fritz. Além da cordilheira, surge o espaço vazio das “nações não conhecidas” que cercam a lagoa Parime (com formato semelhante à do mapa anterior). As supostas montanhas também separam os espanhóis dos inimigos holandeses. Não foi sem motivo que a segunda edição de sua obra trouxe por título *El Orinoco Ilustrado y defendido* (GUMILLA,1999)⁵⁶.

Mas de onde o jesuíta espanhol retirou a ideia dessas montanhas? Existem algumas notícias delas em relatos anteriores e, nos mapas, elas costumavam aparecer de maneira desordenada. Neste, a cadeia montanhosa está enfileirada, formando uma espécie de linha demarcatória. É possível que pe. Gumilla, nos vinte e seis anos que trabalhou missionando pelo Orenoco, tenha avistado montanhas ao sul. Somando seu conhecimento com informações dos povos indígenas, ele as imaginou desta forma. As serras também faziam parte, sustenta Giraldo, de uma teoria geográfica: entre dois grandes rios há necessariamente uma cordilheira dividindo suas águas (1993, p. 83). De qualquer modo, a existência da longa cadeia de montanhas foi aceita pelas duas metrópoles, estando citada no artigo XVIII do Tratado de Madrid como divisa (apud.CORTESÃO, 2001, p. 371).

⁵⁶ Nas descrições contidas no texto, o missionário jesuíta demonstra um bom conhecimento apenas da margem esquerda do rio Orenoco, aquela representada mais detalhadamente no mapa. O não-saber também pode estar a serviço da instrumentalidade política.

Outro autor influenciado pela cartografia de pe. Fritz, mas retirando a ênfase na ação religiosa, foi o cientista Charles-Marie de La Condamine. Ele conseguiu na época algo inédito: em nome da ciência foi permitido a um estrangeiro frequentar as possessões luso-espanholas⁵⁷. Sua meta era determinar com a maior exatidão possível a posição e a medida da linha equatorial.

O investigador francês demorou-se algum tempo em Quito, onde conseguiu ter acesso aos arquivos da Companhia de Jesus. Lá ele pode consultar os mapas, o diário e a correspondência de Samuel Fritz (CONDAMINE, 1992, p. 39). Desceu o rio Amazonas com cópias em mão, verificando e corrigindo as informações obtidas pelo jesuíta⁵⁸, bem como as de outros cronistas.



MAPA 8 (BARANDIARÁN, 1992, p. 334)

A figuração da bacia amazônica assemelha-se à de uma teia. Os grandes rios estão interconectados nesta grande “mesopotâmia” (CONDAMINE, id., p. 86). O Orenoco reaparece conjugado com o

⁵⁷ Mesmo com as autorizações das cortes, ele enfrentou resistências da população local. Em carta a uma senhora francesa, pode ser lido o relato de uma rebelião contra a expedição científica ocorrida em Cuenca, no Peru (CONDAMINE, id., p. 131-149).

⁵⁸ O pesquisador venezuelano Daniel Barandiarán exagera ao afirmar que o mapa de La Condamine é uma “cópia vulgar” do feito por Fritz (1992-II, p. 334). Dentre outras diferenças, note-se a correção feita no “Pará de p. Fritz” e na foz do Amazonas, contendo a Ilha de Marajó.

curso do Amazonas pelo rio Negro e pelo rio Caquetá. Na confluência do primeiro, ele escreveu: “Os portugueses do Pará subiram em 1743 do Rio Amazonas ao Orenoco pelo Rio Negro”.

Como vimos, as conexões entre as duas bacias apareciam em diversos mapas, mas com os dados fornecidos pelos mapas dos missionários jesuítas elas foram afastadas. Em 1743, uma tropa de portugueses atacou índios catequizados por esses religiosos. Padre Roman, resolvendo tomar satisfações, tentou seguir o trajeto da tropa e acabou chegando à aldeia carmelita de Mariuá, nos domínios lusitanos. O pe. Gumilla logo escreveu à corte para noticiar a “descoberta” do rio Cassiquiari (1970, p. 317). Posteriormente, conforme Barandiarán, ele mesmo conversou com La Condamine acerca da existência dessa comunicação (1992, p. 230).

O rio Essequibo, navegado pelos holandeses, também está interligado com a bacia amazônica através de afluentes do rio Branco. Foi a primeira vez que este curso fluvial recebeu uma descrição geográfica. Antes, era substituído por um isolado lago Parime. Este lago continua a aparecer, bem pequeno, e seu nome foi transferido para um dos braços que forma o rio Branco⁵⁹. La Condamine desconfia daqueles que localizam ali a “cidade imaginária de Manoa d’El Dourado”, sugerindo a seguinte explicação:

Os Manaus tiraram ouro do Iquiare e dele faziam pequenas lâminas: eis aí fatos verdadeiros que, com o auxílio do exagero puderam dar origem à fábula da cidade de Manoa e do lago dourado. (...) Não podemos negar que, por um lado, a avidez e a preocupação dos europeus que desejavam a todo custo encontrar o que buscavam e, por outro, o caráter mentiroso e exagerado dos índios interessados em afastar hóspedes incômodos tenham podido aproximar objetos tão distantes na aparência, alterá-los e desfigurá-los a ponto de os tornar irreconhecíveis (1992, p. 88).

⁵⁹ O rio que os portugueses denominaram Branco era chamado Parime pelos espanhóis.

O cientista não quer, nem pode pelos protocolos metodológicos, reproduzir tais “fábulas” em seu relato. Elas devem ser “explicadas”, ou seja, avaliadas, analisadas, criticadas e reduzidas aos “fatos verdadeiros”. Era o “caráter mentiroso” dos indígenas somada à cobiça dos europeus desfigurando as evidências. Aliás, “é difícil tirar noções claras e distintas” (id., p. 87) quando as principais fontes pertencem à raça aborígine. Eles são, afirma o investigador francês, apáticos, insensíveis, preguiçosos, covardes, infantis, indiferentes à honra, estúpidos, “incapazes de previdência e de reflexão” (id., p. 55). Tal tipo de gente nem é inserida no mapa, restrito à rede fluvial e à presença europeia.

A Amazônia está dividida entre espanhóis, portugueses, franceses e holandeses. Os limites de cada domínio não estão estabelecidos, mas os nomes demarcam possessões identificáveis. Entre o Peru e o Pará se espalha o terreno missionário disputado pelas metrópoles ibéricas. Terá o pesquisador francês tentado ser imparcial? É possível. A permissão que recebera foi para fazer ciência, não política, além do conhecido ideal de neutralidade cultivado na Academia. Não adiantou muito, pois as autoridades lusitanas terminaram acusando-o de favorecer a coroa espanhola dos Bourbons⁶⁰.

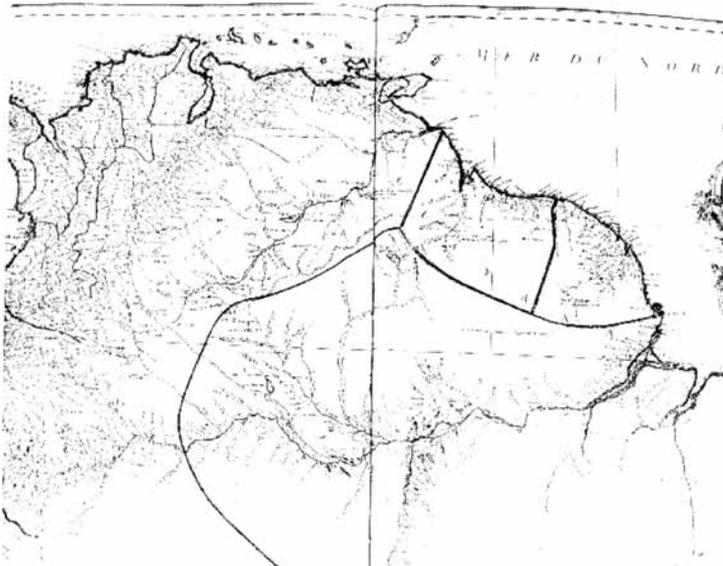
D. Luís da Cunha era nessa época o embaixador português em Paris. Visando as negociações que resultaram, em 1750, no Tratado de Madri, ele encomendou um mapa da América Meridional ao respeitado cartógrafo Bourguignon d’Anville (CORTESÃO, 2001, p. 331). Este aproveitou para coligir informações diretamente com La Condamine⁶¹, já na França, mas conferiu a seus dados uma interpretação lusitanizada.

Uma novidade desta carta foi a inserção das linhas demarcatórias das colônias, traçadas ainda de maneira bastante tosca, quase que à mão-livre. Este não foi o primeiro mapa a traçar

⁶⁰ Arquivo Público do Pará, cód. 402, p. 30. O ouvidor Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio no seu *Diário de viagem pela Capitania do Rio Negro*, de 1774, acusa o cientista francês de várias distorções por estar sob influência dos jesuítas espanhóis (1825, p. 36-43).

⁶¹ O acadêmico francês também consultou d’Anville quando produziu sua carta (Condamine, 1992, p. 28).

fronteiras⁶², mas a busca de estabelecê-las emerge nele com força. Entre o domínio espanhol e o português está a cordilheira traçada por Gumilla. A lista dos povos indígenas, que voltaram a aparecer, segue também próxima à trazida na carta desse jesuíta. O desenho geral dos rios, todavia, remete à influência de La Condamine, mesmo que a zona missionária tenha desaparecido.



MAPA 9 (Baradiaran, 1992, p. 338)

A figuração proposta por d’Anville, em 1748, aspira a um novo tempo. Os sinais dessa expectativa estão registrados. No terreno entre o rio Negro e o “Yopura”: “*Antiga morada dos Manaus*”. Um pouco mais abaixo: “*Nossa Senhora das Neves dos Yorimaguas, antiga missão espanhola*”. Os novos senhores marcham fagocitando

⁶² O primeiro que encontramos com linhas demarcatórias foi feito por Guillaume de L’Isle em 1716. Ele traça somente uma linha entre a América Portuguesa e a Espanhola, pouco acima do rio Amazonas, colorindo-as de forma diferente (cf. Adonias, 1993, p. 65). Foi desenhado sob influência dos Tratados de Utrecht (1713 e 1715). Após o mapa de d’Aville, as divisões entre as quatro potências europeias aparecerão com mais constância.

o espaço americano. A região amazônico-caribenha, ainda que interligada pela rede fluvial, terminou esquatejada.

Isto é válido também para as metrópoles holandesa e francesa. O incluir das fronteiras no traçado indica que um novo equilíbrio político deve ser encontrado⁶³. As potências europeias já estão chocando-se em diversos pontos; o crescimento territorial atinge seus limites. A questão agora passa a ser consolidar a patrialização internamente aos lugares criados.

1.3 Conclusão

O roteiro deste primeiro capítulo é tradicional. Está próximo do encontrado em muitas crônicas coloniais. Primeiramente, foi abordada a questão dos nomes, de suas “origens”, transformações e aplicações. Com isso, os mecanismos de atribuição topoidentitária foram analisados, o que nos textos coloniais é processado no quadro de uma lógica “natural”: é necessário dar nome ao novo. A experiência do descobrir não permanece sem a do interpretar.

A recriação da realidade em nível simbólico ocorreu inserida em um regime de crenças formulador de quatro mitos fundantes: o paraíso americano, os Caribes canibais, as guerreiras Amazonas e a riqueza do El Dorado. A intercessão dos quatro deu-se geograficamente permeando as bacias hidrográficas do Orenoco e do Amazonas. Desta forma a temática permaneceu viva nas descrições, relatos de viagens, crônicas e produção cartográfica da região, forjando diretrizes para a elaboração de projetos colonizadores.

No segundo momento, tratou-se da descrição dos aspectos naturais deste Novo Mundo, ainda como os antigos cronistas. O foco foi posto na rede fluvial, pois ela é o ponto de destaque na cartografia amazônico-caribenha (RUIZ, 2002, p. 139). Se tal fonte foi privilegiada, isso se deve à importância de obter noções gerais acerca

⁶³ A busca de equilíbrio geopolítico entre os países e a realização de acordos, depois de um século marcado por guerras, foi uma tendência predominante na política externa europeia da primeira metade do século XVIII (HAZARD, 1974, p. 250).

do cenário onde ocorrerão os acordos e confrontos fronteiriços, e porque as imagens constituídas demarcarão as próprias resoluções tomadas. Como vimos, os mapas são atores plenos no teatro das operações promovidas pelas metrópoles.

A chave de leitura utilizada foi compreendê-los enquanto um discurso topológico condensado, como expressão de um campo de desejos inserido no campo de forças pertinente à identidade. Daí os diferentes *estilos* de apropriação espacial.

Na carta americana de Vaz Dourado vimos a força da corrente ideológica estatal. As populações nativas não são individualizadas, mas as possíveis riquezas a serem expropriadas por cada governo podem ser deduzidas. Walter Raleigh expõe outra configuração, localizando os povos indígenas e propondo sinais legíveis àqueles que buscam a fortuna. Os mapas produzidos por De Bry e por Raleigh possuem semelhanças, ressaltando-se a ação de negar os requerimentos ibéricos de possessão.

As cartas do rio Amazonas do Conde de Pagan e de La Condamine, ambos franceses, ignoram tanto as fronteiras quanto as presenças indígenas. Neste sentido, são o oposto da cartografia missionária de Samuel Fritz e Joseph Gumilla, mesmo que os limites estejam apenas implícitos nestes dois mapas. Quem predomina no espaço da figuração jesuítica são os apóstolos de Deus e seus neófitos.

Bourguignon d'Anville realizou um meio termo. Incorpora as principais *nações* indígenas, as fronteiras ficam explicitadas, mas ele não abandona o caráter científico-objetivo atribuído aos franceses. Unificando a presença estatal, o conhecimento missionário e o rigor metódico da ciência, sua carta anuncia o regime teo-político que se impõe na segunda metade do século XVIII. O tema será o eixo de análise de nosso próximo capítulo.

Algo ficou excluído. Tratou-se somente *en passant* dos povos nativos. Segundo o roteiro das crônicas da época colonial, o passo seguinte deveria ser este. Como os indígenas são o grande *instrumento de ação* dos agentes coloniais, o assunto, na verdade, retornará por toda essa pesquisa, recebendo um olhar mais acurado na parte dedicada à vida das missões. Por ora, não podemos encerrar

o capítulo sem relacionar o processo de construção das identidades regionais com a *patrialização* promovida.

Ensina Paul Ricoeur que a identidade é projetiva (1986, p. 311). Os grupos em contato incorporam o outro lançando sobre ele uma rede de conceitos de forma hierarquizante. As unidades semânticas geradas na semiótica da *lugarização* amazônico-caribenha imprimiram, destarte, uma estratificação colonizatória. Simultaneamente, um território foi sendo montado, povos distintos foram sendo homogeneizados, riquezas entraram num regime de expropriação à medida que a natureza tentacular do Estado ia se manifestando. A pedra angular dessa nova arquitetura em articulação foi posta: o governo metropolitano.

Mas o Estado é formado de pessoas. A elaboração narrativa e cartográfica demonstrou como a referência estatal foi se impondo. A partir dela uma nova comunidade política pôde ser imaginada (ANDERSON, 1989, p. 14;69). As duas formas de *mimese* analisadas criaram elementos – conceitos, imagens, técnicas, práticas – mediadores de uma governamentalidade possível. A tendência deste conjunto de formar uma tradição, ou seja, uma unidade topocronológica patrializadora, envolveu o nível das crenças⁶⁴.

Já foi dito que mitos movem e crenças criam. Nos quase três séculos percorridos neste capítulo, certos mitos foram morrendo⁶⁵ e novas crenças foram promulgadas. Os principais intermediários culturais deste movimento foram os missionários. Enquanto outros agentes apenas passavam, eles trabalhavam reelaborando os valores metropolitanos, divulgando as teorias “científicas”, estabelecendo uma rotina e um modo de agir, propondo uma ética da subalternidade, esforçando-se, por fim, para transmití-los de forma assimilável aos seus neófitos. Visavam sobretudo envolver os povos indígenas na

⁶⁴ Remetemos aos câmbios da tradicionalidade à tradição abordados por Ricoeur (1997, p. 377-387). A tradição legitima uma “proposta de sentido” que se *crê* verdadeira (id., p. 381). Quanto à unificação topocronológica, é um assunto abordado por Benedict Anderson (1989, p. 33), apesar de o termo ser nosso.

⁶⁵ Mitos morrem. É o que afirma o antropólogo Levi-Strauss, concluindo que morrem muito mais por uma questão de espaço que de tempo (1993, p. 269). O tema voltará no último capítulo deste trabalho.

trama identitária emergente. Tudo isso, é bom lembrar, embebido pelo poder mobilizador da sacralização.

Nas novas formas de *religação*⁶⁶ propostas (mais ou menos impostas), os mitos não deveriam mais mover geograficamente. O além agora seria o lugar de direção. O discurso soteriológico dos missionários sustenta, portanto, práticas espaciais. Nelas, a fixação em um lugar e o desenvolvimento da salvação estão intimamente relacionados com a desterritorialização *primitiva* dos naturais. Uma redistribuição torna-se necessária.

Como fazê-la? Secularizando. O clero religioso foi agente secularizador⁶⁷. Mas é preciso entender secularização aqui conforme o era nos séculos coloniais: uma circunscrição do religioso na esfera pública, um incremento da distância entre o céu e a terra (MARRAMAO, 1997).

Em nível molecular, as missões foram iniciando a conformação ao organismo estatal através das crenças legitimantes da situação colonial. A realidade que se formula traz à tona a nova economia das relações teo-políticas. Assim, apreendido este aspecto, faz-se necessária a pergunta: Será que os missionários eram simples instrumentos do Estado?

⁶⁶ Retoma-se aqui a origem etimológica da palavra religião entre *relegere* (juntar, colher) e *religare* (ligar, reunir) (DERRIDA, 2000, p. 50).

⁶⁷ A capacidade secularizadora do cristianismo é demonstrada historicamente pelas obras de Gauchet (1985) e Lowith (1991), com perspectivas bem distintas. Pode-se ainda ver o interessante relato de Gumilla onde ele explica *cientificamente* aos índios o surgimento do eclipse usando uma vela e algumas laranjas (1999, p. 116).

O TEO-POLÍTICO DOS IMPÉRIOS

Que todo homem esteja sujeito às potestades superiores; porque não há potestade que não venha de Deus; e as que há essas foram por Deus ordenadas. Aquele pois que resiste à potestade, resiste à ordenação de Deus; e os que lhe resistem, a si mesmos trazem condenação; porque os príncipes não são para temer quando se faz o que é bom, mas quando se faz o que é mal...

Carta de Paulo aos Romanos, 13, p. 1-3.

Era uma grande expedição ao El Dorado. Buscavam-no cerca de trezentos soldados, seiscentos índios e mais de vinte negros escravizados, todos capitaneados pelo governador Pedro de Úrsua. Após quase um ano de intensa labuta nas correntezas amazônico-caribenhas, o grupo passou por uma grave crise. A obstinação de seu líder parecia a muitos da tropa romper com os limites da razão. Nas primeiras semanas de 1561, a sedição encabeçada por Lope de Aguirre se levantou, terminando por assassiná-lo. Gritos de “Viva o Rei nosso senhor” ecoaram pelas florestas (VÁSQUEZ, 1987, p. 75).

Depois de, meio milagrosamente, atingir o mar, o “tirano” Aguirre atacou a Ilha de Marguerita e refugiou-se nas costas venezuelanas. Escreveu, então, a Sua Majestade Felipe II. O conteúdo da carta aborda a situação degradante das colônias estabelecidas, a corrupção do clero e a desorganização administrativa (id., p. 138). Ele elogia a pessoa do rei, mas simultaneamente critica o descaso com as Índias ocidentais: “Não podemos crer, excelente Rei e Senhor, que

sejais tão cruel para tão bons vassallos como nestas partes tens...” (id., p. 141). Aguirre acusa igualmente o “Governador de Anágua e Dourado” Pedro de Úrsua por ser “perverso, ambicioso e miserável” (id., p. 142). No fim, assinou como um filho de vassallos fiéis e “rebelde até a morte por tua ingratidão” (id., p. 143). Contradições?

A vassalagem, obviamente, não é hereditária. Lope de Aguirre expõe sua revolta com coragem perante o trono monárquico. Há, entretanto, uma tentativa de legitimar a sua atitude. O grande causador de sua rebeldia é o próprio rei que abandonara seus súditos¹. Por distinguir a pessoa régia, a princípio incólume, das faltas cometidas, ele consegue conciliar submissão e rebeldia. Isto nos leva a conceber um para-além do governante, uma espécie de base transcendente sustentando a imagem real. Mesmo na ótica de um revoltoso. Tal “divinização” da *persona*² do rei é o tema tratado neste capítulo.

Mas há um aspecto complementar. Ele pode ser visto na expulsão dos jesuítas do Maranhão, em 1684. Quando Manuel Beckman foi ao porto de São Luís embarcar os padres, chorou muito. Foi um dos jesuítas expulsos que o narrou (BETTENDORFF, 1990, p. 371). Este momento de tristeza e devoção é a contraparte do canto de *Te Deum laudamos* entoado durante a rebelião (id., p. 363).

A fé não parece ser abalada pela revolta contra os sacerdotes de Cristo. Existiam interesses opostos, maneiras diferentes de compreender o trabalho catequético, discordâncias quanto às funções dos missionários, sustentadas sobre uma superfície compartilhada de crenças. Novamente, a *persona* e a prática foram distintas.

As autoridades religiosas ou laicas foram “ordenadas” por Deus (Rom. 13, p. 1). Este trânsito do religioso com o político é encontrável em diversas épocas e povos. Nova, talvez, seja a possível dicotomia entre os dois (WACH, 1990, p. 357). Este capítulo visa compreender as variações da economia teo-política, nos níveis doutrinário e prático, das monarquias ibéricas do século XVIII.

¹ A coroa espanhola arrendou aquela região à casa financeira austríaca dos Welser de 1528 a 1546. O contrato foi encerrado com diversas revoltas locais (PÉREZ, 1988, p. 209-257).

² Mantemos aqui a grafia latina para ressaltar o significado de figura, máscara, papel representado por um ator. A *persona* régia é mais uma ideia que uma pessoa específica.

2.1 Suas majestades

Em 1493, os embaixadores espanhóis informaram ao papa Alexandre VI sobre as ilhas e a terra firme encontradas por Cristóvão Colombo. No mês de maio, então, o Sumo Pontífice expediu a bula em que doava, concedia e entregava aquelas terras “com todos os seus domínios, cidades, fortalezas, lugares, vilas, e direitos, fundações e todas as pertenças” à Espanha (SUESS, 1992, p. 250-1). Como representante terrestre da majestade divina, o Papa advoga possuir um direito extensível a todo o universo. Tal direito, todavia, precisa ser efetivado e, com este fim, ele institui por administradores os “reis católicos”. Eles deveriam servi-lo, cumprindo o profundo desejo papal de “que seja exaltada, principalmente na nossa época, e em toda parte se espalhe e se dilate a fé católica e a religião cristã, se cuide da salvação das almas, se abatam as nações bárbaras e sejam reduzidas a mesma fé” (id., p. 248).

A bula *Inter caetera* opera em dois níveis: o espiritual e o terreno. Sendo Cristo o “rei dos reis”, todos os reinos da terra lhe estão submissos. Existe um elemento unificando os povos, atuando através deles e os guiando, apesar de muitos não estarem cômnicos disto. Tal nível “metafísico” é representado pela Providência Divina. Sendo a Igreja católica fundada pelo espírito de Deus, ela seria a intérprete autorizada da Providência. Daí resulta o direito de seu líder maior conceder terras “descobertas e por descobrir”. Esses povos recém encontrados, aliás, “creem que existe no céu um Deus criador”, afirma a bula (id., p. 249). Há uma semelhança *virtual* entre os cristãos ocidentais e eles.

Por que virtual? Porque à graça natural deve sobrepujar-se a graça especial, ou seja, a *revelação*. Essa doutrina dos três estádios da salvação viria a ser, meio século mais tarde, sistematizada no Concílio de Trento. Deus, como criador, imprimiu sua imagem em todos os seres humanos. Uma “revelação natural” possibilita a salvação de toda humanidade, a despeito dela em si ser insuficiente. O segundo estádio se dá com o sacrifício universal de Cristo. Pela cruz os seres humanos seriam redimidos, quando eles deixassem

a “graça medicinal” atuar. É ela que cura o pecado e capacita os neófitos para tornarem-se filhos adotivos de Deus. Temos, então, a complementação salvífica quando, depois de ensinada a “fé verdadeira”, o catecúmeno recebe o sacramento do batismo. Deste modo, passa a participar plenamente da comunhão católica e a viver como cristão (SESBOUÉ, B, 2003, p. 284-287).

Esta doutrina soteriológica remete ao “poder das duas chaves” atribuídas ao papado. Com uma abre-se o céu e com outra a comunidade visível terrestre³. A Igreja é una (católica), mas manifesta-se na forma de comunidades particulares (paróquias, dioceses). Por possuir o poder mais importante, o da salvação eterna, a instituição eclesíastica acabou ganhando precedência sobre os poderes temporais exercidos por reis e príncipes.

Esse foi um movimento demorado, complexo, não linear, do qual apenas resumimos os princípios noéticos aqui com o fim de compreender melhor os embates enfrentados pelas monarquias absolutistas. O ponto de “viragem” foi a atitude do imperador romano Constantino com os cristãos. Ele decretou liberdade de culto à religião de Cristo, restituiu bens e propriedades ao clero e chegou a pagar proventos aos ministros de Deus (EUZEBIUS, 1989, p. 322-327)⁴. A união Estado-Igreja concretizou-se ainda no fim do século IV, quando Teodósio I declarou o cristianismo a religião oficial do Império Romano. Aqueles que divergissem receberiam, em primeiro lugar, “o castigo da divina condenação” e, em segundo, a rigorosa punição das autoridades imperiais (BETTENSON, 1998, p. 58).

A princípio, a Igreja não poderia matar. A função religiosa do Estado é, então, o de punir os pecadores e hereges. Os imperadores, contudo, não se contentaram em ficar só com o “trabalho sujo”,

³ Conforme era interpretado, tal poder fora entregue a Pedro, e a seus sucessores, por Jesus: “Também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha igreja e as portas do inferno não prevalecerão contra ela. E eu te darei as chaves do reino dos Céus. E tudo o que ligares sobre a terra, será ligado também nos céus; e tudo o que desatares sobre a terra, será desatado também nos céus” (Mt. 16, p. 18-19). Na Idade Média, esta concepção ficou conhecida como doutrina das duas espadas.

⁴ É significativo que o título do último livro da *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia seja “Paz e restabelecimento da Igreja: a vitória de Constantino”. Ele ressalta a vitória do imperador, não a de Cristo. Com acerto, Carl Schmitt considera-o o típico teólogo-político (1988, p. 122).

influindo diretamente em muitas decisões eclesiásticas. Essa influência foi considerada extremamente perniciosa por teólogos importantes como Agostinho de Hipona. Comentando o capítulo 13 da *Carta aos Romanos*, ele esclarece que a obediência às autoridades que administram as coisas humanas seria devida somente nos “assuntos temporais” (1959, p. 54). A posição reticente é reafirmada na sua *Instrução aos catecúmenos*. Ele chega a ensinar nesta obra que, com o fim da vida temporal, a Igreja será finalmente “libertada da confusão deste mundo assim como Jerusalém o foi do cativo da Babilônia” (1984, p. 85).

A doutrina agostiniana da igreja peregrina ficou enfraquecida com os séculos. Canonistas medievais passaram a afirmar que o próprio papado havia fundado o império⁵, podendo o Sumo Pontífice, por isso, depor tanto reis quanto imperadores. O que é esse *império* na alta Idade Média? Segundo DUBY, essa noção reúne três dimensões. A primeira seria a da eleição divina. Foi o Deus todo-poderoso quem escolheu o imperador. Em seguida, o império remete à ideia de restauração da glória romana. O destaque da “cidade eterna”, sede do papado, é reforçado, portanto. Destes dois aspectos decorre o terceiro: o caráter universal do Reino. Daí a noção de que expandir as fronteiras políticas é também expandir a obra salvífica e o reinado de Jesus Cristo. Nasce, assim, o importante conceito de *crisandade* (DUBY, 1979, p. 24-25).

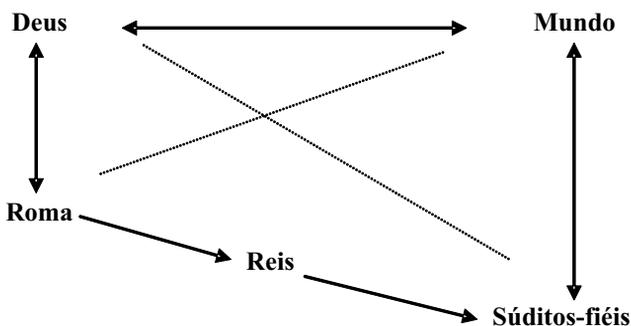
Apesar desta aparente harmonia, as relações entre o papado e os imperadores foram muitas vezes conflitivas. O caso mais conhecido ocorreu na chamada “querela das investiduras” quando, em 1076, o papa Gregório VII destituiu o imperador do Sacro Império Romano-germânico Henrique IV⁶. Ora, se a igreja *ordenava* liturgicamente a

⁵ Ver, por exemplo, a discussão feita por Guilherme de Ockham sobre este aspecto, onde ele lança uma perspectiva crítica (1988, p. 183-194).

⁶ O texto da deposição resume uma série de aspectos que descrevemos: “Ó bem-aventurado Pedro, chefe dos apóstolos, (...) especialmente a mim, como teu representante, foi entregue e a mim foi dado pela Graça de Deus o poder de atar e desatar nos céus e na terra. Apoiando-me, portanto, numa fé, para a honra e defesa da igreja e em nome do Deus onipotente, o Pai, o Filho e o Espírito Santo, pelo teu poder e autoridade, retiro o rei Henrique, filho do Imperador Henrique, do governo de todo o reino dos germanos e da Itália. Porque ele se levantou contra a tua igreja com orgulho e arrogância...” (BETTENRSON, 1998, p. 177).

persona régia, não a combateria quando contrariasse seus interesses? Na ótica do Sumo Pontífice, os monarcas seriam instrumentos do representante terreno de Cristo, fonte de todo o verdadeiro e legítimo poder. O papa Inocêncio III sugeriu poeticamente a relação entre os dois poderes pelos astros: o régio seria a lua e a autoridade pontifícia o grande sol⁷.

Assim como o rei, o papa também possui dois corpos . Era o *corpo místico* papal, aliás, que mantinha o *corpo político* da sociedade encabeçada pelos reis. Roma simbolizava a “pátria comum” de onde todos os poderosos extraíam sua dignidade, sua “luz” (KANTOROWICZ, 1988, p. 154). O que iniciou-se por uma relação de simbiose transformou-se numa corrente de mimetismos. O diagrama abaixo exemplifica as interligações formadoras da cristandade:



Deus criou a ordem universal. O *mundo* é uma manifestação Sua, apesar de estar relativamente afastado do criador⁸. Roma é o principal veículo de expressão da vontade de Deus para este mundo

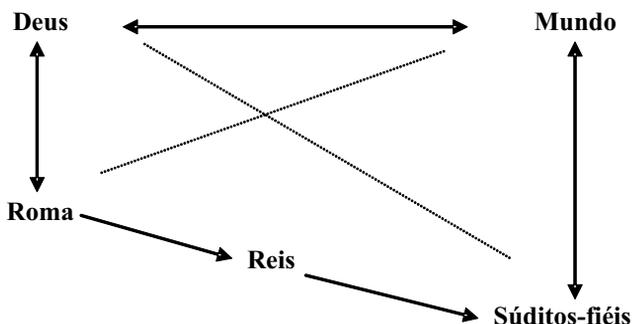
⁷ “O criador do universo colocou dois grandes luminares no firmamento do céu; o luminar maior para governar o dia e o menor para governar a noite. (...) Ele apontou duas grandes dignidades: a maior para exercer o governo sobre as almas (como se estas fossem os dias), a menor para exercer governo sobre os corpos (como se estas fossem as noites). Essas dignidades são a autoridade pontifícia e o poder real. Além disso, a lua tira a sua luz do sol e é na realidade, inferior ao sol, tanto em tamanho e qualidade, como em posição e efeito. Da mesma forma, o *poder real tira sua dignidade da autoridade pontifícia...*” (grifo nosso) (BETTENSON, id., p. 188). O documento é datado de 1198.

⁸ Cf. nota 19.

estruturado hierarquicamente. A graça divina, afinal, dispõe cada elemento conforme sua própria “natureza”. Os reis estão cumprindo um mandato concedido pela suprema majestade, o verdadeiro soberano de todo o universo. Eles foram encarregados de uma parte desse todo integrado que compõe a Cristandade. Obedecendo à vontade de Cristo, do Papa e de cada rei, os súditos vivenciariam um pouco do Reino de Deus ainda nesta vida terrena.

O período de Inocêncio III (1198-1216) marcou o zênite do prestígio pontifical. No século XIII, o discurso oficial permaneceu enfatizando o primado da Cátedra de Pedro, mas os poderes locais afirmaram-se progressivamente. No ambiente circundante ao poder eclesiástico surgiram movimentos sociais críticos (também chamados de “heréticos”); o direito secular elaborado nas universidades reforçou os poderes régios e urbanos; a redescoberta de Aristóteles contribuiu para a busca de um regime menos teocrático (CANNING, 1988). No ambiente interno, os movimentos espirituais ligados à pobreza, bem como a teologia nominalista, criticaram profundamente a confluência de dinheiro e poder para a Cúria Romana. O conflito entre facções internas e externas à instituição eclesiástica foi de tal monta, que no princípio do século XV a cristandade assistiu à consagração simultânea de três papas! (MARTINA, 1995, p. 71).

O século XV já foi chamado de “século das concordatas” (RAPP, 1973) O poder romano enfraquecia, enquanto crescia em proporção inversa o dos reis. Era como se o líder máximo da igreja fosse sendo reduzido a um rei entre outros. Não era pouco, mas ele não era mais capaz de reger os cetros da Europa com seu báculo. Para manter o poder das “duas espadas” – a espiritual e a temporal – cooperando, foram necessárias as negociações e acordos concordatários. O padroado ibérico é fruto destes ajustes jurídicos. Surge um novo esquema na consolidação monárquica:



As autoridades permaneceram constituídas por Deus, mas a representacionalidade de Cristo nos atos régios foi solidificada. O poder da Cúria Romana - que agora pode ser chamada de corte - é deslocado, mantendo, claro, parte de seu prestígio e carisma. A Igreja local torna-se, em especial nos países ibéricos, um dos setores da monarquia, um instrumento privilegiado de contato com os súditos. Estes agem no mundo enquanto fiéis ao rei e a Deus. O Reino de Deus, todavia, perde a unidade visível, aproximando-se de uma *confederação de cristandades*.

Tais esquematizações, certamente, são bastante simplificadoras. Servem somente para melhor perceber o rearranjo teo-político gerado durante a formação dos Estados monárquicos. Neste processo, a divindade passa a revelar-se diretamente através dos reis, deixando-lhes a obrigação de manter um cuidado especial com a Igreja. Desta forma aconteceu com Portugal e Espanha, os primeiros países formados nesse novo quadro de referências.

A unificação espanhola foi forjada numa série de “guerras santas”. Islâmicos e cristãos experimentavam suas vitórias como, em última instância, a vitória do Deus em que acreditavam. Ademais, registraram-se diversas manifestações milagrosas, desde o século VIII, para auxiliar a força dos “cruzados”⁹. O papado igualmente interferiu nessas guerras. Em 1085, nomeou o rei

⁹ Em um duro combate nas Astúrias, a Virgem Maria apareceu ao futuro rei visigodo Pelayo assegurando-lhe a vitória de Cristo sobre os muçulmanos (BARBOZA FILHO, 2000, p. 121).

Afonso VI “imperador de todas as nações da Espanha”. Inocêncio III, posteriormente, excomungou os devotos de Cristo que se tornassem aliados dos árabes e concedeu indulgência plenária aos guerreiros cristãos (BARBOZA FILHO, 2000, p. 126-7). As batalhas da *Reconquista* prosseguiram atestadas com bênçãos divinas e papais até a vitória final dos *reis católicos*.

Semelhantemente, a unidade portuguesa foi construída numa luta contra os mulçumanos. Existe, entretanto, uma diferença fundamental: para tornar-se independente do *imperador* espanhol, as tropas do condado portugalense tiveram de combater também com cristãos. Na importante batalha de Ourique, Jesus revelou-se ao rei lusitano D.Afonso Henrique¹⁰, sacralizando suas pretensões. Nas palavras de Rocha Pita, foi este o “fundamento sobre que a Divina Majestade quis (que) se firmasse a máquina da monarquia portuguesa” (1952, p. 211)¹¹. Essa concepção conflitivo-sacral, incorporada ao regime monárquico, delimitou um *espaço de experiência* ativo nos posteriores embates dos dois impérios pelo continente americano.

A instituição do padroado está intimamente relacionada à expansão fronteiriça. Ela remonta a um costume dos fins do Império Romano, sendo originalmente um “benefício” concedido pelo episcopado aos fundadores de mosteiros, capelas ou outras obras pias. Mesmo no estado de leigos, tais pessoas recebiam o direito de mantê-las e administrá-las, estimulando com isso o crescimento da devoção (LEÓN, 1954, p. 293).

Devido ao amálgama dos poderes espiritual e temporal em muitos tópicos da legislação canônica, a posse de novos territórios deveria obter o beneplácito do sumo pontífice. No caso específico da península, as “miraculosas” vitórias obtidas contra os *infiéis* foram progressivamente recompensadas concedendo-

¹⁰ D. Afonso Henrique só foi reconhecido como legítimo rei de Portugal em 1179, quarenta anos depois dessa batalha, pelo papa Alexandre III (Marques, 1985, p. 80).

¹¹ Na verdade, esse processo de sacralização ocorreu bem depois do confronto em Ourique. O próprio Cristo fundando o Império Português é, para Jacqueline Hermann o “mito original” do Reino, conformando uma identidade (1998, p. 149). Esta autora analisa as narrativas milagrosas das vitórias lusitanas sobre os espanhóis (id., p. 152ss).

se aos monarcas o privilégio da administração espiritual das conquistas. O principal dever dos reis era o de providenciar a evangelização dos novos territórios. Pode-se, assim, compreender melhor a confecção da bula *Romanus Pontifex*, de 1454, que criou oficialmente o padroado régio para as monarquias ibéricas.

Nesta bula, o sucessor de Pedro inicia invocando o poder das chaves celestes que tem em suas mãos. Ele pode dispor, “com cuidado paternal, sobre todas as regiões do mundo e as qualidades dos povos que vivem nelas, procurando e desejando alcançar a salvação de cada um deles...” (SUESS, 1992, p. 225). O universalismo do representante máximo do Deus cristão está colocado, portanto, no ápice do sistema teo-político. A catolicidade de seu poder espiritual engloba o temporal porque a salvação é desenvolvida em pleno mundo carnal. São as práticas soteriológicas o grande sustentáculo das ações romanas. Mas, se a salvação é espiritual, a obrigação de levar o perdão e a mensagem divina a todos os povos inclui o controle sobre as “regiões” onde eles vivem.

Para bem cumprir a grande tarefa cristã, o bispo de Roma convoca “os reis e príncipes católicos”. Eles são seus auxiliares no combate ao mal, à descrença e à heresia. Por isso, eles devem conquistar e submeter no “domínio temporal” os povos “infiéis”. Num curioso processo complementar, a catolicidade pode incorporar porque inicialmente exclui. Primeiro discrimina as populações não pertencentes “ao redil do Senhor”, depois incentiva as ações régias visando reunir esses povos, defender e expandir da fé cristã (id., p. ibid.). Simplificando, podemos afirmar que na teologia pontifícia os reis assumem a função de missionários.

Um “verdadeiro soldado de Cristo” seria o monarca lusitano. D.João I havia guerreado perante os “inimigos da fé” sarracenos, conquistou Ceuta, “mandou fundar e construir igrejas e outros lugares piedosos em que se celebram os officios divinos”. Ademais, propagou o nome de Cristo, como o provam os “negros capturados” que se converteram à fé católica (id., p. 266). Por obra tão venerável, o papa Nicolau V concede à Coroa Portuguesa a exclusividade de acesso àquelas possessões, a dignidade de poder ordenar leis e

tributos, a liberdade de comércio com os islâmicos ou outros infieis e o poder de instituir igrejas, habilitando-o para “enviar a elas qualquer pessoa eclesiástica” (id., p. 228).

Assim, o papado abdicou de parte dos seus direitos sobre as distantes regiões “descobertas”, visando posteriormente expandí-los, ainda que de forma atenuada. A estratégia é tornar a monarquia portuguesa um instrumento para o crescimento da Igreja, enquanto o rei obtém diversas vantagens, inclusive a de administrar diretamente o corpo clerical. A bula garante ainda aos lusitanos a exclusão canônica de outros cristãos europeus que pretendam ir àquelas paragens. Quem desobedecer e desrespeitar o monopólio comercial fica sob pena de excomunhão (id., p. 229).

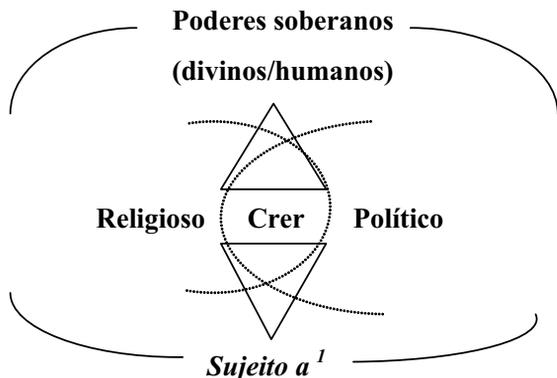
As *negociações* do padroado não devem deixar a impressão de que houve apenas uma troca de interesses¹². O raciocínio se completa somando a noção de dever. Sim, há um dever religioso impulsionando as duas partes; edificando esta plataforma devocional entre reis e papas, clérigos e leigos. Todos estão a serviço da suprema majestade divina, desejando ser um veículo do poder maravilhoso advindo do reino celestial. Tal *horizonte de expectativa* compõe o umbral interpretativo da experiência teo-política ibérica.

Seguirão outras bulas com teor semelhante acompanhando a expansão europeia¹³. Em 1493, pela *Eximae Devotionis*, Alexandre VI igualou os privilégios da Coroa espanhola aos da portuguesa. A aliança dos reis com Roma se consolidou. Mas antes de examinar seu posterior abalo, durante o século XVIII,

¹² Queremos com esta ênfase na negociação contrapor-nos a um setor da historiografia brasileira que vê no padroado somente o controle do Estado sobre a Igreja (v.g. Alencastro, 2000).

¹³ Destacamos que um dos direitos mais importantes anexados ao padroado é o sobre as populações e suas posses. A *Romanus Pontifex* já declarava a “faculdade plena e livre para invadir, conquistar, combater, vencer e submeter a quaisquer sarracenos e pagãos e outros inimigos de Cristo, em qualquer parte que estivessem, e aos reinos, ducados, principados, domínios, possessões e bens móveis e imóveis tidos e possuídos por eles; e reduzir à servidão perpétua as pessoas dos mesmos, e destinar para si e seus sucessores, e se apropriar e aplicar para uso e estabilidade sua e de seus sucessores os reinos, ducados, condados, principados, domínios, possessões e bens deles” (SUESS, 1992, p. 227). Seguindo a lógica doutrinária, é bom lembrar, tal atitude é considerada “piedosa”.

cabe-nos explicar melhor o que temos denominado de *teo-político* da cristandade moderna. Traçamos seu espaço de *operações* no seguinte quadro:



Tais relações percorrem a história da humanidade. George Frazer, nos primórdios do século XX, escreveu um estudo clássico sobre as interações do reino com o sacerdócio descrevendo-as em diversas épocas e povos. Sua própria definição de religião é marcadamente política: “Uma propiciação ou conciliação dos poderes superiores que se crê dirigem e governam o curso da natureza e da vida humana” (FRAZER, 1994, p. 76).

Mas o caráter político do religioso pode estar relacionado não apenas a tais “poderes superiores”. Para Gerard Van der Leew, a dimensão sagrada é intrinsecamente política, ou seja, constitui em si uma “potência”. A experiência religiosa, afirma a fenomenólogo, confere um *plus* aos comungantes. Podemos compreender, destarte, a sacralidade como um empoderamento, enquanto a profanidade seria dialeticamente o inofensivo (VAN DER LEEW, 1964, p. 37;650).

¹⁴ O termo sujeito é relevante para a argumentação que se segue. Para nós, ele será um sujeito dividido, remetendo à sua etimologia: aquele que foi colocado (jectum) sob a vontade de outro (sub). O campo teo-político é ambigualmente composto por “sujeitos súditos”, que se sujeitam a outrem. O conceito de assujeitamento, como aplicamos, retomará essa idéia.

Durkheim, por vias bem distintas, chegou à mesma conclusão (1989, p. 493ss)¹⁵.

Aforça religiosa precisa ser domada, administrada. Acredita-se que ela seria superior aos seres humanos, de onde decorre o princípio da submissão e da obediência. Em uma palavra, temos um processo de *fidelização*. A construção social do Estado possui fundamento semelhante (GAUCHET, 1980, p. 69). A posição de um soberano, afinal, lhes é comum, e é este poder do alto que concede unidade ao agrupamento dos fiéis/súditos. Diversos autores chegaram à defesa, inclusive, da perenidade das relações teo-políticas¹⁶.

Nesta pesquisa, podemos concluir pela tendência paradoxal do dispositivo religioso. Ele gera um *assujeitamento*, uma espécie de “castração”, que ao mesmo tempo eleva a capacidade de ação individual ou coletiva. O fascínio pela majestática soberania¹⁷ funciona como um espelho para o narcisismo. A via da adoração termina sendo a mesma por onde passa a submissão. Por isso, devido à dependência criada, Freud sugeriu comparar essa relação com uma paixão amorosa (1996-XVIII, p. 142).

Podemos extrair mais desta “teoria política” freudiana. Neste mesmo texto, foi proposto o conceito de *identificação* com o superior, divino ou humano, para compreender a coesão atingida pela igreja. Não seria diferente nas ordens militares (id., p. 119). Este outro idealizado, transformado em líder, fende o sujeito, fazendo o eu projetar-se como objeto do desejo. Um sentimento de proteção acoplado ao de medo, de realização associada à renúncia, mantém o impulso gregário (id., p. 174).

¹⁵ Na conferência proferida dois anos após o lançamento das *Formas elementares da vida religiosa*, Durkheim afirmava que “a religião não é de fato, unicamente, um sistema de ideias, é antes de mais nada um sistema de forças” (1975, p. 282).

¹⁶ Alguns exemplos, de tendências teóricas distintas, são as reflexões de Carl Schmit, para quem esta relação é sempre retomada socialmente (1988, p. 121); Claude Lefort, afirmando ser um “passo intransponível” afastar o nível religioso da análise política (1991, p. 259); Michel Maffesoli, que escreveu categoricamente: “Não há política sem religião” (1997, p. 38).

¹⁷ Em seu estudo clássico sobre *O sagrado*, Rudolf Otto (1985) trata da ambiguidade deste sentimento diante do majestático, entre o fascinante e o terrível. Este seria um traço característico da experiência religiosa.

Transpomos tal ambiguidade para o conceito de *teo-político*. O termo indica a interdependência do crer com o poder. Como diz Michel de Certeau, a autoridade das instituições sustentam-se na capacidade de produzir credibilidades (1994, p. 278). Mas se as instâncias institucionalizadoras, Estado e Igreja, partilham semelhanças, distinguem-se em outros campos. O hífen do conceito acentua as não coincidências, a autonomia relativa que renova constantemente as tensões e conflitos entre as duas esferas. Somente a instituição religiosa, afinal, atua sobre o *post mortem* e nem sempre seus valores coincidem com a racionalidade estatal¹⁸.

O cristianismo postulou um paradoxo para sua própria divindade central. As duas naturezas de Cristo, determinadas pelo Concílio de Calcedônia, podem remeter aos possíveis hibridismos da sua relação com o *mundo*¹⁹. Outrossim, a função mediadora assumida pelo clero permite um vasto espectro de atitudes para com os governos “temporais”.

Ao invés de perguntarmos sobre quem domina quem, estudamos na primeira parte do capítulo as variações da economia teo-política durante a formação das cristandades ibéricas. Agora, nossa tarefa é averiguar os câmbios dentro das “Luzes” que por lá brilharam.

2.2 Luzes periféricas

Abordar os princípios noéticos do *teo-político* era necessário. A análise das ações promovidas pelas monarquias espanhola e portuguesa durante o século XVIII o requeria. A característica central da segunda metade deste século, época para a qual voltamos

¹⁸ Max Weber explorou diversas possibilidades da relação entre as promessas de redenção e o sentido prático da vida na sua *Sociologia da religião* (1997). O contraste do Estado com os valores fraternos das religiões encontra-se especialmente nos seus *Ensaio sobre sociologia da religião* (id., p. 397-408).

¹⁹ A ambiguidade do conceito de mundo na teologia cristã dá exemplo disso. Ele pode ser positivo, enquanto *cosmos* criado por Deus, ou negativo, como uma estrutura maligna dominada por Satanás. Tomamos estas ideias das análises feitas por Gauchet (1985, p. 181-195).

nossa atenção, é o movimento em torno das *Luzes*. O que elas viriam a ser? Como se irradiaram pela península e pela América?

Na Alemanha, a questão sobre *o que é o iluminismo* foi proposta ao filósofo Emanuel Kant. Ele respondeu que era o movimento de abandonar a situação de imaturidade humana. Cada um deveria aprender a utilizar do próprio entendimento para, com ele, avaliar todos os assuntos (KANT, 1991, p. 54). O pensador alerta, porém, que nem todos querem conquistar tal liberdade e que os “guardiões” da ordem repetem continuamente o mandamento de não pensar (id., p. 55). Seria na esfera religiosa o lugar onde esses mantenedores da ignorância mais atuam. Kant lamenta, pois é justamente aí que a imaturidade humana torna-se mais perniciosa (id., p. 58).

Pode-se pensar apressadamente que Kant seria um pensador irreligioso como seus colegas franceses. Nada disso. Ele foi por toda sua vida um fiel pietista luterano (TILLICH, 1986, p. 81). O problema lançado não é o do combate à Igreja, mas o lugar da autoridade. Da filosofia o tema metamorfoseou-se em política. A nova “instituição” a que se deve obedecer é a razão. Portanto, a autoridade permanece, só que em sua forma interiorizada: na consciência. Bem o percebeu Michel Foucault no seu comentário ao texto kantiano. O uso público e livre da razão, argumenta, “será a melhor garantia da obediência, sob a condição apenas de que o princípio político ao qual é necessário obedecer esteja em conformidade com a razão universal” (1994, p. 567).

O indivíduo e o Estado tornam-se unidos pela razão. O elo religioso, então, aparece sobrepujado pela nova *razão de Estado*. Os espaços privados estão afirmando-se, porém paralelamente desenvolvem-se fortes mecanismos de controle (SENNET, 1988). Daí a noção de ser *policidado* enquanto pessoa educada, culta, civilizada. Cultura e controle, bem o demonstrou Elias (1993), foram intimamente cristalizados pelas regras da civilidade. A metáfora do panóptico disciplinar conquistou nessa época os liames entre política e sociedade (FOUCAULT, 1987, p. 175ss). Podemos levantar a hipótese de que ao distinguir-se do *holus* social, recebendo sua autonomia durante o século XVIII, o político expandiu-se

imperialisticamente sobre um amplo espectro de relações sociais (DUMONT, 2000, p. 26).

Liberdade e obediência não são, portanto, aspectos necessariamente contraditórios no Setecentos. É nossa forma anacrônica de pensar, “pecado original” dos historiadores (Febvre, 1959, p. 4), que gera essa contradição metafísica. Na empreitada de compreender como certas propostas iluministas foram aplicadas nos lugares amazônico-caribenhos, faz-se necessário historicizar a ideia de liberdade. Como indica Koselleck (1979, p. 138), a palavra pode ser a mesma, mas sua semântica deve ser captada na utilização que é feita.

Tomemos o texto do *Diretório dos Índios*, o conjunto legislativo lançado por D. José I para a administração das populações nativas da América lusitana. Ele provocou certo alvoroço quando foi implementado pelo governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado, em 1758. O código unificava, na verdade, algumas leis que vinham sendo publicadas desde 1755, como é o caso da que retirava o poder temporal dos missionários. Outros parágrafos reeditavam leis antigas, a exemplo da liberdade plena dos aborígenes. Esta lei, assinada em 7 de junho de 1755, refere-se ao decreto régio de 10 de novembro de 1647, ao de 1º de abril de 1680 e a diversas bulas papais. Tendo conhecimento de que tais determinações estavam sendo desrespeitadas na Amazônia, a Coroa ordenou:

... que assim os ditos gentios, como outros qualquer (sic), que até a publicação desta lei forem cativos, sejam todos livres, e postos em sua liberdade, e se tirem do poder de qualquer pessoas em cujo poder estiverem, sem réplica, sem dilação, sem serem ouvidos com embargos, nem ação alguma... (Portugal, 1771, p. 97).

O conteúdo jurídico da ordenação aproxima-se do regimento proposto pelo pe. Antônio Vieira, o que resultou na Revolta de Beckman²⁰. Ninguém poderia mais manter índios escravizados,

²⁰ Esse regimento, instituído em 1680, proibia todo tipo de cativo indígena. O texto encontra-se na coletânea documental organizada por Beozzo (1983, p. 106-111).

nem mesmo por “guerra justa”. Com tal resolução, propunha o governador em estilo vieiriano²¹, “cessarão as ofensas a Deus e as calamidades do Estado; tendo os moradores dele tantos homens para servi-los quanto lhes forem necessários para as suas culturas e para os mais empregos que lhes quiserem dar” (MENDONÇA, 1963, p. 392).

A carta citada fora enviada a seu irmão, o poderoso primeiro ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, contendo interessantes reflexões sobre o tema. Corria o ano de 1755 e os dois estavam estudando a melhor forma de introduzir as leis em elaboração na metrópole. Havia um grande medo de rebeliões, por existir no Estado “tantas sublevações quanto foram as casas em que se tratou de restituir os índios à liberdade que lhes é devida” (id., p. 388). A promulgação da liberdade dos cativos era, contudo, considerada extremamente necessária para conformar aquela colônia “à experiência universal de toda a Europa”, à “razão política comum (...) em todas as nações civilizadas” (id., p. 389). Os ideais norteadores das práticas, destarte, aproximam-se dos princípios do novo *universo* racional, livre e civilizado que os *filósofos* desejavam construir.

Fazê-lo na Amazônia não seria nada fácil. Ela era repleta de “nações bárbaras”. O melhor meio considerado para transformar aquela situação era submetê-las, levá-las à convivência irrestrita, agregando “os conquistadores e os conquistados debaixo da união da sociedade civil e da obediência das mesmas leis; formando um só corpo sem distinção alguma” (id., p. 390). O bom império é uno, com o rei por “cabeça”.

A comprovação provém da História. Seguindo as teses evolucionistas enunciadas pelos intelectuais europeus, Mendonça Furtado acredita que “todos nós fomos bárbaros, como hoje são os

²¹ Francisco Xavier parece se inspirar na argumentação feita por padre Vieira no *Sermão da Primeira Domingo da Quaresma*, pregado em São Luís do Maranhão, no ano de 1653. Defendendo calorosamente a libertação dos nativos, o famoso jesuíta promete “que nesta forma *todos os índios* deste Estado *servirão* aos Portugueses” (1959-IV, p. 17; grifo nosso). O governador das reformas pombalinas gostava de pe. Vieira, tendo levado consigo a coletânea de sermões intitulada “Vozes saudosas” na viagem feita ao Rio Negro (Mendonça, id., p. 736-7).

tapuias”. Deveu-se ao domínio do Império Romano a difusão da civilização, pois eles sabiamente deixaram os dominados “em plena liberdade, unindo-se e aliando-se” com eles. (id., p. 391).

Neste último trecho vê-se claramente a liberdade e a dominação conjugadas. As relações hierárquicas permanecem vigorando, seja entre os lusitanos, seja entre estes e os indígenas. No raciocínio, está implícita a bondade dos conquistadores para com os povos submetidos, traço típico do discurso colonialista (Said, 1996, p. 44). Seriam a dominação, a ordem, as leis e o controle os guardiões da verdadeira liberdade²².

Na região da Orenoquia, a liberdade civilizadora também chegou acoplada ao reforço dos mecanismos de intervenção metropolitanos. O impacto da reafirmação do estado de liberdade dos índios, porém, foi bem menor. Isso não significa que as leis régias e bulas pontificiais fossem integralmente respeitadas. Padre Gumilla, por exemplo, acusa os espanhóis de abusar do direito à guerra justa, maltratar cruelmente os índios de *encomienda*²³ e de tratarem os nativos livres como meros escravos (1999, p. 121). Mesmo assim, parece que a demanda de mão-de-obra aborígine manteve-se mais baixa que na Amazônia portuguesa²⁴, e, por consequência, o regime de missões fora mais respeitado. Por isso, quando o missionário jesuíta João Daniel compara a catequese nas duas regiões, elogia o sistema castelhano por não obrigar os “neófitos de servirem a brancos e remarem as suas canoas” (1976-II, p. 68).

²² No verbete “Autoridade política” da *Enciclopédia* afirma-se que “nenhum homem recebeu da natureza o direito de mandar nos outros. A liberdade é um presente do céu e cada indivíduo da mesma espécie tem o direito de gozar dela o mesmo que goza da Razão...” (DIDEROT e D’ALAMBERT, 1970, p. 35). A referência ao céu ironiza com o direito divino dos monarcas e a hierarquia natural dos seres, afirmada na teologia neo-escolástica, é negada. Estas ideias não se coadunam com as que foram seguidas na península. Seguiremos demonstrando outras singularidades das *Luzes periféricas* da Ibéria, onde o engrandecimento do poder estatal suplantou o ideal da liberdade individual.

²³ Apesar do termo aparecer no texto, a *encomienda* fora extinta legalmente por Filipe V em 1718. Os índios que serviam aos espanhóis passaram a ser denominados “tributários” e os antigos *encomenderos*, corregedores (VVAA, 1997-II, p. 129).

²⁴ Quando a economia cacaueteira se desenvolveu, durante o século XVIII, foram introduzidos muitos escravos africanos. Os índios trabalhavam mais nas pastagens e na economia de subsistência (MORNER, 1999, p. 200).

Assim como a liberdade e a igualdade, o princípio da integração também guiou as reformas feitas pela coroa espanhola na segunda metade do século XVIII. O sistema das *reduções* administradas pelos religiosos foi modificado porque ele isolava por um período demasiado longo as populações nativas. Em 1753, o Conselho das Índias determinou que todas as paróquias regidas pelo clero regular passassem para a alçada dos padres seculares. A medida fortaleceu o controle episcopal e, conseqüentemente, o poder de intervenção régio (BRADING, 1991, p. 530).

Seguiu-se uma série de críticas aos métodos dos missionários. Após tanto tempo de evangelização, os indígenas dos *pueblos* ainda estariam inteiramente rudes, sem saber sequer o mínimo da doutrina cristã ou dos princípios da civilidade. A *máquina missionária* não estava fabricando vassalos úteis. A pujança dos regulares, diz Chaunnu, contrastava enormemente com a religiosidade medíocre imperante (1969, p. 129).

Por trás das críticas, há um movimento rumo ao pragmático. A fé tem de ser útil nessa nova configuração “iluminada”. A atuação da Igreja deslocou-se para a produção de uma ética e uma política, ou seja, tornou-se um relevante instrumento de *polícia* (CERTEAU, 1982, p. 192). A mudança é percebida nas reflexões de Kant. Após sua crítica à metafísica e às comprovações teológicas de Deus, ele não resgatou a crença religiosa no nível da “razão prática” (KANT, s/d)? Todo o espetáculo barroco, as devoções cultivadas pelos índios, as procissões eivadas de imagens, as grandiosas festas dos santos padroeiros passarão a ser consideradas “excessos”. Tais manifestações, antes plenamente “religiosas”, seriam, agora, demonstrações do caráter supersticioso, desregrado e inculto dos povos nativos (GRUZINSKI, 1988, p. 350-3).

Uma medida importante tomada para acabar com o dito isolamento dos indígenas e o grande poder dos religiosos foi o ensino obrigatório da língua castelhana. As leis que o recomendavam, na verdade, se avolumam desde o século XVI. Entretanto, com a exceção de umas poucas escolas, a tendência geral foi o clero praticar o inverso. Eles aprendiam e se comunicavam nas línguas locais. Para terminar de vez com esse “abuso” de possuir súditos ignorantes da

língua do rei, Carlos III lançou, em 1770, a cédula ordenando “que se extingam os diferentes idiomas que se usam nos mesmos domínios e somente se fale o castelhano” (apud HERES, 1999, p. 135).

O motivo para uma ordem tão radical já estava enunciada na Gramática de Nebrija, a primeira da língua espanhola, publicada em 1492, mesmo ano da unificação política. Ele escrevera a obra porque “depois que Vossa Alteza metesse debaixo de seu jugo muitos povos bárbaros e nações de peregrinas línguas com a vitória, aqueles teriam necessidade de receber as leis que o vencedor põe ao vencido, e com elas nossa língua” (apud HERES, id., p. 123).

A língua ajuda a consolidar o império. Mas podemos assistir nos fins do setecentos o retorno de um antigo debate teológico: podem ser traduzidas para as línguas nativas as verdades sublimes dos dogmas cristãos? Os bispos da Nova Espanha, por exemplo, tinham escrito ao imperador Carlos V, às vésperas do Concílio de Trento, alertando sobre a importância religiosa das escolas para instrução da língua e dos ensinamentos cristãos. Este seria um ótimo meio, afirmavam, “para que estes naturais entendam melhor as coisas de nossa fé e venham mais rapidamente a ela, porque nossa língua é tão distante da deles, e a deles é imperfeita para explicar o que convém dizer-lhes a entender...” (SUESS, 1992, p. 814). Contrariando tal visão, o Concílio recomendou a catequese no idioma dos povos a serem evangelizados, medida depois reforçada pela bula *Nuper as nos* de Gregório XIII e pelas decisões do II Concílio Provincial Limense²⁵.

²⁵ A bula, datada de 25 de janeiro de 1576, inicia afirmando: “Recentemente soubemos, através de um relato, que existe em nossas terras uma penúria muito grande de sacerdotes que conheçam a língua dos índios e que geralmente a palavra de Deus deve ser anunciada por meio de intérpretes a seus índios, sofrendo com isso a palavra de Deus não pouco dano...” (SUESS, 1992, p. 223). Dentre as normas aprovadas no Concílio de Lima, realizado em 1567, encontra-se esta ameaça: “Que os curas de índios aprendam com cuidado sua língua, e para isso sejam induzidos pelos bispos com amor e também com rigor. Os que forem negligentes nisso, percam no primeiro ano a terça parte de seu salário, no segundo e no terceiro seja aumentada a pena conforme a culpa” (SUESS, id., p. 319). Diante desses documentos, torna-se impossível aceitar a afirmação peremptória de Cristina Pompa de que “o debate sobre esta questão (a traduzibilidade) levou os ambientes eclesiásticos hispânicos a optar por deixar a doutrina na língua espanhola” (2003, p. 86).

Este princípio adaptativo fora, na segunda metade do setecentos, suplementado pelo que pretendia uma “conversão integral”. Mas deve ser esclarecido que na argumentação desenvolvida pela cédula de Carlos III a motivação religiosa surge dentre outras invocadas. O eixo das preocupações da Coroa é uniformizar o império, integrar as populações apagando as diferenças. A crença na capacidade pedagógica e na hábil natureza humana, típicas do iluminismo, persuadem-no a buscar extinguir aquela “Babel”:

Desde que nos vastos domínios da América se propagou a fé católica, todo meu desvelo e dos senhores Reis, meus gloriosos predecessores, e de meu Conselho das Índias tem sido publicar leis e dirigir reais cédulas aos vice-reis e preladados diocesanos, a fim de que se instrua aos índios nos dogmas de nossa religião em castelhano, e se lhes ensine a ler e escrever neste idioma que se deve estender e fazer único e universal nos meus domínios por ser o próprio dos monarcas e conquistadores, para facilitar a administração e pasto espiritual dos naturais e que estes possam ser entendidos pelos superiores, tomem amor à nação conquistadora, desterrem a idolatria, se civilizem para o trato e o comércio; e com (a) muita diversidade de línguas não se confundam os homens como na Torre de Babel... (apud HERES, 1999, p. 136).

Se a intenção catequética está presente, ela compõe o conjunto de vantagens do ensino da doutrina cristã na língua espanhola. Lembra Manuel Pacheco (s/d, p. 154), com acerto, que o movimento iluminista ibérico não combateu a religião. Porém, a fé cristã surge na ordenança com a função de contribuir para a inteira vassalagem. A catequese é complementada pela espanholização dos costumes, pela implementação de uma sociedade escriturária, pelas práticas civilizadoras das relações comerciais e pelo constante contato com os, chamados, “superiores”. Tal superioridade dar-se-ia, por conseguinte, em diversos níveis e ao pretender “elevar” os conquistados espera-se obter em troca “o amor à nação conquistadora”. Para en-

redar os dominados, o Estado manifesta-se hipostasiado em sumo bem e nesta forma transfigurada ele institui uma dívida que nunca poderá ser paga.

A imposição de um único idioma reforça a *patrialização*. Não é preciso invocar muitos teóricos recentes para reconhecer na língua vias largas de integração. Ela é um importante instrumento na geração de uma gramática de significações compartilhadas e produz solidariedades locais (ANDERSON, 1989, p. 146). O objetivo de atingir uma só lei, fé e rei²⁶ consolida-se idiomáticamente. A mesma estratégia está no parágrafo do *Diretório dos Índios* que estabelece a obrigatoriedade da língua portuguesa.

Todas as nações que conquistaram novos domínios, diz o documento, introduziram “logo nos povos conquistados seu próprio idioma” (ALMEIDA, 1997, p. 377). As razões religiosas desta ação não aparecem no parágrafo, somente no seguinte, quando será tratado o modo de realizar a catequese nas “escolas públicas”. Apesar disso, podemos considerar que eles estão presentes na ordem de ensinar a leitura, a escrita e a aritmética. Este conjunto é considerado a “base fundamental da civilidade” (id., p. 378).

Neste código legislativo, a oposição que se destaca é entre bárbaro e civilizado. As leis pretendem inserir as regras da boa convivência “política” nos longínquos rincões do império lusitano. A prescrição da língua dos colonizadores seria “um dos meios mais eficazes para desterrar dos povos rústicos a barbaridade de seus antigos costumes” (id, p. 377). Um novo sistema de “costumes” deve, assim, ocupar o lugar das tradições locais. A dominação imperial quer imiscuir-se na “alma” selvagem. Daí a forte interferência cultural. Não é o combate aos ritos mágicos ou a idolatria o ponto nevrálgico, como pensavam os missionários; os efeitos da incorporação ao Reino precisam ser muito mais integrais. O monarca visa possuir *realmente* os índios.

²⁶ Referimo-nos à relação, encontrada em diversos cronistas coloniais, da ausência de três letras na língua dos nativos – L, F e R – e o fato de eles não possuírem lei, fé e rei. Na documentação da Guayana, deparamo-nos com uma “ausência” maior ainda. Não existiriam as letras B, D, F, L e R, que corresponderiam à falta de “verdade e vergonha” (com som de B em castelhano), “conhecimento de Deus” e as tradicionais Fé, Lei e Rei (Caulin, 1992, p. 213).

Uma nova repartição topológica esquadrinha a América Portuguesa. Os alvos são os micro-espacos onde possa ser cultivada a “barbaridade”. Ela deve ser “desterrada”, foi visto acima. Com isso, a desterritorialização estudada no capítulo primeiro atinge o nível das práticas. Novos dispositivos classificatórios exercerão seu jogo manipulador, pois as tradições e costumes são vistos como coisas que podem ser retiradas ou postas. A consciência do poder da cultura sobre os comportamentos²⁷ inverte-se na crença da capacidade de impor padrões de comportamento através de manobras culturais. A responsabilidade por tal prestidigitação caiu nas mãos dos diretores de povoação.

Os diretores assumiram o poder temporal das antigas aldeias missionárias, muitas delas elevadas a vilas. Tornaram-se juridicamente os intermediários entre a política da Coroa e a localidade. Por isso, deveriam aplicar rigorosamente o *Diretório*. Um de seus “principais cuidados” estaria em estabelecer nas povoações o uso exclusivo da língua dos colonizadores (id., p. 378). Os motivos apontados são as consequências desta ação²⁸: a experiência demonstra, afirma o documento, que a utilização da “língua do príncipe” gera “o afeto, a veneração e a obediência ao mesmo príncipe” (id., p. 377). A lógica evolutiva presente na legislação indica o processo de *aperfeiçoamento* a que os nativos deveriam ser submetidos. Transmitir afeição ao Rei era a obrigação de todos, leigos e clérigos, de modo a transformar esse sentimento em “veneração” (id., p. *ibid*).

A sacralização da *persona* régia foi exigida pelo código. Todavia, as interpretações neo-tomistas predominantes no mundo ibérico nos séculos anteriores mantinham certas resistências. Não é que o pensamento do próprio Tomás de Aquino deixe de considerar as funções mediadoras do monarca. De forma geral, ele ensina aos cristãos o dever de obedecer a seus governantes, como dissera Paulo

²⁷ Dentro da própria formação do conceito de cultura civilizada, concretizada durante o século XVIII, está a ciência de seu poder coercitivo. Sobre o tema, remetemos a abordagem de Nòbert Elias (1993).

²⁸ A frase nada tem de paradoxal. Paul Ricoeur no estudo sobre “O discurso da ação” demonstra a viabilidade plena da “explicação teleológica”, onde o motivo é a consequência (1988, p. 50-60).

na *Carta aos Romanos*. Porém, precavido por causa da teoria da corrupção humana, o autor da *Suma Teológica* coloca limites claros a esta obediência. Quando o Estado for de encontro aos princípios da igreja católica, os fiéis podiam desobedecer e enfrentar o poder secular (AQUINO, 1980, p. 2844-7).

As monarquias ibéricas foram edificadas conservando tal doutrina (BARBOZA FILHO, 2000, p. 259ss). A partir do século XVI, ela foi perpetuada e divulgada, particularmente, pelos membros da Companhia de Jesus²⁹. Esta Ordem controlava boa parte da área educativa, ensinando a doutrina de que o poder, em última instância, estava nas mãos do povo. O poder do monarca não era de direito divino, seria um consentimento da comunidade regida. Por isso, os estudos de Skinner apontam a teoria política neo-tomista como precursora da democracia moderna (1996, p. 414-444).

Estranhamente, o sexto parágrafo do *Diretório* chama a Língua Geral falada pelos índios de “invenção verdadeiramente abominável e diabólica”. Os adjetivos não se coadunam com a argumentação desenvolvida na legislação. A imposição da “língua do príncipe” constitui um “sólido sistema” de conquista praticado pelas nações “polidas” e “prudentes” (ALMEIDA, id., p. 375). Razões políticas. Por que de repente se denomina a língua difundida entre indígenas do Brasil de diabólica? Existiria uma língua criada pelo diabo?

Diziam os demonólogos que, a princípio, a língua usada pelos espíritos malignos é o latim. É nela que eram realizadas as orações do exorcismo (CERTEAU, 1970, p. 64). A causa da adjetivação não deve ser essa, até porque a crença na atuação demoníaca estava em baixa no período (SOUZA, 1993, p. 194). Sugerimos, então, que a resposta encontra-se na teologia política difundida pelos jesuítas e na sua forma de evangelizar.

O parágrafo referido do *Diretório* afirma que a *Língua Geral* leva à permanência dos índios “na rústica e bárbara sujeição em que até agora se conservam”. Vimos ser o ideal da integração uma característica marcante da política indigenista da época, tanto na

²⁹ Nos manuais pedagógicos expondo a *Ratio Studiorum* recomenda-se que “a teologia deve seguir São Tomás” (Fajardo, 1979, p. 193).

América Espanhola quanto na Portuguesa. A “bárbara sujeição” acima refere-se, provavelmente, ao domínio dos religiosos, sendo a Companhia de Jesus a Ordem considerada mais influente.

Diversos autores falam da maior autonomia dos jesuítas. Enrique Dussel escreveu que “o jesuíta tinha uma posição de independência”, sendo “a única Ordem que não estava sob o domínio da Coroa” (1984, p. 67). Já Ana Maria Greising fala numa “proposta dos jesuítas de liberdade da Igreja com respeito ao Estado” (1992, p. 128). Tais assertivas parecem referir-se ao chamado “quarto voto”: a promessa feita pelos membros da Companhia de serem sempre fiéis ao papado (MARTINA, 1993, p. 231).

Após o “século das concordatas”, a Cúria Romana tentou recuperar algum controle sobre as igrejas particulares. Um meio importante foi a fundação da Congregação de *Propaganda Fide*. Ela foi organizada formalmente em 1568, mas as pressões do imperador Filipe II impediram que o organismo tivesse eficácia. A sua reformulação ocorreu em 1622, época em que o papa Gregório XVI encarregou-a de administrar as atividades missionárias (METZLER, 2000, p. 146).

Os objetivos da *Propaganda Fide* opunham-se frontalmente ao fortalecimento do absolutismo régio. A congregação deveria zelar materialmente pelas zonas missionárias, promover a formação de clero autóctone, lutar pela garantia da autonomia “espiritual” das missões, enfim, resguardar os missionários do “pernicioso colonialismo e da confusão entre as coisas eclesiásticas e aquelas da política” (id., p. *ibid.*).

A fidelidade papal da Companhia de Jesus estaria inserida nesse movimento de avanço da interferência romana. As outras Ordens religiosas, a princípio, seguiriam mais próximas das diretrizes do padroado. Mas, em que pese a atuação da *Propaganda*, na documentação deixada pelos missionários jesuítas da América é pouco evidente essa postura de “independência” ou “liberdade” perante as Metrôpoles. Muito mais comum é encontrar a busca de apoio estatal para suas propostas. Havia um jogo de interesses, de tentativas para influenciar as decisões da corte, objetivo usual no espaço de negociação da política metropolitana.

A nosso ver, a ênfase na independência dos jesuítas é, na verdade, uma ideia forte da segunda metade do século XVIII, que perdurou nas análises posteriores. Ela surgiu nos debates e confrontos resultantes do processo de expulsão dos inacianos, primeiro do Império lusitano e depois do espanhol. Nesse ínterim foi formulada a noção de serem as missões jesuíticas “um Estado dentro do Estado”³⁰.

Ora, se esta ideia era considerada correta, logicamente mestres insubmissos formariam vassalos rebeldes. A manutenção de uma língua “inventada” pelos jesuítas³¹ reforçaria o poder e a habilidade da Ordem para explorar os “pobres” índios. O antigo bom propósito de evangelizar, tão relevante para Deus e o governo, havia sido corrompido. Daí os padres terem se transformado em seu inverso: de instrumentos da vontade divina em propagadores da rebeldia satânica³².

As acusações cresciam. O processo que resultou na extinção da Ordem fundada por Santo Inácio teve início na Amazônia portuguesa. Seus dois artífices foram os irmãos Sebastião José de Carvalho e Melo, futuro marquês de Pombal, e o governador do

³⁰ Sylvana Brandão rastreou esta frase ao avaliar a historiografia do *Diretório*. Muitos historiadores ilustres reproduziram a tese setecentista (2002, p. 266ss).

³¹ No artigo “A luta pela língua” (QUADROS, 2001) realizamos uma discussão mais ponderada deste tema. A *Língua Geral* misturava vocábulos de diferentes línguas indígenas e fora sistematizada, com o modelo do latim, em gramáticas redigidas por jesuítas. Por outro lado, eles não poderiam ter criado uma nova língua, pois isso incapacitaria a comunicação entre os diferentes grupos étnicos. O limite da “invenção” de novas palavras e conceitos é denotado pelo mundo linguístico-cultural dos povos nativos.

³² Satanás na Bíblia simboliza o espírito da rebelião. A adjetivação de “diabólica” é utilizada na carta do governador Mendonça Furtado a Tomé Joaquim da Corte Real, membro do Conselho Ultramarino, em 27 de fevereiro de 1759: “... que em benefício comum deste Estado se extinguissem a pernicioso e abominável língua que aqui impropriamente deram o nome de geral, cuja Diabólica invenção produziu nestas partes a real separação das gentes...” (1913, p. 38). Curioso que, logo à frente, ele afirme falarem igualmente a Língua Geral brancos e negros africanos (id., p. 39), não sendo portanto seu efeito isolador tão grande. Vê-se como a questão da governabilidade levou à politização do reinado maligno.

Estado do Grão-Pará e Maranhão³³, de 1750 a 1760, Francisco Xavier de Mendonça Furtado.

Já nas “Instruções públicas e secretas” dadas ao novo governador encontram-se recomendações quanto à atenção especial que mereciam os religiosos. Eles deveriam ser os primeiros a cumprir as ordenanças do Reino, contudo costumeiramente as desprezavam. Ademais, o poder das Ordens no Estado era visto como “excessivo”. Com inúmeras fazendas e aldeias para cuidar, o clero religioso teria relegado a tarefa de ensinar “ofícios úteis” aos neófitos, prática facilmente observável entre “os missionários das povoações castelhanas” (MENDONÇA, 1963, p. 30).

Após dois meses de empossado, Furtado escreveu uma longa carta ao irmão. Ele havia visitado alguns aldeamentos próximos e não gostou do que encontrou. Os índios, ao contrário do ordenado nas leis, aprendiam uma “gíria” chamada Língua Geral. No âmbito dos mistérios da fé, a catequese estava tão superficial “que os homens são mui poucos os que tinham leis...” (id., p. 64). O sagrado nome do Rei nunca haviam sequer escutado (id., p. 66).

Ocorreu um choque entre duas concepções de governo, entre duas *civilizações*³⁴. Mendonça Furtado encarna a *polícia*, a lei, a ordem nos quadros da nova cultura pragmática e racionalizadora que pretendia fazer emergir. As aldeias, por sua vez, surgem como a síntese do atraso, do que precisa urgentemente ser superado. Conciliações são indesejáveis. Por que seriam rebaixados os padrões civilizatórios? É por isso que nesta carta o governador critica as traduções “absurdas” encontradas: Deus para *tupana*, *tupana-mirim* para referência aos santos (id., p. 66). Havia chegado a hora de purificar e aperfeiçoar. As hibridizações barrocas deixavam de ser convenientes. Acertadamente, Gruzinski relacionou esta caça

³³ Até ser enviado este governador, o nome era Estado do Maranhão e Grão-Pará. A capital, então, foi transferida de São Luís para Belém, permanecendo independente do Estado do Brasil na sua administração.

³⁴ Na origem etimológica latina, *civilitas* remete a uma ciência de governar. Quando este significativo termo foi adaptado, no século XVIII, englobava desde princípios epistemológicos e atitudes de pensamento até o caminho progressivo a ser percorrido pela humanidade.

à cosmovisão do Barroco com a perseguição feita à Companhia de Jesus (1994, p. 199ss).

O representante régio³⁵ não lutava somente contra o amplo poder dos jesuítas. Na primeira carta enviada ao irmão, ele também acusa os demais religiosos. O clero regular havia açambarcado o comércio, a exploração das drogas do sertão e formavam cada qual “uma república” inimiga da outra (MENDONÇA, id., p. 75). No confronto com as reformas administrativas implementadas foram, porém, os inacianos que mais resistiram. Muitos embates surgiram durante a execução das atividades da Comissão de Demarcação das Fronteiras³⁶.

Na contabilidade do governo-geral, quase um terço das aldeias do Pará pertenciam aos jesuítas³⁷. Para que a Comissão pudesse trabalhar, todas as “religiões” deveriam contribuir com o preparo de roças, doações de alimentos e a concessão dos índios requisitados para o serviço. Mendonça Furtado logo enfrentou oposições. Em outra carta ao futuro marquês de Pombal, datada de 8 de agosto de 1753, ele acusou explicitamente os inacianos de comporem um movimento contra o bom desenvolvimento de seu governo (id., p. 422).

No início de outubro do ano seguinte, a expedição para as negociações fronteiriças partiu do porto de Belém. Era composta por vinte e três grandes embarcações e mais de duas mil pessoas. O primeiro pouso ocorreu numa aldeia administrada pelos padres da Companhia. Encontraram-na “deserta”, somente com o missionário

³⁵ A expressão não é apenas referência à função assumida, Mendonça Furtado se enxergava desta forma. Sua atuação no serviço ao rei era obsessiva, chegando a escrever cinco cartas em um só dia à “sua” majestade (cf. MENDONÇA, 1963, p. 870-880).

³⁶ A nomeação do governador como plenipotenciário das demarcações, datada de 30 de abril de 1753, encontra-se na coletânea documental organizada por Ferreira Reis (1948, p. 199-200).

³⁷ Na carta de 30 de dezembro de 1751, o governador enviou os seguintes dados à Corte: o bispado possuiria sessenta e três aldeias, pertencendo dezenove à Companhia, quinze aos Carmelitas, nove aos Capuchos de Santo Antônio, sete aos Capuchos de Conceição, dez aos Capuchos da Piedade e três aos Mercedários (MENDONÇA, id., p. 153). Esses dados são idênticos ao do “Relatório do Bacharel João Antônio da Cruz Diniz Pinheiro, ouvidor do Maranhão, composto em 1751”. Esse documento encontra-se na obra de Lúcio de Azevedo (1901, p. 343-347).

Martinho Semari. Segundo a informação do governador, antes aquela era uma das maiores povoações da região, mas o jesuíta teria dado instruções aos índios para fugirem (id., p. 618). Como os trabalhadores que compunham a expedição fugiam sempre³⁸, Furtado enviou um capitão para buscar mais indígenas nas aldeias do Xingu, zona sob a responsabilidade também da Companhia. Não obteve tanto sucesso e quando estava em Santarém teve de recompor o plantel dos servidores nativos. Novamente, encontra as aldeias jesuíticas pouco povoadas (id., p. 619-623).

O plenipotenciário das demarcações protesta constantemente contra o comportamento geral dos religiosos. Mesmo quando o missionário, carmelita no caso, faz uma bela recepção para ele, com os *principais* dos povos indígenas presenteando-o, acompanhados de uma apresentação de danças e músicas, sua insatisfação permanece. Furtado escreveu ao irmão primeiro-ministro que tais demonstrações não disfarçam a oposição de “todos os regulares (...) contra a Expedição” (id., p. 650). Dentre estes, os da Companhia de Jesus seriam os cabeças. Teriam sido eles, por exemplo, os que mais criticaram a fundação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão³⁹.

O estopim surgiu com a publicação da lei que retirava o poder temporal do clero, assinada em 10 de junho de 1755 (Portugal, 1771, p. 98). Com a cisão, o poder espiritual das aldeias passou a estar submetido ao controle direto do bispo. Do Maranhão, o representante dos jesuítas respondeu “que de nenhuma forma consentia que os seus súditos ficassem exercitando o ministério de Párcos sujeitos à jurisdição episcopal” (FURTADO, 1905, p. 183). As demais Ordens operando no Estado aceitaram a decisão. Ora, se

³⁸ As fugas se repetem a cada noite. Em 25 de outubro, haviam “desertado” trinta e seis índios. Conforme o governador, todos teriam pertencido aos jesuítas (id., p. 621).

³⁹ Na carta ao primeiro-ministro português, em 4 de agosto de 1755, ele informa que os jesuítas iniciaram uma sedição contra a nova companhia. Um pregador teria dito “que as pessoas que entrarem nela não seriam da companhia de Cristo, antes seriam réprobos e condenados ao fogo eterno” (MENDONÇA, id., p. 785). Curiosamente, este aspecto religioso atribuído a uma companhia comercial viria a ser conferida, alguns meses depois, pelo próprio governador: ela “há de ser a *redenção* deste Estado...” (id., p. 893).

os inacianos deixavam de cuidar das aldeias, o que ganharia a Coroa por mantê-los?⁴⁰

A queda de braço, real ou fictícia, do governo com os jesuítas prosseguiu. Mendonça Furtado começou a enfraquecer o “inimigo” através da expatriação de lideranças importantes. Na carta escrita em 14 de março de 1755 ao irmão, ele informa que ordenou a expulsão dos missionários Manuel Gonzaga, Teodoro da Cruz, Antonio José e Roque Hunderpfundt (MENDONÇA, id., p. 659). Todos esses padres foram acusados de cometer “atentados” contra os ministros de Sua Majestade. Em 15 de fevereiro de 1758, o governador já contabilizava quinze inacianos expulsos⁴¹. No ano seguinte, quando D. José I outorgou o alvará declarando que os jesuítas estavam em rebelião contra a Coroa e deveriam ser proscritos do Império Português, o decreto ainda atingiu cento e quinze religiosos da Amazônia portuguesa (LEITE, 1949-VII, p. 334).

As acusações contra a Companhia de Jesus na Orenoquia ressoarão monocordicamente. Quem moveu o processo foi o Conde de Aranda, primeiro-ministro de Carlos III. Em 1766, ele requisitou justamente de um dos ex-comissários da demarcação de limites, na época do Tratado de Madri, um informe sobre a conduta dos seguidores de Santo Inácio na fronteira “entre Espanha e Portugal” (FAJARDO, 1970-II). O marechal de campo D. Eugenio de Alvarado redigiu o texto, dividindo-o em duas partes.

Na primeira, ele tentou demonstrar objetividade e estar bem informado. Traça a história das missões jesuíticas na região. Descreve também o sistema de governo da Companhia, protestando rapidamente contra o “quarto voto”. O compromisso com Roma levaria a uma “insensível separação de seu *príncipe natural*”

⁴⁰ No início de sua gestão, Furtado recomenda que as “religiões”, como eram chamadas as Ordens regulares, cumprissem sua finalidade. Elas deveriam “civilizar os índios e fazê-los aprender os ofícios a que tivessem propensão para poderem ser de utilidade ao público”. Se os padres realmente se esforçassem em cumprir suas obrigações, poderia ser “feita com esta gente uma nação como qualquer outra...” (MENDONÇA, id., p. 165-166).

⁴¹ O padre jesuíta José Caeiro, também expulso, confirma o dado citando os nomes (1936, p. 481). Esta fonte acrescenta mais duas expulsões durante o ano de 1758 (id., p. 511).

(grifo nosso). Em consonância com o ideário em desenvolvimento na metrópole, ele crê, portanto, ser “natural” o pleno domínio do monarca nos assuntos espirituais (id., p. 225).

É na segunda parte do *Informe* que o autor tece “observações e reflexões próprias”. Ele retoma, então, temas já tratados no início, mas agora comentando, julgando, aconselhando e sugerindo medidas a serem tomadas. Sobre a obediência ao “príncipe natural”, o marechal diz que o trabalho dos inacianos é realizado em “total independência do Estado” (id., p. 265). O primitivo propósito de Santo Inácio foi bom e santo, “mas falando como político...” (id., p. 266). O lugar da avaliação é explicitado; a governabilidade constitui a grande questão. Novamente o “político” demarca o olhar direcionando-o e fornecendo um arsenal de critérios para a avaliação das práticas.

As *práticas*⁴² dos missionários deveriam formar cidadãos. “Falando como político, me parece contrário ao estado do Príncipe que haja indivíduos, regular ou secular, que não dependa (sic) de seu Soberano” (id., p. *ibid.*). É a propalada independência dos jesuítas que os faz desvirtuar de seus belos propósitos, assim como dos corretamente apontados pelos agentes do governo metropolitano. São muitos os padres sábios e hábeis, inumeráveis os índios aldeados, mas todos estão indo para a vala comum do desperdício por manterem um poder temporal distinto do exercido pelas autoridades coloniais (id., p. 266-267).

O comércio seria “a alma dos Estados de um príncipe secular” (id., p. 270). Quanto maior seu volume, maior será a glória da Coroa e, por conseguinte, das colônias. Também será intenso o grau de integração entre as populações submetidas. Os jesuítas acabam atravancando o processo, pois possuem uma grande rede comercial própria⁴³. Como fizera Mendonça Furtado (1905, p. 214), D. Alvarado fala dos ricos depósitos de produtos administrados pela

⁴² Lembramos que a distinção entre ação e discurso não está claramente formada no século XVIII. Na documentação do período colonial, o termo *prática* refere-se tanto ao agir quanto ao dizer.

⁴³ Na primeira parte do documento são descritos o comércio e as relações entre os colégios jesuíticos. Suas atividades comerciais são “o grande minadouro por onde se evacua caudais quantiosos...” (id., p. 237).

Companhia. Pior ainda, acusa-os de realizarem amplo contrabando (id., p. *ibid.*).

Este aspecto ainda não havíamos abordado. Na correspondência do Governador do Grão-Pará encontram-se diversas acusações sobre o contrabando entre os jesuítas espanhóis e os lusitanos. Na carta de 16 de novembro de 1755, ele chega a falar em tráfico de índios cativos para as missões do Orenoco (MENDONÇA, 1963, p. 854). Na época do texto feito pelo marechal de campo, os jesuítas portugueses já estavam bem distantes das fronteiras amazônicas e recomenda-se fazer o mesmo do lado espanhol (FAJARDO, id., p. 257).

O informe prossegue acusando o clero jesuítico de boicotar as atividades da Comissão de Demarcação do Tratado de Madri. Negaram o fornecimento de produtos necessários à viagem, não concederam os índios de seus *pueblos* e instruíram outros a fugir (id., p. 293). O próprio D. Alvarado escreve que tais tentativas “para impedir os progressos da expedição é muito consoante ao feito pelos padres jesuítas do Maranhão ou Amazonas” (id., p. 294).

Há mais acusações semelhantes. Os padres explorariam a mão-de-obra indígena (id., p. 274), burlavam o pagamento dos tributos régios (id., p. 276), preocupavam-se mais com o comércio do que com a redução dos povos nativos (id., p. 280) e desrespeitavam a autoridade do bispo (id., p. 282). Por tudo isso, sua apreciação chega à conclusão de que os jesuítas “não têm sido úteis a Deus, nem ao Rei...” (id., p. 296).

Os dados apresentados sugerem uma mentalidade comum? Algo como uma cultura ibérica iluminista transposta para os amplos espaços americanos? Tais ideias nos parecem excessivamente abstratas e homogeneizadoras. Todavia, a argumentação anti-jesuítica semelhante nos dois lados da fronteira indica um novo modo de significar as experiências.

A crescente vontade de assujeitamento pela Coroa no período trouxe um rearranjo do campo de forças teo-político. O despertar de um novo *horizonte de expectativas* gerou uma repartição noética diferente, levando à desvalorização de aspectos que deveriam passar a pertencer ao passado. Com isso, o *espaço de experiência* foi deslocado para o reforço do controle temporal. O religioso deveria

ser reposto adequadamente no despotismo pragmático das *luzes* ibéricas. Na enxurrada tecno-utilitária, os grupos resistentes foram ou polidos ou arrastados. O sistema representado pela Companhia de Jesus tornou-se uma sinédoque do atrasado, do retrógrado, do que devia ser superado. Ela terminou punida exemplarmente, como um bode expiatório, pela culpa da decadência dos Impérios.

Os roteiros críticos contra os inacionos foram produzidos por comissários da demarcação fronteiriça. Por seus encargos, eles tinham de viajar pelas regiões interioranas, conhecer de perto a realidade das missões, conviver com os índios e com o clero. Ademais, eram pessoas de alta confiança do rei. Interiorizaram, como vimos, a ótica do Estado metropolitano. Por isso a intenção vingativa pelos “desserviços” dos religiosos às suas tarefas políticas⁴⁴.

Nas metrópoles, o combate contra o “jesuitismo” também foi acirrado. Há, inclusive, um paralelismo entre o Reino e suas colônias nem sempre notado na história destas relações. Porém, existem diferenças. Encontra-se entre as críticas não apenas temas ligados à soberania régia, às práticas econômicas ou à desobediência dos jesuítas com as autoridades seculares e episcopais. As questões doutrinárias tornam-se mais vivas, notando-se um desejo de romper com o pensamento neo-tomista. Tais temas estavam atrelados ao ensino ministrado pela Companhia de Jesus.

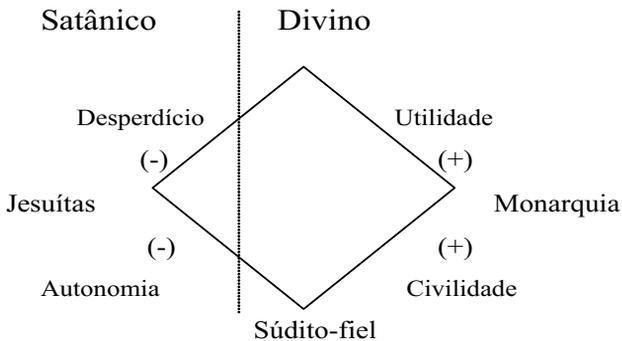
Neste contexto, a teologia passou por um período de renovações. O intuito de dar melhor formação ao clero, exigida desde Trento (VENARD, 1995, p. 345), foi reforçado. Os seminários episcopais e os institutos pertencentes aos religiosos sofreram reformas, os currículos foram atualizados e a seleção dos candidatos à ordem sacra ficou mais rigorosa. O estímulo para as mudanças não proveio somente do Estado. Os próprios superiores das Ordens consideraram importante agir, objetivando ressaltar a utilidade de seus confrades aos Reinos.

⁴⁴ Ressaltamos que as dificuldades perpetradas na demarcação dos limites foram referidas tanto na lei de expulsão dos jesuítas do Império Português (Melo, s/d, p. 124) quanto na justificativa ao Papa da expulsão feita pelo rei espanhol (in: Diniz-Plaja, 1986, p. 216).

O novo *Estatuto literário dos religiosos Carmelitas Calçados da Província de Portugal* expressa o diapasão da época. A Ordem do Carmelo demonstra estar afinada com as transformações promovidas pelo ministério pombalino. O novo estatuto deveria deixá-los “vantajosamente úteis à Religião e ao Estado” (GRAÇA, 1776, p. 12).

Antes, a teologia havia sido desvirtuada, graças aos jesuítas, numa série de raciocínios abstratos de origem “arábico-sofística” (id., p. 7). Foi justamente durante o tempo de crescimento da Companhia que “entre nós foram visivelmente decaindo as belas letras” (id., p. 69). Agora, no novo tempo que se iniciava, afirma o frei, as “luzes” da razão e das ciências⁴⁵ iriam irradiar o progresso. Á frente, guiando-os, ia “a vontade do soberano” e seus “bons desejos” para com a Igreja, a religião e o Estado (id., p. 90).

Esses temas formam o *leitmotiv* da literatura religiosa erudita. Adequando aos tópicos já apontados nos textos administrativos, podemos identificar um movimento dos conceitos, nas metrópoles e nas colônias, pela disposição do gráfico abaixo:



Os pólos positivo e negativo indicam o enquadramento valorativo da segunda metade do século XVIII. Há um movimento da linha para transformar ou extinguir o que estiver distanciada da

⁴⁵ O termo *literário* do título é um correspondente semântico.

órbita estatal. Em outras palavras, a força gravitacional monárquica expande-se englobando diferentes corpos. Não dizia a teologia política que o rei era a cabeça do “corpo social”? Uma sociedade com muitas cabeças assemelhar-se-ia à besta figurada no décimo terceiro capítulo do Apocalipse.⁴⁶

Os jesuítas possuíam boas relações com os governantes, chegando muitas vezes a obter o prestigioso cargo de confessores régios. Entretanto, na interpretação da época, eles abusavam da honrosa função obtendo vantagens para a Ordem, o que não beneficiava nem o rei nem o reino. Sendo o Estado o novo eixo semântico, tudo aquilo que o prejudicava passou a ser lançado sob o significante do jesuitismo. Esta palavra, destarte, deixa de remeter somente aos padres, incorporando vários significados negativos.

A busca de autonomia e o desperdício com o investimento das Coroas destacam-se entre eles. Os inácianos teriam recebido demais e produzido pouquíssimo. Enriqueceram a si mesmos, mas não apresentaram os frutos de que foram encarregados. Eles haviam se adaptado às comunidades indígenas e camponesas ao invés de transformarem-nas em súditos civis e fiéis. O motivo principal deste desvirtuamento teria sido a desobediência às regras instituídas por Deus e manifestas, outrossim, pela vontade régia. A heteronomia produz sujeitos *políticos* (no sentido da época), já que a rebeldia seria a primeira atitude satânica.

A cúria romana também seguiu esse conjunto de valores. O papa Clemente XIII (1758-1769) ainda reagiu contrariamente à extradição da Companhia das terras pertencentes a Portugal, França e Espanha (MARTINA, 1996). O reino lusitano decidiu, então, romper diplomaticamente com o papado em 1760⁴⁷. O reino espanhol enviou uma carta de desagravo justificando a decisão e reafirmando

⁴⁶ A comparação encontra-se no *Leviatã* de Thomas Hobbes (1979, p. 5; 198). Embora sua teologia fosse protestante, muitas das ideias que propôs estão presentes nas monarquias da península Ibérica deste período.

⁴⁷ Fortunato de Almeida vê na supressão das relações com Roma a busca de afirmação da “supremacia do poder temporal, armado arbitrariamente de poderes que lhe permitiam restringir a ação da autonomia eclesiástica (...) e por uma série inumerável de providências se procurava levar ao espírito público a convicção de que a classe

seu direito de interferência em qualquer instituto religioso existente no Império (DÍAZ-PLAZA, 1986). Com o Papa seguinte, Clemente XIV, a fraca resistência de Roma transformou-se em apoio.

O Breve expedido em 1773 por este Papa, suprimindo, derogando e extinguindo a Companhia de Jesus, assumiu como seus os argumentos colocados pelas coroas ibéricas. No início do documento, a unidade da reconciliação conquistada por Cristo na cruz é ressaltada, pois Deus estabelecera a Igreja como um único corpo. Comandando este corpo, a cátedra de Pedro, veículo da manifestação da vontade de Cristo para toda a “república cristã”. Suas ações, por conseguinte, visam sempre edificar o que tem sido “útil para a quietude e a tranquilidade da Cristandade” (FAJARDO, 1974, p. 192).

Seguem-se as justificações canônicas do direito de criação e extinção das Ordens religiosas. As acusações contra os jesuítas são, então, desfiladas: eles propagam doutrinas desviantes da fé católica; contrariando o voto de pobreza possuem uma “imoderada cobiça de bens temporais”; são demasiado tolerantes com os “ritos gentílicos”; promoveram “sedições, tumultos, discórdias e escândalos, que quebrando e rompendo o vínculo da caridade cristã, acenderam no ânimo dos fiéis grandes inimizades, parcialidades e ódios...” (id., p. 200). Por isso, diz o Papa, escutando os rogos dos reis de Portugal, da França e da Espanha, com a meta de restabelecer a tranquilidade entre os cristãos e remover a causa de tantas cizânias, declara-se com a plenitude da potestade apostólica extinta e perpetuamente abolida a Ordem religiosa da Companhia de Jesus (id., p. 205).

Dentro da nova economia teo-política, o papado se ajusta aos interesses das monarquias⁴⁸. Os jesuítas haviam sido organizados por Inácio de Loyola para produzir “grandíssimos frutos e utilidades” (id., p. *ibid.*). Contudo, os inúmeros privilégios

eclesiástica era o maior inimigo do Estado” (1970, p. 255). A ruptura durou quase uma década.

⁴⁸ Rogier (1984, p. 92) chega a afirmar que o papa submeteu o texto do Breve ao parecer dos três reis antes de anunciá-lo. O intuito de Bento XIV, diz Dominique Julia, era promover uma reforma religiosa sob direção dos reis, combatendo a “superpopulação de clérigos ociosos e incontroláveis” da Igreja (1997, p. 307).

gios recebidos dos reis e dos papas acabaram corrompendo-os e transformando-os em padres sediciosos como outrora foram os Templários⁴⁹. Contra esses reis que tanto os auxiliaram, eles agora haviam se virado. Nos dois países ibéricos o motivo imediato da extradição foi idêntico: os inacianos teriam participado de motins contra os monarcas. Apesar de não terem sido comprovados os planos regicidas dos padres (EGIDO, 1979, ALMEIDA, 1970, p. 119), a acusação forneceu o álibi para o tão sonhado decreto de extradição. Crime de lesa-majestade, como se sabe, é um gravíssimo pecado contra Deus.

As atitudes estatais foram justificadas por muitos teólogos. A visão do franciscano Pedro Joseph Parras é interessante, pois ele missionara por mais de vinte anos na região do Paraguai. A Revolta Guaranítica na época do Tratado de Madri, como se sabe, foi um dos primeiros problemas a colocar em confronto direto as autoridades metropolitanas e o clero jesuítico. Se estes curas foram acusados de serem insubmissos às decisões da corte, fr. Parras defende o oposto. Sua obra intitula-se *Governo dos regulares da América ajustada religiosamente à vontade do Rei* (1783).

O apoio aos órgãos administrativos da metrópole neste texto é praticamente incondicional. Tanto o rei como o Conselho das Índias se dedicariam “unicamente” a organizar as missões de modo a tornar os religiosos plenamente úteis “para Deus, para o Estado, para seus próximos e para si mesmos” (PARRAS, 1783-I, p. XI). É por este padrão que todas as congregações deveriam se guiar, adequando ao máximo suas constituições com as Leis das Índias. Concretizando-se esta proposta, um curioso regime teo-político seria instaurado, meio religioso e meio civil, a que o frei denomina “governo misto” (id., p. XVIII).

Ora, é fácil notar que tal “mistura” dá-se de forma bastante desproporcional. O sabor é dado realmente pela instituição monárquica, ficando os ingredientes da religião restritos a servirem, no máximo, de “condimentos”. O componente forte dessa sua

⁴⁹ A comparação com os Templários está nos protestos da corte espanhola contra as recriminações de Clemente XIII (cf. Díaz-Plaza, 1986, p. 214). Depois, reaparece no texto do Breve da extinção (Fajardo, 1974, p. 194).

proposição é a dependência completa, não de Deus, mas de Sua Majestade na manutenção das atividades missionárias. Qualquer cheiro de contestação, desvio ou oposição estaria afastado quando os Superiores dos conventos se ajustassem a sua condição de “subalternos” (id., p. XIX).

O rosário de elogios à “excelência do padroado” e à “piedosa vontade do Rei” prossegue por diversas páginas do tratado com argumentos próximos aos do jurista Juan Solórzano. Este autor escrevera no século XVII uma *Política Indiana* (1647) bastante influente na época⁵⁰. Pela ênfase no direito regalista, Solórzano havia tido problemas com o tribunal inquisitorial (BRADING, 1991); agora, nos fins do século XVIII, suas ideias são elogiadas pela pena de um qualificador do Santo Ofício!

Conforme o jurista, a Bula de Alexandre VI instituindo o padroado espanhol teria sido um ato, até, desnecessário. Quando o rei conquista novos povos, atraindo-os para a igreja, é direito e obrigação dele administrá-los espiritualmente (1647, p. 500). Esse direito inerente à função régia é reafirmado por fr. Parras, inclusive ampliando-o para “todos os monarcas” (1783-I, p. 2). Após a conquista e a catequese inicial, os religiosos deveriam abandonar os *pueblos* e deixar que estes fossem assumidos pelo clero secular, passando para a alçada do poder episcopal (SOLÓRZANO, id., p. 634). Para orientar tal transação, que na prática gerou tantos embates, o franciscano sugere um critério numérico: quando a quantidade de índios for suficiente para o sustento do pároco, o *pueblo* deveria ser transferido. O clero regular trabalharia duro e quando obtivesse os resultados precisaria entregá-los? Exatamente. E de forma nenhuma poderiam ficar entristecidos. Primeiro, porque cumpriram bem sua missão; segundo, porque “a alegria do monge está no claustro, adorando a Deus” (PARRAS, id.-II, p. 64). Esses conventos necessitam ter suas constituições em plena conformidade com as Leis das Índias. O comportamento dos religiosos, afinal,

⁵⁰ A afirmação é válida também para o mundo português, apesar de não termos encontrado sua tradução. Na correspondência entre o Marquês de Pombal e o governador Mendonça Furtado, esta obra é citada como referência importante (cf. MENDONÇA, 1963, p. 324; 660).

precisa ser um modelo de obediência ao rei (PARRAS, id.-I, p. 11; Solórzano, id., p. 646).

Frei Parras parece ter escrito sua obra com um olho na *Política Indiana*. Entretanto, entre os tópicos e opiniões semelhantes, encontramos uma grave divergência. Trata-se da questão da língua. O jurista espanhol ensina, como foi repetido no *Diretório pombalino*, que a língua acompanha a dominação imperial (id., p. 218). O frade franciscano não discorda exatamente disso, achando que os indígenas precisavam, sim, aprender castelhano. A diferença está na proposta, novamente, de um regime misto: o melhor sistema de ensino seria bilíngue. Temos aqui uma defesa do mundo cultural dos nativos? Talvez. Mas pode-se também conjecturar que a experiência missionária dos quase cento e cinquenta anos que separam as duas obras tenha demonstrado a dificuldade da execução das ordenanças linguísticas. E, naquele momento, elas deveriam ser cumpridas à risca. De qualquer modo, o exemplo dado da possibilidade civilizatória do biliguísmo não advém da América, mas reproduz um uso corrente entre os catalães, valencianos e bascos (id.-II, p. 360).

Contrariando as normas da Igreja Católica, a Bíblia Sagrada foi traduzida e publicada na língua espanhola neste tempo (Pacheco, s/d, p. 162). Igualmente ocorreu em Portugal. O encarregado da tradução para a língua portuguesa foi o padre Antônio Pereira de Figueiredo, pessoa próxima ao Marquês de Pombal. Ele se destacara defendendo os direitos eclesiásticos do rei e o poder sacral dos bispos no período da ruptura com a Cúria Romana (MAXWELL, 1996, p. 102). Publicou nestes anos sua *Demonstração Teológica, canônica e histórica do direito dos metropolitanos de Portugal* (1769).

O livro ataca o papado, considerando o bispo de Roma um usurpador dos direitos régios (FIGUEIREDO, 1769, p. 241). A sede do catolicismo teria se corrompido com o passar do tempo, abandonando a pureza do cristianismo primitivo e agora seu princípio básico de atuação seria a cobiça por poder e por dinheiro (id., p. 166ss). Foi a “ambição e a avareza romana” que tornaram as igrejas particulares pobres, com prelados praticamente mendigando (id., p. 179).

Este retorno ao “cristianismo primitivo” era uma tendência geral. Buscava-se a volta de uma teologia mais simples, purificada do escolasticismo e do probabilismo barroco. As fontes básicas da fé estariam na Bíblia e na patrística. Curioso ter sido esta a mesma intenção dos religiosos quando vieram para evangelizar a América (DUSSEL, 1985, p. 60). Contudo, na segunda metade do setecentos, o clero regular passara a ser visto “como um centro de corrupção moral mal encoberta pelo regime de privilégios, pelo foro eclesiástico, pela ignorância” (MARTINA, 1996, p. 265).

A noção de declínio colocada por padre Figueiredo constitui a contraparte do progresso idealizado pelas *iluministas*⁵¹. Em carta ao colega de ofício em Goa, ele escreveu: “Todo o mundo hoje está iluminado: a teologia conseguiu nestes tempos a liberdade que lhe tinham tirado os jesuítas” (apud SANTOS, 1982, p. 192). A liberdade citada acima com empolgação, passa pela independência administrativa e pela autodeterminação do Reino. É com tais princípios hermenêuticos que as fontes do cristianismo são relidas.

Os direitos do Papa e dos outros bispos foram assemelhados por muitos séculos. Foi somente no décimo terceiro que a sede pontifical arrogou-se a exclusividade de ordenar e, conseqüentemente, controlar a sacralização dos prelados (FIGUEIREDO, id., p. 23). Essa igualdade instituída apostolicamente precisava ser restaurada, defende o deputado da Real Mesa Censória (id., p. 1-5). Novamente, portanto, a propensão da época para o reforço ao poder dos bispos locais.

Uma falha na demonstração “histórica” do autor poderia ser sua posição quanto ao poder régio. Nos séculos iniciais da religião cristã, o rei não possuía o domínio sobre a Igreja. No raciocínio de Figueiredo, contudo, a transposição da jurisdição episcopal para a monárquica aconteceu sem tropeços. Como ele o faz? A partir da mesma inspiração na Igreja primitiva, só que invertendo a relação.

⁵¹ A ideia de progresso, tão forte nessa época, em nada se opõe ao desejo de retomar valores do passado como, por exemplo, os do cristianismo antigo. A antiguidade era extremamente valorizada, sendo execrados os aspectos medievais e barrocos. Peter Gay (1966, p. 33-72) aprofunda em seu estudo sobre o iluminismo esses usos do passado.

Quando ele iguala o poder dos bispos ao do Papa, a intenção é a de imitação; quando trata do padroado, o teólogo invoca a função da autoridade secular de redirecionar, corrigir, restaurar. A *persona* régia, afinal, é responsável pelas duas ordens, temporal e espiritual (id., p. 285). Se a espiritual estiver corrompida, o monarca prontamente deve agir utilizando todas as suas prerrogativas para extinguir a “simonia e a avareza que há tantos séculos infama a cúria romana”, abolir todo e qualquer abuso pela reforma dos clérigos e conseguir unificar “os interesses da religião aos da república” (id., p. 456).

A base doutrinária de tal concepção encontra-se em textos bíblicos como o décimo-terceiro capítulo da epístola de Paulo aos Romanos. A perícopé (citada na epígrafe deste capítulo) não sacraliza o Estado, mas estabelece sua natureza representativa em relação às dimensões espirituais. A tradução feita por padre Figueiredo, porém, opta por termos que conferem traços divinizadores aos principados. O exemplo mais claro está na preferência em traduzir a palavra grega *τεταγμεναι* por “ordenados”. Ora, o vocábulo neotestamentário geralmente usado para ordenar é *εντωλε*, ou *διαταγη* para significar ordenança, remetendo *τεταγμεναι* muito mais à noção de designação, indicação.

A escolha aproxima a cerimônia de consagração do clero, que confere o *múnus* sacerdotal, ao rito de coroação do rei. Foi com este rito, demonstrou Marc Bloch (1988, p. 57-80), que a sacralização da monarquia começou. Se as mãos do soberano deixaram de operar milagres no século XVIII⁵², agora esvaeceram-se as restrições para que tocassem nos lugares mais recônditos, estejam nos claustros ou nas selvas.

⁵² A afirmação é genérica em relação ao poder monárquico. Nos reinos espanhol e português, a tradição dos milagres régios nunca foi muito forte, não obstante existirem milagres registrados. Jacqueline Hermann discute essa questão (1998, p. 143).

2.3 Conclusão

Para Capistrano de Abreu, o período iniciado em 1750 não é o da crise do sistema colonial. Nas reformas, leis e atos metropolitanos, ele enxergava justamente o oposto: sua consolidação (1975, p. 140). A interpretação do período feita neste capítulo aproxima-se desta abordagem, podendo ser estendida igualmente à área de colonização espanhola.

A rede de controle colonial foi ampliada, seus “fios” reforçados. A avanço gerou a concorrência com a instituição religiosa. Isso porque havia um espaço comum a ser disputado, estendido a diversas partes dos impérios. Este campo de batalha foi a produção de *sujeitos a*, de súditos-fiéis.

Antes, a máquina da monarquia era relativamente regulada por princípios externos. Não apenas Deus, mas o grupo que o representava, encabeçado pelo papado. A crescente afirmação do poder régio instituiu outra lógica da dívida com um soberano presente, concreto, humano. Entrementes tal aspecto, a vontade divina, invariavelmente boa e perfeita, fora identificada com a vontade do rei.

A concorrência leva à demonização do rival. No caso da Ibéria, a forte influência do neo-tomismo, encarnado pela Companhia de Jesus, levantava barreiras contra a concretização do “direito divino” do monarca. A legitimidade da rebelião defendida na teologia jesuítica e sua maior relação com o poder papal transformaram os inicianos em símbolos da “corrupção”, do que acontecia quando a autoridade régia não era plenamente reverenciada. Pela expansão fulgurante, poder de influência, capacidade corporativa e enriquecimento, a Ordem acabou deixando de ser visto com bons olhos por aqueles que a mantinham.

Foi através deste caminho que o soberano lentamente incorporou funções eclesiásticas. Ressaltamos que, particularmente na segunda metade do século XVIII, o político progrediu sobre o religioso. Ao menos nos impérios ibéricos, a lei nesta época não foi a da secularização, mas a da sacralização estatal⁵³. A estrutura teo-

⁵³ A nosso ver, a tese da secularização parte de uma análise superficial das leis, como a que retirou o poder temporal do clero. A ideia é sustentada por diversos autores (v.g.

política da ordem social permaneceu em sua plenitude e as crenças circulando amplamente.

O político, conforme Paul Ricoeur, envolve o “estar com” (1997, p. 137). A maior acusação contra os missionários era que eles isolavam os indígenas para conservá-los no serviço de seus propósitos internos. Impediram, assim, a disseminação da nova identidade política baseada na vassalagem. Seus métodos *patrializavam* superficialmente, da mesma forma que ocorria com a cristianização. Na ótica dos exigentes governantes setecentistas, era muito pouco.

Esta insuficiência da propagação patrializadora corroborou para a concepção de um “Estado dentro do Estado”. Os nativos precisavam ser *realmente* integrados. Contribuía para o projeto indigenista que estava sendo implantado, sob a liderança de leigos, a esperança na capacidade pedagógica. O novo sistema educacional seria o ponto de apoio para mover aquele mundo que parecia inerte nas mãos dos missionários. Tal perspectiva somente acentuava as críticas. O clero trabalharia mal por descumprir as leis do Reino e pelas deficiências inerentes às suas estruturas organizacionais.

A disputa pelo controle da população indígena acompanhou toda a colonização. A jurisdição metropolitana tendia nos primeiros séculos para a causa dos missionários. Entretanto, as demandas da demarcação do Tratado de Madri colocaram em confronto direto os representantes régios e os religiosos. Os beneficiados passaram a ser os povoadores leigos. Neste ínterim, pulularam as denúncias acerca da ineficácia do regime das missões e da autonomia dos regulares. Essas acusações foram peças importantes nas reformas que se seguiram e, em especial, no processo movido contra os jesuítas.

Tais mudanças visando efetivar a patrialização tampouco abandonaram a matriz teo-política. Ela compunha substancialmente a *identidade narrativa*⁵⁴ a ser proclamada pelos povos submetidos.

ALMEIDA, 1996, p. 115ss). A troca do clero regular pelo secular apenas reforçou o domínio episcopal e do governo, melhor instrumentalizando a esfera religiosa.

⁵⁴ A identidade narrativa é exposta por meio de relatos que mesclam história e ficção. O conceito foi elaborado por Ricoeur para o nível pessoal, mas ele já aplicou-o também às instituições (1996, p. 178-180).

A diferença básica está na decadência do *antigo regime* teo-político, com os religiosos à frente.

A restrição do apoio das cortes agravou o déficit de missionários preexistente. Soma-se a isto a reação negativa de muitos povos nativos diante do acirramento da normatização governamental. A implementação e os impasses das mudanças serão analisadas no capítulo que se segue.

A absolutização dos regimes monárquicos lusitano e espanhol levou à incorporação de *investimentos*⁵⁵ antes dispersos por outras áreas. Essa *condensação* atou a máquina de fazer súditos com a “máquina de fazer deuses”⁵⁶. Enquadrar estritamente o clero foi uma forma de legitimar as novas atitudes promulgadas pelas metrópoles. O espírito anti-religioso prosseguiu sendo trevas nas *luzes periféricas* irradiadas pelo mundo ibérico.

⁵⁵ Lembramos que a definição de fé deste trabalho segue a noção de *investimento* da psicanálise, conforme estabelece Michel de Certeau (1994, p. 278).

⁵⁶ Sobre este tema, ver a análise de Moscovici (1990) acerca da sociologia religiosa durkheimiana.

NA SELVA, O DESERTO

E eu corria pelos desertos,
seguindo resíduos de humanidade...
Lévi-Strauss (1979, p. 372)

Onde estariam os “desertos” de Claude Lévi-Strauss? Nos confins de São Paulo, em Goiás, no *Mato-Grosso*. Regiões repletas de verde, até florestas. O nível pluvial é bom, rios extensos serpenteiam através das planícies. Definitivamente, o desértico deste ambiente difere daqueles existentes nos locais onde normalmente aplicamos o termo.

Foi durante as viagens pelo Brasil, que o famoso pesquisador francês deu a guinada antropológica de sua carreira acadêmica. Nos “desertos” percorridos, ele encontrou os “resíduos de humanidade” a que dedicaria sua vida: os indígenas. O desértico, destarte, não indica um ecossistema específico, mas esse lugar onde ocorreu o encontro com o *outro*.

Os missionários aplicaram o termo à floresta amazônica. Padre Bettendorff, por exemplo, refere-se a este espaço como um “deserto” onde Deus revelava aos religiosos a “mais perfeita e clara vista de sua Face Divina” (1990, p. 120). É, então, dentro da tradição mística que a semântica da palavra se encontra. Na literatura bíblica, o lugar desértico era um local privilegiado para a experiência com o grande Outro intitulado Deus. Tratando historicamente de tais lugares, Michel de Certeau notifica um movimento multiplicador desses “microcosmos cristãos” durante os séculos XVII e XVIII,

busca concretizada em organizações como os aldeamentos (1993, p. 33). Neles, o clero regular reencontrava sua vocação de isolamento do *mundo*.

O termo também aparece na documentação missionária da Orenoquia. O prefeito dos religiosos capuchinhos, em carta enviada a Carlos III, chama os rincões onde habitavam justamente de “deserto” (CARROCERA, 1979, p. 66). A perspectiva nos dá uma chave de leitura para o estudo do trabalho dos missionários na região amazônico-caribenha. Este capítulo o fará partindo da experiência religiosa possível entre os povos “selvagens”, analisando as operações de significação da aventura missionária segundo seus atores.

Mas a palavra surge ainda em textos não religiosos do período em foco. O governador da *Guayana* Manuel Centurión, em 1767, reclama dos “miserose desertos países” que administrava (FAJARDO, 1974, p. 54). Ao final do mesmo século, comentando a expedição de Humboldt, a *Gazeta de Lisboa* informa que o famoso cientista estava na Amazônia para o exame daquelas “regiões desérticas” (*Gazeta de Lisboa*, 1961, p. 420). Essa utilização do termo demonstra existir uma visão distinta daquela posta pelos religiosos. As novas práticas implantadas durante a segunda metade do setecentos trouxeram consigo ressignificações ao projeto de *conquista espiritual*. Como as aldeias adequaram-se ou enfrentaram o trânsito do campo teopolítico constitui o segundo tópico a ser desenvolvido.

Entrementes, a representação das populações nativas sofreu acentuadas variações. Ela era o guia para a elaboração do modo de agir eclesiástico e estatal. Esses grupos diferiam radicalmente? Possuiriam aspectos compartilhados? A atribuição de certa *natureza* aos aborígenes foi objeto de disputa na *era dos tratados*. A (re) construção dessas figurações surgirá diversas vezes pelas páginas deste capítulo.

No entanto, às vezes as populações americanas sequer eram notadas. Quando Euclides da Cunha, já em pleno século XX, viajou pelo curso do rio Amazonas, registrara admirado: “Há pouco mais de trinta anos era o deserto...” (1976, p. 182).

3.1 O Mar dos Gentios

Frei Antonio Caulin era um missionário experiente. Trabalhou por mais de duas décadas nas províncias de Cumaná, Guayana e demais vertentes do Orenoco. Na época das demarcações do Tratado de Madri, ocupou o cargo de capelão da expedição espanhola, adquirindo amplo conhecimento da região e de seu potencial. Resolveu, então, registrar por escrito este conhecimento, beneficiando as colônias e a metrópole com um relato histórico daquelas conquistas. A obra é dedicada ao rei Carlos III.

A edição *princeps* da *Historia corográfica da Nova Andaluzia* saiu da imprensa régia em 1779. A data, porém, é enganosa. No prólogo do livro, o autor alerta que boa parte dos dados foram coletados até 1759. Alguns trechos sofreram acréscimos e, quando ocorreram mudanças maiores, Caulin insere os novos dados em notas de rodapé. Após a conclusão, talvez achando que sua *história* não fosse suficientemente estimulante para seus confrades, ele optou por inserir uma

Carta humildemente exortatória aos religiosos da Religião Seráfica que fossem movidos por inspiração Divina para a conversão dos Índios Infieis que vivem nas ribeiras do grande Rio Orenoco e outras partes das Índias Ocidentais (1992, p. 468-482).

Essa “exortação” do frei Caulin é elaborada nos moldes de um sermão. O tema central foi desenvolvido a partir da alegoria dos arrendatários homicidas do Evangelho (Mt. 21, p. 33-41). Um senhor plantou uma vinha e partiu para o estrangeiro, deixando suas terras sob o cuidado de alguns “colonos”. Quando chegou a época da colheita, o dono enviou representantes para recolher os dividendos que lhe cabiam. Entretanto, “obstinados, os colonos deram a morte a uns, perfidamente raivosos, e a outros, ensanguentando suas mãos sacrílegas, maltrataram com golpes e feridas mortais” (id., p. 468).

Os adjetivos postos por fr. Caulin - que não fazem parte do texto bíblico – acentuam a raiva, a desrazão, a violência e a pecaminosidade dos “colonos”. Sua forma de acusar, a modo de parábola, permanece indireta, mas a referência nos parece clara. A vinha seria a terra americana, capaz de produzir bons frutos se não fosse a cobiça dos “povoadores”.

Mais tarde no texto, através de uma citação de Agostinho, ele transporá a metáfora da vinha para a Igreja. É com ela, afinal, que a vide poderá florescer quando os “brotos da infidelidade e paganismo” forem transplantados para o “espaçoso campo” do catolicismo romano (id., p. 473-474).

Certamente, tais comparações com o mundo natural caem bem aos franciscanos, mas especificamente para os missionários pode-se deduzir a suposta necessidade de cultura das “vidas silvestres” americanas. Vida civilizada não é vida cultivada? Abandonados a seus próprios cuidados incontáveis nações continuariam a “viver como feras” (id., p. 480). O amor de Cristo deve suscitar nos cristãos o cuidado com os “bárbaros” perdidos pelos “incultos montes do Orenoco” (id., p. 476).

Fora tal dicotomização entre barbaridade e civilidade, encontramos outra no texto distinguindo clérigos e leigos. Ao invés de os colonos comportarem-se como verdadeiros “arrendatários da vinha”, costumam ser levados por seus “perniciosos corações” (id., p. 479). Portanto, eles têm contribuído pouco para a frutificação e a utilidade daquelas terras ao Reino.

Conhecendo os combates enfrentados pelo clero regular no período de redação da obra, é fácil compreender a postura do frei. Por toda a *Corografia*, ele busca demonstrar as vantagens dos métodos religiosos sobre os seculares (id., p. 7;67;173;197;201;214;221). Os confrades que se sentissem vocacionados a missionar pela América já são esclarecidos no próprio “convite”: as perseguições provêm de diversos lados, desde a brutalidade dos indígenas à atitude falsa dos colonizadores.

Se a obra missionária era tão penosa, porque a insistência em convidar os “irmãos” para deixarem os claustros e desterrarem-se voluntariamente naqueles “incultos desertos”? Neste ponto, Caulin

adere à ênfase do século: ressalta ser o útil aos *dois* reinos o religioso dedicado “a reduzir, aldear doutrinar as nações de índios infieis”, não os contemplativos (id., p. 480). Esse debate, na verdade, perpassa toda a história do franciscanismo (LE GOFF, 2001) e para o frei historiador o correto seria conjugar “os ócios de Maria às solitudes de Marta” (id., p. 475)¹.

Ao propor conciliar os dois modelos, frei Antonio Caulin está implicitamente defendendo a superioridade do clero regular sobre o secular. A disciplina espiritual seria importantíssima. Para quê? A resposta dada é simples dentro da ótica religiosa. Há um combate de amplas dimensões a ser enfrentado pelos vocacionados, um combate que envolve a luta cotidiana com os poderes sobre-humanos. A América, para Caulin, é um espaço ainda dominado pelas forças demoníacas, suas populações estão “escravas do demônio” (id., p. 476)².

O “teatro deste mundo” não é formado somente pela realidade visível, e a capacidade cognitiva da fé – abordada no primeiro capítulo da tese – fornece as vias interpretativas da realidade. Desta vez, contudo, não se trata da transformação do espaço em lugar, mas da mudança ocasionada no *objeto* da ação evangelizadora. Em outros termos, do libertar aquelas “feras” transformando-as em “imagens vivas de Deus feitas à sua semelhança” (id., p. 477). Esta é a tarefa fundamental dos missionários.

O “inimigo de Deus” possui grande interesse pela “almas”, assim como a Igreja. Por mais que os nativos sejam “toscos”, “incultos”, “desprezíveis”, “inconstantes”, “rústicos” e “idólatras”, Jesus sofreu para os salvar. De modo igual, deveriam agir os bons religiosos, abandonando “a quietude de seus retiros para aproveitar

¹ Maria ficou a contemplar Jesus, enquanto sua irmã Marta trabalhava para o servir (cf. Lc 10, p. 38-40). As duas mulheres tornaram-se símbolos das vias ativa e contemplativa nas Ordens Religiosas.

² O poder das forças demoníacas sobre a América e sobre os americanos é reafirmado em diversas partes da obra (id., p. 42; 87;95;104;202;217;237). Por isso, a última parte do livro dedica-se a traçar biografias – na verdade, hagiografias – dos mártires e heróis franciscanos, ou seja, daqueles que entregaram sua vida neste combate, *santificando* aquele solo com o próprio sangue. A espiritualidade pessoal é enfatizada nesses relatos.

no bem das almas destes pobres infiéis o reto e verdadeiro (sentido) de suas vocações” (id., p. 475).

Estranho modo de convidar. Frei Antonio Caulin pouco fala em prêmios ou recompensas. Seu texto versa, parágrafo a parágrafo, sobre a obrigação, o dever, a missão de sofrer nos “incultos desertos” (id., p. 480). O missionário franciscano sente-se numa fronteira conflitiva de leigos *versus* religiosos, barbaridade *versus* civilidade, mundo *versus* Igreja, demônio *versus* Deus. As clivagens refletem este “entre-lugar”³ encarnado pelas aldeias e *pueblos*.

Para Caulin, era este o palco onde a história seria transformada. Tanto a das colônias, quanto a da Metrópole. Através do ensino, da catequese, do trabalho cotidiano, os indígenas internalizariam seu novo papel de vassalos dos *dois* reinos. Daí a “Carta exortatória” concluir abordando os documentos pontifícios direcionados à monarquia espanhola. Foi com o intuito da “conversão dos índios infiéis” que o santo padre concedeu aquelas terras ao rei e a consciência régia só descansará tranquila se o clero exercer dedicadamente sua missão. Esta dimensão teo-política constitui o “sólido fundamento” do cultivo dos “campos” pelos missionários (id., p. 481).

Na *Guayana*, sejam as almas dos “gentios”, sejam as terras “desérticas”, a gleba fora entregue à responsabilidade dos semeadores franciscanos. Com a arte de, na expressão de Caulin, “saber fazer crer” (id., p. 106), a Ordem fará germinar a fé no Império, que ao mesmo tempo, é a expansão do império da fé. Isso ocorreria quando os combates forem progressivamente vencidos pelo suor e pelo sangue dos religiosos. Encontramos, então, as linhas mestras da *máquina de conversão missionária*:

³ O conceito de “entre-lugar”, um espaço privilegiado de mediações, trocas e confrontos, é retirado de Homi Bhabha (1994).



O clero regular é o agente viabilizador das *conversões* exigidas. Ele atua em obediência à monarquia e em conformidade com as diretrizes romanas. Por isso os representa perante os índios. A atuação missionária funciona como o veículo das mediações.

O dispositivo representado, contudo, na prática operou mal. Indica muito mais uma esperança, advinda da fé, que uma realidade vivida. Quem seria o culpado de as missões não produzirem os frutos desejados? O frade poderia falar da difícil “natureza” dos índios ou acusar a corrupção dos administradores coloniais que descumpriam as ordens régias. Tais motivos são comuns nos textos dos religiosos. Poderia ainda fazer uma autocrítica, propor mudanças no método de catequizar, exigir maior dedicação dos “irmãos”. Não faz nada disso. Em última instância, ele confessa, a responsabilidade pela quantidade e pela qualidade dos frutos pertence a Deus (id., p. 482). Cabe a Ele atuar para mudar o joio em trigo.

O jesuíta José Gumilla deu a mesma resposta: depende diretamente do “Divino Lavrador” o incremento da messe. As almas que entregaram-se ao Reino⁴, afinal, foram arrancadas das mãos de Satanás. A colheita “está intensamente por conta de Deus, que

⁴ O termo remete tanto ao Reino dos Céus quanto ao reino espanhol. Assim deixamos para recuperar o uso da palavra majestade na obra de pe. Gumilla, colocada sem adjetivação.

costuma apreciar muito mais os bons desejos que o muito fruto” (s/d, p. 497). Por conseguinte, cabe aos missionários a incessante intercessão perante o trono de Deus, de onde poderão provir as copiosas chuvas necessárias à frutescência daquelas plagas.

No início da “Apóstrofe aos operários da Companhia de Jesus que Deus se servir de destinar para a conversão dos Gentios”, ele chega a afirmar que escreveu seu livro com a especial finalidade de despertar “as orações de vossas reverências para lograr por elas o fervor do Supremo Senhor da Herdade” (id., p. 495). Entretanto, analisando a *Historiografía Colonial de Venezuela*, Angelina Lemmo diz ser a meta do *Orinoco Ilustrado* o crescimento das vocações missionárias (1983, p. 118). A assertiva é por demais redutora, pois o autor apresenta outras razões.

Padre Gumilla possuía larga experiência com as viagens pelo rio Orenoco, sendo um dos maiores conhecedores de seus afluentes e povos. Seu livro logo tornou-se uma referência importante para os que descreveram posteriormente a região⁵. Por ter sido um missionário dedicado, os religiosos debateram suas opiniões acerca dos índios e dos modos de cristianizá-los. Encontramos, por exemplo, algumas semelhanças entre o texto do fr. Caulin e o de pe. Gumilla:

Aquellos indios bárbaros, desnudos, silvestres, rudos y a la primera vista despreciables son unas conchas toscas que encierran en sí sus margueritas tan preciosas que el mismo hijo de Dios se dio a sí mismo en precio... (GUMILLA, s/d, p. 516)

[...] desterrando la bastardía del temor, pasando peligros y atropellando inconvenientes, salir à buscar aquellas perdidas dragmas y margueritas preciosas, que encerradas en toscas conchas de la infidelidad, redimió el mismo hijo de Dios con todo el precio de su sangre... (CAULIN, 1992, p. 478)

⁵ Diversas bibliotecas conventuais possuíam o *Orinoco Ilustrado*, como se vê no estudo de Fajardo (1971).

[...] que su Majestad formará tabernáculos en la gloria; y de esas que parecen piedras formará Dios por tu mano... (GUMILLA, id., p. 517)

[...] esperar en que su Divina Majestad echará su bendición y hará de aquellas duras piedras tabernáculos de gloria... (CAULIN, id., p. 428)

Entre os missionários da Amazônia portuguesa, Gumilla também exerceu influência. Padre João Daniel retirou muitos dados do correligionário espanhol (1976-I, p. 156;184;197). Chama o livro de “História do Orinoco Ilustrado”. Podemos até imaginar que o título dado pelo padre lusitano à sua obra (*Tesouro descoberto no rio Amazonas*) poderia ter sido formulado a partir do parágrafo de Gumilla que diz: “Todo o reino da terra firme é um importante tesouro escondido do qual o que tenho dito não é senão um sinal...” (1999, p. 71).

A fortuna da obra, enfim, foi grande, superando as intenções do autor⁶. Este queria “iluminar” uma região que permanecia nas trevas do desconhecimento. Por isso, o “ilustrado” do título, palavra que no livro assume vários significados. Os europeus não sabiam das riquezas que ali se encontravam, das espécies vegetais e animais, dos povos com estranhos costumes. O padre jesuíta escreve, então, para “iluminar” a Europa, para transmitir seu amplo conhecimento e colocar em descrédito aqueles que viam “como fábula as realidades do Novo Mundo” (id., p. 9). Mas ele escreve também para aqueles que viviam na América desconhecendo tantas informações úteis (id., p. 8). Um terceiro motivo correlaciona-se ao sentido espiritual do verbo iluminar, dedicando-se o autor a demonstrar os frutos do trabalho missionário: a luz do Evangelho irradiava-se cada dia mais sobre as almas dantes perdidas nas trevas do gentilismo (s/d, p. 281).

Retomando a hipótese de Lemmo citada acima, podemos encontrar ainda o desejo de estimular os irmãos da Companhia a vir

⁶ A independência da obra em relação às intenções do autor é um princípio da hermenêutica de Ricouer (1977).

missionar pela Orenoquia. Estranho modo de convidar: assim como na “História” do franciscano Caulin, a natureza dos nativos é descrita pelo jesuíta como rude, tosca, indômita. Em estado “silvestre”, os índios são comparados a “um monstro nunca visto, que tem cabeça de ignorante, coração de ingratição, peito de inconstância, costas de preguiça, pés de medo e seu ventre para bebedeiras...” (1999, p. 23-24). O bom selvagem rousseauiano não parece ter frequentado a América nesta época (FRANCO, 1976). Uma dúvida, porém, permanece: de que modo descrições como essas poderiam animar candidatos a atravessar o oceano e embrenhar-se na selva anunciando o Evangelho? Tal “rusticidade” não afugentaria os religiosos? Não seria mais interessante falar do respeito que os índios tinham pelos padres ou da capacidade de serem doutrinados?

Responder a tais questões leva-nos a tentar compreender melhor a mente dos missionários. Obviamente, frei Caulin e padre Gumilla não podiam inventar mentiras e buscaram em suas obras relatar com relativa objetividade o que vivenciavam cotidianamente nos *pueblos*. Se assim não fosse, as informações trazidas não teriam utilidade.

Poderiam, entretanto, ter atenuado certas dificuldades pelo bom propósito de atrair mais obreiros para aqueles campos. Nada disso. O inaciano, inclusive, afirma que o demônio utiliza a dureza da alma indígena para entristecer e entediar os servos de Cristo (s/d, p. 497). É em momentos como esses que os religiosos mais precisavam apegar-se às bênçãos divinas, aguardando do criador o amadurecimento dos frutos.

Ora, dentre os povos descobertos, afirma Gumilla, “são os índios americanos os mais pobres, humildes e desvalidos”. Ao trabalhar na conversão deles, os missionários retirarão “desta humilhação sua maior glória” (id., p. 499). Nesta lógica, quanto mais miseráveis forem os neófitos destinados ao seu cuidado, tanto mais glória e prazer dará o operário ao todo-poderoso Deus (id., p. *ibid.*).

A mística cristã moderna favorece a identificação com a pobreza e a humildade. Os “miseráveis índios” constituem o estranho objeto de um difícil amor. A palavra mais precisa, na verdade,

seria caridade. Atingi-la plenamente é para o clero o grande ideal, aproximando-se por esta via da experiência de santidade.

Levando-se em consideração o princípio proposto por Ricoeur de que o contato com a alteridade traz uma interpretação de si mesmo (1991, p. 247), podemos encontrar nessas representâncias um traço da identidade missionária. O eu religioso é um eu disciplinado com “exercícios espirituais” para ser progressivamente rejeitado. O propósito final seria atingir a vivência do paradoxo proposto por Jesus: quem quiser salvar sua vida irá perdê-la; quem perder sua vida por amor a Ele e ao Evangelho irá salvá-la (Mc. 8, p. 35).

Tal tentativa de vencer a “carne”⁷ e o mundo atinge, certamente, a interpretação conferida ao outro. A miséria dos índios funciona como um espelho da própria miséria idealizada, gerada pela pecaminosidade humana e fundadora da necessidade de buscar a salvação. Pode-se, assim, sugerir uma equação onde a imagem negativista dos indígenas nos textos missionários seria diretamente proporcional à batalha pela destruição do eu carnal.

A demonização dos costumes nativos é semelhante. Tanto Gumilla quanto Caulin falam na ininterrupta tentativa dos espíritos malignos de sabotar o trabalho nas missões. A ação demoníaca oprimiria os povos americanos, levando-os à idolatria (GUMILLA, 1999, p. 25; CAULIN, 1992, p. 230), à invenção de ritos medonhos (GUMILLA, id., p. 40; CAULIN, id., p. 202), à manutenção de falsas crenças (GUMILLA, id., p. 76; CAULIN, id., p. 99). É ele ainda que, em última instância, leva às rebeliões, fugas e assassinatos (GUMILLA, s/d, p. 500; CAULIN, id., p. 249).

Ressaltar os poderes demoníacos sobre os índios é enfatizar a importância da manutenção dos religiosos e do projeto catequético nas Américas. Somente os padres teriam *múnus* para libertar os índios da tirania do mal. Acrescente-se a esse tipo de argumentação, a legitimação que as imagens malignizantes traziam ao projeto colonizador como um todo. Como bem percebeu Raminelli, “a luta

⁷ A carne, na teologia cristã do período, representa esse eu a ser “desterrado” para que o Espírito divino possa comunicar-se (CERTEAU, 1993, p. 211ss).

contra o mal concebida aos infortúnios e às desventuras da colonização uma lógica, uma racionalidade” (1996, p. 134).

A dedicação cotidiana do clero em retirar os índios dos “poderes das trevas”, entretanto, não pode ser explicada apenas por uma justificativa ideológica. O enquadramento religioso-moral dos costumes nativos é um modo de inseri-los na *história da salvação*, história essa que tem por agentes privilegiados os cristãos ordenados. Os textos dos missionários reafirmam, como era de se esperar, a posição destacada do clero na organização do mundo. A racionalidade específica clerical, que enaltece sua auto-imagem reforça o projeto patriarquizador gestado eclesiasticamente.

Compreendendo pela via hermenêutica tal caracterização, podemos, por fim, supor que ela incute algo da própria realidade descrita⁸. O maligno opõe-se exatamente às boas intenções dos religiosos, concretizadas nas estratégias de cristianização dos índios, e assim como o conceito de índio traz um mal-entendido que vingou, o conjunto de características negativas indicam a inadequação das identificações projetadas. Ao clero é difícil aceitar que aquelas populações possam querer renegar tantas benesses oferecidas. A atitude recorrente de rejeição, mesmo dos aldeados, está, destarte, por trás da animalização e da demonização dos aborígenes americanos.

Perante os obstáculos apontados, padre Gumilla esforça-se para assegurar o alto nível de fidelidade aos votos feitos pelos missionários. Ele incorpora a postura institucional de manter o “investimento” de seus correligionários no serviço do Reino. Daí a elaboração de um exercício espiritual adaptado aos que trabalham na evangelização dos “bárbaros”⁹. Antes de ser inserido encerrando a segunda edição do *Orenoco Ilustrado*, esse texto fora um opúsculo

⁸ O referente do discurso é sempre duplo, conforme Ricoeur, coligando simultaneamente o enunciador e o real.

⁹ Essa prática faz parte de uma tendência geral da época para a maior disciplina. Segundo os estudos de Dominique Julia, um modelo mais rigoroso de formação sacerdotal afirma-se no período, preparando-os “para a necessária interiorização do seu estado, através da aplicação de toda uma série de exercícios: método e repetição de orações, ‘exames’ pessoais e coletivos, conferências espirituais, leituras, confissões” (JULIA, 1997, p. 289).

divulgado de mão em mão entre os *pueblos* jesuíticos. Recebeu o título curioso de “Carta de navegar no perigoso mar dos gentios”.

É um título rico em associações. As cartas de navegar deveriam servir como um roteiro seguro aos incautos nas águas do além-mar. Ela aponta os perigos comuns nas viagens, uma experiência partilhada por boa parte dos colonos, religiosos ou leigos. Mas tal segurança é apenas aparente, pois ninguém controla as intempéries do mar. Boa parte do escrito, por sinal, trata dos distúrbios enfrentados no dia-a-dia das missões. O mar é um símbolo cristão que remete justamente aos perigos do *mundo*, opondo-se ao barco da salvação representado pela Igreja.

O mar pode também referir-se às numerosas “estradas fluviais” que percorriam a região da Orenoquia. Esses ambientes úmidos não eram considerados favoráveis à boa saúde, em particular, à saúde mental, nos diz Foucault (1997, p. 12). A metáfora da navegação, aliás, pode lembrar a conhecida figura da “Nave dos loucos”, cheia daqueles que, excluídos da humanidade, possuem certo grau de razão e de sabedoria (id., p. 30). O serviço aos leprosos, aos insanos, aos atingidos pela peste, estaria assim, sendo comparado à catequese dos nativos.

Ajuda a controlar a nau uma tripulação bem treinada. Deus é o próprio capitão das *reduções*, mas cabem aos missionários/marinheiros as manobras necessárias para a salvação dos povos. As borrascas virão, e diante da “inconstância” dos naturais, o religioso precisa manter-se exercitado no controle do navio/Igreja. A fé seria a bússola, a âncora a esperança, a caridade a carga, a quilha a humildade profunda, as velas são a oração fervorosa dos irmãos (id., p. 506-7). É assim, equipado, que o eclesiástico atingirá o porto seguro da salvação necessária aos “gentios”¹⁰.

¹⁰ Padre Gumilla reconhece que as populações indígenas não buscam sua salvação, todavia atribui esta atitude à sua cegueira e ignorância. Isso leva o autor jesuíta à suposição de que os índios não clamam pela misericórdia divina, mas, sim, “seus anjos da guarda clamam sempre ao Senhor para que lhes envie a luz do céu por meio de seus ministros evangélicos” (id., p. 505). Essa solução “espiritual” invoca uma vontade de justificar o esforço dos cristãos, ocorrendo a necessária remissão sem que o alvo da ação soteriológica saiba completamente disso.

Não se fala em canhões no texto, contudo a noção de guerra está presente. Satanás sofreria vendo tal número de *almas* saindo de suas garras, por isso dedica-se a lançar sobre os *pueblos* “a mais forte bateria” (id., p. 517). Neste combate, que armas podia empenhar o missionário? Elas estão sintetizadas no “exercício” elaborado pelo inaciano. Como José Gumilla foi superior das missões na Guayana, é provável que sua prática fosse comum nessa região. Ele começa recomendando:

Humilhado diante de Deus, volte toda sua vista e atenção para seu interior e veja primeiro que a feia ingratidão, grosseria e tosquidão com que corresponde a seu Criador é muito maior e pior que a que vê e lhe desagrada nos índios bárbaros e cegos (id., p. 517).

No ideário gumillano, a revelação do divino esconde-se no “interior”. Seria pelas virtudes da alma que o Deus criador se comunicaria com suas criaturas, princípio retomado da filosofia agostiniano-platônica. Esse interior seria, então, um lugar de liberdade, de ruptura com as circunstâncias e com as paixões. Na releitura da tradição mística, representa “a região do querer puro” (CERTEAU, 1993, p. 205).

Mas purificado de que? A princípio, dos condicionamentos do corpo, da natureza pecaminosa a ser submetida e dominada. Nesse mundo colonial, essa tentativa de isolamento remetia ao próprio estatuto jurídico das missões. Ali os religiosos viviam isolados da balbúrdia dos conventos urbanos. A Companhia de Jesus, é bom lembrar, defendeu até sua expulsão a necessidade de afastamento das aldeias e reduções dos núcleos urbanos. Assim “reclusos”, os índios podiam cultivar o interior – nos dois sentidos do termo – e descobrir a Graça de Deus.

Tal descoberta surgiria do estudo e do trabalho cotidianos. O intuito de ambos, mais que a reprodução de doutrinas e de técnicas, era introduzir essa nova economia do eu, esse *sujeito a*, gestado na inter-relação teo-política. O primeiro passo é o padre humilhar-se perante o Senhor, para que os neófitos o imitem diante dos seus

novos senhores. As virtudes pias da submissão e da obediência podiam, em todo o caso, ser também impostas pela força¹¹.

O exercício ressalta, sobretudo, o sentido da visão. Gumilla retoma essa ênfase dos exercícios elaborados por Santo Inácio de Loyola. Boa parte das meditações por ele recomendadas envolvem a imaginação e a visualização (V.G. LOYOLA, 1977, p. 221-259). Adaptados ao contexto da Orenoquia, o jogo de imagens ocorre entre a feiúra dos indígenas “reais” e a tentativa de enxergar com os “olhos espirituais” divinos. O desafio seria imaginar a imagem que Deus tem daquelas suas criaturas.

Mas no livro do Gênesis, Deus vira que sua criação era boa (Gn. 1, p. 31). Na ótica de Gumilla, a imagem obtida seria a pior possível. Ele enxergava, portanto, o estado pecaminoso depois da *queda* (Gn. 3). Aquela figura bárbara e cruel não deveria em hipótese nenhuma abalar o ânimo dos evangelizadores. Essa visão pejorativa consistia, por conseguinte, num meio de acender nos corações dos religiosos um amor mais perfeito, conforme ao modelo de Cristo. Daí o segundo passo recomendar:

Corteje sua inconstância na via espiritual e sua preguiça em avançar terreno no caminho da perfeição e não se admirará dos pobres índios; (mas) terá lástima de si mesmo e deles (GUMILLA, id., p. 518)

O primeiro exercício buscava imaginar a imagem; o segundo visa a identificação com uma identidade. A humildade do exercício inicial levava, no fundo, à elevação do sacerdote; o exercício seguinte traz o seu rebaixamento. Cristo tornou-se humano, desfez-se de sua natureza divina para assumir a mais vil forma humana (Fil. 2, p. 11-14). Assim, o missionário deverá ver-se tão inconstante, leviano e preguiçoso quanto seus catecúmenos. Se o fizer, não os achará mais tão displicentes, tão irresponsáveis.

¹¹ Havia nas missões índios que exerciam a justiça, executando castigos a mando dos padres (Gumilla, 1999, p. 34).

Essa recomendação traz uma noção diferenciada das relações miméticas estabelecidas normalmente na colonização. O grupo social vencedor busca despertar o desejo de imitação nos submetidos, diz René Girard. São eles, afinal, os “superiores”, o padrão a ser seguido (GIRARD, 1998, p. 186). Já Homi Bhabha, partindo da posição dos colonizados, considera a imitação uma forma de apropriar o dominante marcada pela ambivalência. Ela consistiria numa estratégia complexa de incorporação e rejeição simultâneas das novas normas comportamentais (BHABHA, 1998, p. 130).

O espaço das missões é um lugar onde tais intercâmbios miméticos são privilegiados. Caberia aos nativos reproduzir, de alguma forma, as orações, os gestos litúrgicos, o estilo de vestir e andar dos brancos, enfim, uma série de conteúdos e modos de fazer. No ideário dos clérigos, esse arcabouço faz parte do processo de cristianização.

Para despertar a vontade dos nativos, contudo, eles muitas vezes têm de realizar o caminho inverso, reproduzindo, de alguma forma, o estilo dos índios. Na própria *Carta de Navegar*, o autor jesuíta insere diversos conselhos apontando as vantagens dessa prática¹². A partir dessas práticas, podemos considerar as missões como um espaço privilegiado de múltiplas trocas identitárias, intensamente negociadas, onde cada grupo luta para garantir vantagens.

No caso do segundo exercício, por envolver códigos do mundo “espiritual”, ele insere-se numa lógica com as especificidades que estamos tentando apontar. Demonstrar a sua racionalidade não é tão simples, pois o mundo noético dos missionários envolve princípios mistagógicos que circulam pela órbita do incompreensível. Na reserva de sentido do religioso (RICOEUR, 1995), existem elementos que são desta forma porque gerados na obediência surgida do ato de crer.

¹² Por exemplo, no caso de algum alvoroço, quando os índios se reúnem na praça central ou nas casas, o padre não deve falar com todos ao mesmo tempo. A orientação é que chamasse o cacique à parte, pedisse para reunir os principais e, assentados, ele então abordaria o assunto. Recomenda ainda que não se deveria “alegar razões fortes e de peso para convencer aquelas gentes; busque razões caseiras, insista com elas e, seguindo o uso deles, repita-as muitas vezes” (s/d, p. 511; grifo nosso).

Dentre os paradoxos do cristianismo, está o ensino de que o maior deve ser como o menor, aquele que governa como o servo (Lc. 22, p. 26). Nesta inversão¹³ fictícia, o missionário precisa sentir-se na mesma situação “lastimosa” dos indígenas, sofrer com eles, rebaixar-se ao máximo. Todavia, a diferença não será anulada. O sacerdote mantém-se como o modelo básico, sendo sua função despertar na consciência dos aldeados a noção de não serem nada fora da graça de Deus. Essa atitude de dependência deveria, assim, espalhar-se entre os índios catequizados e fazê-los sentir a importância de aceitar o reinado da “verdadeira majestade” a quem todos servem.

Da tentativa de identificação, decorre a distinção do terceiro exercício:

...separe o precioso do vil, isto é, observe em si o que é (de) Deus e observe à parte o que é seu e da sua própria colheita, e logo se achará mais nu, pobre e desditado que os índios bárbaros. Se a nudez deles lhe horroriza, mais horror e temor lhe deve causar a sua. E Deus pois, não obstante isso, não o abandona, sofre contigo, assiste e ampara. Deve, pela lei do agradecimento ao mesmo Senhor, sofrer, tolerar, beneficiar e cultivar as almas daqueles pobres índios, que são imagens de sua Majestade... (GUMILLA, id., p. 518).

A separação torna-se necessária, porque o intuito do rebaixamento é a elevação. Entre o primeiro e o último passo, intercala-se a transformação intentada. Ela é mobilizada, em causa última, pela divindade, contudo o jesuíta estabelece a influência relativa do comportamento do sacerdote.

Tal valorização da presença humana aparece de modo discreto no texto, mas do ponto de vista teológico é um aspecto importante. Afastado de Deus o missionário transforma-se num instrumento inútil, enquanto que em comunhão íntima com Ele será capaz de “cultivar” as

¹³ Note-se que a liderança indígena, segundo Pierre Clastres, caracteriza-se justamente pelo servir, pela generosidade e pela boa capacidade oratória. Os padres não se adequam somente ao último critério, o de ter amplas relações parentais. A castidade, entretanto, os aproximaria do Pajé (1978, p. 24).

almas dos gentios. Se o sofrimento e a ingratidão abalarem o entusiasmo missionário, é preciso ter em mente a dor muito maior da divindade com o estado daqueles “índios bárbaros”.

O terceiro estágio dos exercícios, destarte, trata dessa operação mental de encontrar Deus no meio do sofrimento. Ele pretende despertar a memória para Sua companhia constante, mesmo que não sugira exatamente uma união mística. O Deus cristão é o criador e sustentador de toda a vida; é graças à misericórdia divina que Sua maviosa presença manifesta-se aos depravados naturais americanos.

Em geral, isso se dá pelas mãos do clero. Há um dever, por isso, de agradecimento a Ele (e aos padres) por essa prova de amor devotado. A exaltação da personalidade divina estimula consequentemente a *dívida* contraída com os representantes divinos na conversão.

Gumilla fala na “lei do agradecimento”. Ela leva simultaneamente o relacionamento dos humanos com Deus e do clero com os neófitos a se tornarem semelhantes. Na teoria antropológica essa “lei” recebeu o nome de *princípio da dádiva*. Marcel Mauss (1974) estudou seu funcionamento em diversas instituições, inclusive na religiosa. O ato gratuito de dar acionaria a obrigação de retribuir, estabelecendo-se uma relação de troca. Com o “presente”, a fonte doadora termina ganhando certa ascendência sobre o beneficiário e este torna-se compromissado com o recebimento da dádiva. Tal princípio, nos cultos religiosos, pode chegar à exigência de ofertas do nível dos sacrifícios (id., p. 54-62).

Os servos de Deus recebem cotidianamente o imerecido amparo. Em troca, o cuidado com suas criaturas deveria crescer a cada dia. Vemos essa evolução na progressão dos verbos elencados. Primeiro, “sofrer” com o horror e a bestialidade. Depois, “tolerar” a rudeza de suas “almas”. Em terceiro lugar, o trabalho de “beneficiar” capacitando-os a receber o Evangelho e os sacramentos. Por fim, “cultivar” a semente de modo que ela não desfaleça.

A última consideração do exercício proposto centraliza-se na noção de universalidade da divindade cristã. Por desnudos que estejam, numa situação de quase animalidade, os nativos da América não chegaram a perder a imagem desse Deus. O dogma teológico

criacionista garante, assim, o frutificar do trabalho missionário. Os religiosos precisam reconhecer aprioristicamente os reflexos da “Majestade”, enquanto os indígenas deverão conhecer-se nela. Como essa majestade não é especificada no texto, a ambiguidade ganha tons políticos.

O exercício vem complementado por dois conselhos que contribuem para o aperfeiçoamento dos praticantes. Como nos anteriores, eles retomam elementos já colocados e avançam para novos. O primeiro invoca a força de uma tradição:

Traga à memória com frequência outros missionários jesuítas que venceram (as) maiores dificuldades, que sofreram (os) maiores trabalhos e que, finalmente, com o favor de Deus, sujeitaram à Igreja santa nações muito mais agrestes. (...) Não se esqueça jamais dos muitos jesuítas insignes que desejaram e pretenderam com ânsia a ocupação de missionários em que Deus os tem posto... (GUMILLA, id., p. 518).

A orientação de trazer à memória também se apresenta repetidamente nos exercícios elaborados por Loyola (v.g. 1977, p. 223). Ainda na pena de Voltaire, a memória e a imaginação estão intimamente relacionadas, compondo com os sentidos a base dos pensamentos (2002, p. 298-303). Acreditava-se nas suas faculdades de forjar experiências, ou seja, de contribuir para a inteligência do eu, do mundo e de Deus. Ao invocá-la explicitamente, Gumilla tenta trazer seu potencial para as virtudes pessoais.

O escritor jesuíta não propõe modelos sobre-humanos, mas o seguimento exemplar dos “heróis da fé”. Àquela altura, a Companhia já possuía vários mártires, na América e em outros continentes, e personagens canonizados. O patrono das missões, inclusive, de quem Gumilla era devoto, pertence aos jesuítas: S. Francisco Xavier¹⁴. Portanto, é como fonte de inspiração e pelo poder de intercessão celeste que eles serão co-memorados.

¹⁴ Esse título só foi conferido oficialmente em 1904. O missionário lusitano foi um dos primeiros jesuítas canonizados, fato ocorrido no ano de 1622.

Nesta prática, a honra, não a humildade, da posição de missionário é enfatizada. Pressupõe-se ser uma vantagem estar ali a serviço do Reino. A dura vida entre os povos “selvagens” seria um objeto desejado por muitos, raciocínio que desperta a auto-estima e convida a valorizar extremamente a oportunidade.

Acima de tudo, como elemento áureo deste “santo orgulho”, a escolha de Deus para a tarefa. A obediência aos superiores, às ordens metropolitanas, à destinação dada pelas autoridades civis e religiosas é, em certo sentido, sacralizada. Estes fatores foram utilizados pela própria providência para realizar a razão da vocação sacerdotal.

Na tradição cristã, as virtudes cardeais seriam três: a fé, o amor e esperança. É com a última que deve-se concluir a meditação:

Não se apóie, nem fixe sua consideração nos trabalhos ocorrentes, mas no fruto atual que recolhe e no que espera recolher. (...) Tenha por mui certo que todas aquelas almas que vai enviando à glória para diante, lhe ajudam grandemente, clamando sem cessar a Deus por seu missionário e pela gente de sua nação, para que Sua Majestade a defenda, até levá-los à bem-aventurança eterna (GUMILLA, id., p. 518-19).

O “lucro” pessoal do clérigo, finalmente, é colocado. As “almas” que ele ajudou a salvar, todo o esforço feito para sacramentar e doutrinar, contribuirão para seu bom destino celestial. Elas estariam louvando a Deus por lhe terem enviado um sacerdote tão amoroso e dedicado.

Como era de se esperar, o trabalho das Ordens no continente torna-se sacralizado. Não fora para isso que Deus guiara os cristãos para a América? Os missionários deveriam estar no centro do projeto colonizador metropolitano, pois é através deles que o grande propósito do Criador do universo seria completado.

Isso não traz benesses somente para o Novo Mundo, mas para todo o Império. O “lucro” vai muito além do nível pessoal. Na sua concepção, tanto os espanhóis quanto as nações indígenas

receberiam a retribuição da pia obra executada através do padroado. Nesse caso, teríamos um raciocínio circular: quanto mais salvação, mais intercessões e mais bênçãos para os povos, contribuindo estes para o incremento daquelas. O mecanismo circular vale também para a proteção de “Sua Majestade”.

Sendo essa ação missionária tão vantajosa, ela não se manifesta, todavia, de forma clara à visão. A contraposição no texto citado entre os “trabalhos ocorrentes” e seus resultados, consola os ministros do Evangelho diante das árduas tarefas da catequese. Por outro lado, exorta-os a não esperar tanto, a não desejar ver nos índios cristãos plenos. Assim, a esperança amplia-se somente no futuro reino eterno.

Volta-se ao tema da falta de “frutos”. O investimento com as missões vale a pena, mesmo se seu resultado não seja tão fácil de enxergar. A *patrialização* pode ser imperfeita, porém o trabalho nas reduções possui dimensões muito maiores. O mais importante seria o cumprimento das obrigações com Deus, a imitação do sofrimento de Cristo e, por fim, a colheita das bênçãos futuras na pátria celestial.

É bem provável que o padre João Daniel não tenha conhecido pessoalmente padre Gumilla, apesar de terem trabalhado concomitantemente. O jovem jesuíta lusitano, com dezenove anos, deixou o Reino no mesmo ano em que o *Orenoco Ilustrado* estava sendo editado (LEITE, 1938-49-VIII, p. 190). Pelas referências feitas ao experiente inaciano espanhol no *Tesouro descoberto no rio Amazonas* (Daniel, 1976), ele era um admirador do correligionário jesuíta. Talvez, além dos “exercícios” obrigatórios aos membros da Companhia, tenha praticado também aquele elaborado por Gumilla. Difícil saber. A escrita de João Daniel é bem mais pragmática, pouco abordando temas de teor espiritual.

Em parte, isto deve-se à situação em que a obra foi redigida. O utilitarismo, de princípio passou a ser regra com as reformas pombalinas e, como foi visto no capítulo anterior, o eixo semântico das práticas foi sendo transferido para o Estado.

Padre Daniel discordava das leis implementadas por Mendonça Furtado. Acabou por ser preso e extraditado. Ficou aprisionado até sua morte, ocorrida em 1776 na Fortaleza de São Julião. O livro

redigido durante este período¹⁵ constitui-se numa resposta indireta às acusações contra a Companhia, trazendo ainda um projeto de exploração da Amazônia contraposto àquele articulado pela Coroa.

A ênfase da obra está no desenvolvimento econômico da região. O “tesouro” não prescinde da “alma” dos nativos, mas é encontrado propriamente nos recursos naturais. O texto é claro: “São as riquezas do Rio Amazonas e o tesouro de que falo, a grande fertilidade das suas terras, as preciosas especiarias de suas matas e as copiosas colheitas dos seus frutos” (1976-II, p. 97).

Os missionários, na ótica do autor, seriam intermediários nesse processo de exploração, cuidando da população aborígine, “amansando-a”, “pacificando-a”, “domesticando-a”, enfim, produzindo a “vassalagem útil”. A vinda de mais padres, neste sentido, estimularia a colonização daqueles “desertos” (id., p. 51). Sem a catequese, continuariam a serem perdidos “os estimados cacaus (sic), cravos, relvas, preciosos bálsamos, prata, ouro, diamantes e todas as mais riquezas de que abunda o Amazonas” (1976-I, p. 202).

Talvez se ache estranho esta ênfase econômica na pena de um jesuíta. Na época, isso não era tão incomum, bastando lembrar a obra de Antonil (1976). A esfera econômica não estava ainda separada de outras na ordem social, como ocorreria depois com a doutrina liberal (cf. Polanyi, 2000). Além disso, este aspecto é importantíssimo na vida das missões, imbricado na vida espiritual que terminamos de estudar. O lado “empresarial” das instituições religiosas, como chama Bourdieu (1996, p. 183), costuma ser disfarçado, mas não pode ser negado.

Um convite explícito ou um sermão sobre a importância de ser missionário inexistente no *Tesouro descoberto*. Contudo, encontramos no texto uma série de conselhos aos padres advindos. Eles revelam mais um pouco da vida nas aldeias, o modo de se portar do clero, de relacionar-se com os indígenas, ressaltando que a memória do

¹⁵ Padre Serafim Leite heroiciza a redação dessa obra, escrita nas condições inóspitas da prisão (1938-49-IV, p. 326). Acreditamos na hipótese de que Daniel tenha redigido parte do *Tesouro descoberto* antes da expulsão, complementando e reescrevendo trechos em Portugal (Quadros, 2000, p. 928).

padre João Daniel foi sendo reelaborada com as perseguições e o combate ao pombalismo. O livro, por conseguinte, incorpora no “como era” o “como deveria ser”, ou, nos termos de Ricouer (1999), a descrição à prescrição.

“É necessária uma especial indústria para viver com os índios” (1976-I, p. 222). Os missionários precisam ter clareza das diferenças, pois os povos americanos possuem suas peculiaridades. No *Novo Mundo* as coisas são distintas das do Antigo. Padre Daniel preocupa-se em tratar com detalhe dos animais, plantas, pragas, venenos, etc. de forma a facilitar a arte da sobrevivência. Nas aldeias, ela dependeria substancialmente do trato com os naturais da terra.

O modo correto de agir com eles é assemelhando-se a um “mestre de meninos”. O caráter infantil dos indígenas – que perdurou tanto tempo na legislação brasileira¹⁶ – funciona como metáfora mestra para as práticas pedagógico-catequéticas. Daí os métodos dolorosos de ensino recomendados pelo jesuíta: “É mais útil o rigor do que a brandura, por obrar mais neles o medo que o respeito, o pau que a retórica, o castigo que o disfarce” (id., p. *ibid.*). Tais castigos eram comuns no cotidiano das missões, servindo tanto de punição quanto de reforço à aprendizagem da catequese. Daniel diz que “a melhor persuasão para chegarem à doutrina é a palmatória nos menores e a prática mais eficaz para irem à missa os adultos é o castigo...” (id., p. *ibid.*).

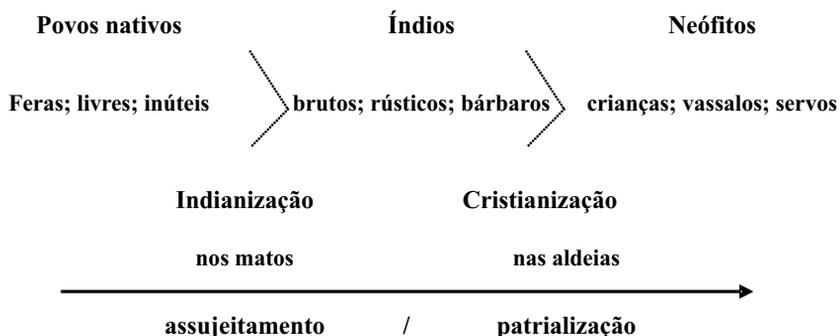
As aldeias são um ambiente coercitivo. O nativo “solto” não é um bom índio. Conforme o autor, aliás, nos matos eles “vivem como feras”. É mister os religiosos irem buscá-los para colocá-los “nas leis evangélicas” e “nas regras da polícia”, tópicos interconectados (1976-II, p. 41). Os trâmites dos “descimentos” estão descritos de forma relativamente simples: busca-se um primeiro contato com um índio da tribo ou um branco “comerciante”; presentes são enviados ao “principal” do grupo; se este aceitar o convite, vem encontrar-se com o padre e é recebido com honras; acertados os detalhes, a época

¹⁶ Essa imagem de eternas crianças só foi rompida com a Constituição Brasileira de 1988.

da migração é decidida e inicia-se o plantio das roças para alimentar os recém-chegados nos meses iniciais (id., p. 42).

As razões dadas para este acordo devem ser bastante concretas, instrui o padre Daniel. Os nativos são pouco racionais para compreenderem de imediato as vantagens “espirituais” que podem conseguir. Por isso, são prometidas ao grupo aldeado ferramentas de ferro, proteção contra as investidas dos brancos, amparo nas guerras com as tribos inimigas e outros “motivos temporais” para compensar o abandono da liberdade desfrutada em suas terras (id., p. *ibid.*). Noutra parte da obra, ele acrescenta como motivações temporais a posse de roupa, comida e “aguardentes para se regalarem...” (1976-II, p. 255).

Podemos encontrar nesta abordagem a *performance* da cristianização. Ela ocorre em três fases de transformação identitária, num *crescendum* de assujeitamento, patrialização e utilização da força de trabalho. O processo é sintetizado pelo esquema abaixo:



O primeiro passo da *redução*, denominado indianização, consiste na unificação das diferenças, dos diversos povos e culturas, sob o signifiante genérico índio (cf. RIBEIRO, 1996). Imagens pré-concebidas (ou pré-conceitos) são acionadas neste ato interpretativo que condiciona a representância e seus sentidos (RICOEUR, 1997). Traços são escolhidos para caracterizá-los, atribuir-lhes uma “natureza” mais ou menos fixa. A ativa participação da memória

induz o outro ao formato, usando uma expressão do próprio Daniel (1976-I, p. 258), de uma “reliquia”.

Dela a *máquina missionária* antecipa um procedimento, um modo de fazer. O conceito de índio produzido insere no pré-conceito a vontade de modificação. Seu aspecto “brutal” necessita ser lapidado, polido culturalmente, visando a nova função a ser assumida no projeto colonizador. Na visão de padre Daniel, podíamos até dizer que os naturais estariam sendo humanizados¹⁷.

O grande impulso na potencialidade da “alma” indígena dá-se com a cristianização. Este termo complexo envolve desde a administração dos sacramentos à experiência devocional, passando pela reprodução de doutrinas e pela frequência a rituais. Seria, então, algo englobante como um estilo de vida construído a partir da transformação dos alvos do querer.

De forma geral, uma existência cristã plena não seria viável para os povos nativos. Eles nunca deixam de agir como crianças. Nas aldeias, inclusive, o missionário chama-os de “filhos”, enquanto eles dirigem-se a ele como “pai” (1976-II, p. 46). A obrigação deste bom “pai” é “igualmente repartir-lhes o pão e o pau, porque se falta qualquer destes requisitos, todo o trabalho sai baldado...” (id., p. 47).

Os “filhos” servem aos padres que, por sua vez, servem ao Reino. Os religiosos representam o Rei, celeste e terreno, diante dos índios. Aldeados, eles passariam a ser vassallos. Temos, neste ponto, um aspecto de delicada compreensão: “os índios das missões (...) são tão livres vassallos de Sua Majestade como os mesmos brancos...” (id., p. 262). Essa ideia de vassallo livre não se chocaria com a liberdade que os nativos possuíam nas selvas e perderam? A cristianização levaria à libertação ou à servidão?

A primeira questão foi abordada no capítulo anterior. A autonomia da vida selvagem não é a liberdade desejada e defendida pelos missionários. Nos “matos” eles vivem escravizados pelas paixões, pela concupiscência e pelo demônio (1976-I,

¹⁷ Ressaltamos que na obra os indígenas são considerados humanos e racionais (v.g.1976-II, p. 255). Tais aspectos, porém, estariam pouquíssimo desenvolvidos na vida selvagem.

p. 209;212;226;238). Seria, por conseguinte, uma liberdade enganosa. Já na vida ordenada das missões, eles *aprenderiam* a ser realmente livres.

A palavra utilizada para os dois estádios é a mesma, mas seus significados são diferentes. No primeiro uso, a ideia de liberdade traz um sentido negativo, e no segundo, um positivo. Certa contradição no processo de cristianização, entretanto, não provém exatamente desses usos distintos; é exterior. Os “brancos” costumam pensar, acusa João Daniel, que as aldeias possuem índios para servirem aos seus próprios propósitos. Quando precisam de trabalhadores, cativos ou não, é para lá que se dirigem, exigindo dos religiosos uma cota de índios descidos (id., p. 42).

Este comportamento recorrente seria o maior obstáculo para o crescimento dos aldeamentos da América Portuguesa. Nesses espaços, cristianizar é praticamente o mesmo que preparar os índios para serem servos da elite branca: “sendo a dignidade (de) cristão a que os devia proteger e privilegiar para serem isentos das vexações, no estado lusitano do Amazonas é pelo contrário” (id., p. 41).

O sacerdote jesuíta defende, então, a “liberdade” dos naturais, em particular, os que estão reduzidos nas aldeias. Eles são extremamente úteis ao crescimento do Reino. O modelo ideal para ele estaria no, suposto, isolamento dos *pueblos* espanhóis, já que “não entram lá brancos europeus que obriguem e perturbem os índios católicos...” (id., p. *ibid.*).

A utilidade das missões está na vassalagem patrializadora. Os missionários são identificados com os “conquistadores” e, para o autor jesuíta, eles seriam “os melhores” (1976: I, p. 276). O modo de atingir esse objetivo, todavia, é transversal. Defende-se, como vimos, o isolamento espacial para que os indígenas sejam partícipes do Reino. Esta proposta de *atopia* representa, curiosamente, a própria situação missionária.

Tal aspecto é comum a outros autores, mas no *Tesouro descoberto* ele manifesta-se bastante nítido. As fontes já estudadas neste capítulo foram redigidas por *sacerdotes*. Como esse título indica, eles são pessoas especiais, próximas do sagrado – em latim, *sacer* – que recebem via ordenação algo do carisma divino. Ora, essa

dimensão sagrada, no pensamento teológico da época, está além da história, fora do tempo e do espaço. Deus seria um “transcendente eterno”¹⁸. Os ordenados, portanto, incorporariam tal postura transcendental inventando um *terceiro lugar*, ou melhor, um não-lugar.

Ao emitir juízos de valor sobre a sociedade colonial, padre Daniel protesta contra o comportamento do que ele chama de “brancos”. As demandas desse grupo, como vimos, seriam o maior estorvo da catequese. Por outro lado, é óbvio que o jesuíta não pertence ao grupo dos indígenas, apesar de, pretensamente, os defender. Os missionários, afirma, não procuram os nativos “para os fazer escravos, mas para os tratar como filhos; não para interesses próprios como os *brancos*, mas só para o bem deles” (1976-II, p. 44) (grifo nosso). O gesto altruísta de deixar a Europa, e de tentar sair de si, não modifica seu status de colonizador. Entretanto, ele é negado na ordem do discurso quando o padre fala a partir da missão. O isolamento do mundo, característico da vida regular, surge subrepticiamente no funcionamento da *máquina missionária*.

Como as populações nativas receberam este “bem”? A realização dos “descimentos” significa a aceitação da dádiva? É interessante pensar essas questões relacionando-as com a divulgada “inconstância” e “ingratidão” dos índios americanos (Gumilla, 1999, p. 24/Caulin, 1992, p. 480/Daniel, 1976-I, p. 220). Era difícil para os padres compreender os motivos de tantas rebeliões, constantes fugas e recorrente indiferença perante seus esforços evangelizadores. Os missionários presenteavam os catecúmenos, os vestiam, ensinavam, “acariciavam” como a filhos. Serviam ainda de

“médico para os curar nas suas enfermidades; medianeiro para os compor nas suas controvérsias; benfeitor para lhes repartir o que pedem; enfermeiro para os servir doentes; e finalmente deve ser tudo para todos...” (Daniel, 1976-I, p. 257).

¹⁸ Conforme definição da teologia tomista, base dos catecismos escritos para a região (cf. HERES, 2000).

Após tanto trabalho, ele pode simplesmente acordar pela manhã e encontrar a aldeia vazia (id., p. 45).

Essa resistência cotidiana indica um modo de subjetivação específico entre as diversas culturas existentes na região amazônico-caribenha. Ao contrário da imagem montada pelos colonialistas, os povos nativos possuem vontade própria e terem aceitado reunir-se numa aldeia não significa abandonar sua liberdade. Esta, porém, terá de ser cada vez mais negociada, gestada no confronto. Exemplifiquemos tais *táticas* através das práticas religiosas.

Encontramos na literatura missionária um esforço dos padres para identificar os ritos e crenças indígenas. Há uma tentativa sempre renovada de classificá-las, descrevê-las, sistematizá-las, mesmo quando são desfiguradas enquanto religião. Esse é o caso da aplicação do conceito de *ateísmo* aplicado diversas vezes aos povos americanos (BERNARD, C. e GRUZINSKI, S, 1992, p. 127ss). João Daniel diz que a “lei” dos índios no Amazonas “é a de Epicuro e dos ateus, que só reconhecem e adoram os seus apetites” (id., p. 236). Essa referência ao filósofo grego remete à falta de transcendência, o apego ao imediato, aos prazeres corporais. Assim, não haveria propriamente uma religião, já que entre os índios inexistiriam os deuses.

Tal “ateísmo” também é deduzido da comparação entre os próprios povos americanos. Os Astecas possuíam claramente ídolos, os adoravam, realizavam sacrifícios. Nos povos da Amazônia é diferente. Em seu vasto “sertão”, afirma o jesuíta, “não consta que alguma das suas diferentes nações adorasse algum ídolo” (id., p. 237). O conceito de idolatria, por conseguinte, tão importante na interpretação das religiões não cristãs¹⁹, não poderia ser aplicado aos silvícolas americanos.

Pelo menos, a princípio. Padre Daniel demonstra-se confuso, consciente de que seu instrumental teológico pouco contribui para o entendimento da experiência missionária naquelas terras. Opta,

¹⁹ Os ídolos seriam falsos deuses, geralmente representados por imagens, a quem é rendido culto. Sendo enganosas, tais imagens seriam utilizadas pelos poderes demoníacos para afastar os povos do verdadeiro Deus (Bernard, C. e Gruzinski, S, id., p. 34;45:194).

então, por narrar alguns casos. O primeiro, vivido por ele, trata de “algumas adorações” que muitos povos prestam ao sol e à lua. Ao assistir às festas feitas pelos índios, diz: “cheguei a desconfiar de que estavam idolatrando”. A reticência em rotular esses rituais como idolatria assinala uma certa sensibilidade com a diferença. Padre Daniel reconhece que não sabe, que os conceitos trazidos da Europa estão fora de lugar.

O segundo caso aborda o culto aos antepassados. Sua descrição aproxima-se mais dos modelos pré-concebidos. Um amigo missionário descobrira no rio Tapajós uma “casa no meio dos matos” mantida em rigoroso segredo pelos seus neófitos. Dentro dela ele encontrara “sete corpos mirrados dos seus avoengos e umas cinco pedras que também adoravam”. A existência de imagens e objetos coadunou-se com a utilidade mágica dos ritos, pois uma delas servia para abençoar os casamentos, outra para o bom sucesso nos partos. Portanto, tais “ídolos” foram logo destruídos e lançados ao rio.

João Daniel modifica sua opinião diante desse caso. Os dados e o modelo parecem se encaixar. Deixando de lado as dúvidas, ele escreve então, com todas as letras, “que o gentilismo da América era ídólatra como o do mais do mundo”. O *disfarce* que impediu muitos autores de enxergar a idolatria provém da natureza bruta dos índios. O conceito fora construído a partir de nações muito mais polidas e cultas que os “Tapuias”. Estes, por serem tão selvagens, idolatravam “mais brutalmente e com as poucas ou nenhuma cerimônias que permitem a sua inata rusticidade e barbaridade...” (id., p. 238).

A possibilidade atingida de classificar, rotular, conformar a aparência a uma essência traz importantes consequências. O missionário, agora, tem mais clareza sobre o que deve extirpar para tornar aquela vinha uma seara de Cristo. O que extirpar ou quem. Porque se incorporar ao Reino cristão é a meta maior, o grande inimigo da fé também está presente.

A frase citada acima termina com a dedução de que “todos caminham para o inferno e(ngana)dos pelo demônio por meio daquelas insensíveis estátuas, que são o imã da sua eterna perdição” (id., p. *ibid.*). Os corpos mumificados e as pedras foram transformados em estátuas! A rede teórica aceita pelo religioso está lançada encobrindo os dados. A

confirmação idolátrica incumbe a Satanás, “pai da mentira”, a ação de desviar as criaturas divinas de sua verdadeira imagem. E na Amazônia as manifestações diabólicas são claramente conhecidas nas histórias de *Iunepari* e *Curupira*, “demônios” temidos e cultuados entre os aborígenes (id., p. 239-240).

A conservação da nomenclatura indígena chama a atenção para o trabalho de tradução inerente à catequese. O religioso transpõe para seu acervo categorial a realidade americana tornando-a pensável. Consegue assim inserir as *divindades* dos nativos em seu sistema, obviamente de forma subalterna e negativizada. Por isso, não se deve romantizar as operações tradutórias, elas são congenitamente parciais, deficitárias, discriminatórias. Na prática, não apagam o *status* das populações aldeadas, ou seja, a tradução teológica realizada, ao invés de equiparar, de buscar “sinônimos”, resulta numa relação dominadora.

A parcialidade apontada – relacionada à criação da dívida patrilizadora estudada no capítulo anterior – não evita que João Daniel atinja uma certeza. A idolatria remete à atuação demoníaca, ou vice-versa. Da “lei” dos índios descrita, o missionário “infere”, conforme o verbo que usa, a existência de pactos com o diabo. O inimigo de Deus transita entre os selvagens, comunica-se com eles, “de cuja comunicação nasce o não acreditarem aos seus missionários quando lhes propõe os mistérios da fé e as obrigações de católicos, porque o demônio lhes ensina o contrário” (id., p. 240).

Curioso que a existência de tais pactos e de lugares onde o diabo ministra seus ensinamentos colocaria os indígenas sob a alçada da instituição inquisitorial. O Tribunal do Santo Ofício, todavia, mesmo na visitação feita à Capitania do Pará (1763-1769), fora condescendente com a “credulidade” daquelas pessoas simples e desconsiderou suas supostas relações diabólicas (Santo Ofício, 1978).

A certeza conseguida foi provisória. Permanece no texto do padre João Daniel a instabilidade teórica engendrando novos tateamentos. A *corrente* conceitual já passou pelo ateísmo, pelo epicurismo, pela idolatria e pela “sabatização” das crenças dos nativos, margeado o curso por sua “natureza brutal”. Óbvio que

a verdadeira rusticidade reside no instrumental hermenêutico missionário, dando voltas sem atingir qualquer ponto exato:



A *curvatura interpretativa* circula o alvo. Ela forma “ganchos” para puxar a situação vivida nas aldeias às teorias teológicas europeias, porém eles são insuficientes. Ou seja, são “fracos” no suporte da estranha realidade amazônica. Essa fraqueza manifesta-se no texto do autor jesuíta, que *confessa* a perenidade da dúvida. No capítulo posterior, ele já inclui a palavra “religião” (!) no título²⁰.

Este capítulo da obra trata especificamente dos índios aldeados. A inclusão do conceito de religião em referência ao grupo estaria, por conseguinte, justificada por eles estarem relativamente cristianizados. Cristianização bem superficial, ressalta padre Daniel, que se refere à “fé morta” dos índios (id., p. 241). O catecismo podia estar bem decorado, as respostas certas, contudo, não convenciam ninguém. “Perguntando se há Deus, se há inferno, paraíso, etc. respondem que sim, mas é um sim tão frívolo e tão frio que parecem o dizem violentos”. A atitude contrariada dos nativos parece irritá-lo, afinal era a tais temas que ele consagrara sua vida.

²⁰ O décimo capítulo da segunda parte do *Tesouro descoberto* intitula-se “Da lei dos índios do Rio Amazonas”, o décimo-primeiro “Continua-se a mesma matéria de sua Religião”.

Pior ainda era a usual resposta: “Aipô”. O convite para adentrar na maviosa vida celestial era feito, os castigos infernais apresentados, a salvação oferecida através da Igreja, e os índios lhe respondiam: “Talvez, pode ser” (id., p. *ibid.*). A dúvida se os nativos possuem alguma religião valeria, portanto, também para os catequizados. Essa *religião do aipô*, do talvez, neutraliza os fundamentos da fé. Daí a necessidade dos exercícios espirituais para que os missionários pudessem enfrentar essa desafiadora *inconstância* da alma indígena.

3.2 O jardim das novas almas

A teoria da inconstância dos índios indica seu inverso: a insistente conservação de suas tradições e costumes. Ela é a contraparte, após três séculos de colonização, da inicial impressão de uma fácil conversão²¹. Muitas das metáforas colocadas pelos missionários retomam a ideia – “vinha”, “campo”, “seara” – quando os autores pretendem demonstrar a possibilidade do “cultivo”. Contudo, vimos que os percalços da tarefa eram enormes. Até nos escritos feitos para o despertar evangelizador, a representação da rusticidade e brutalidade dos silvícolas predominava, como vimos. A esperança existia apenas entrevista além da montanha de dificuldades.

O ponto de partida da política indigenista era a equiparação dos indígenas à matéria-bruta. Daí para frente, leigos e clérigos divergirão, em particular, no século XVIII. Os problemas eram: até que ponto tal “matéria” poderia ser moldada? Que forma dar a ela? Os missionários abordados não acreditavam numa transformação plena. Já as novas leis advindas dos governos metropolitanos pressupunham um grande poder de adequação²². Todavia, quanto

²¹ Dentre outros, podemos citar o segundo parágrafo da Bula *Inter Cetera*, de 1495: “... os mesmos povos que habitam nas sobreditas ilhas e terras, creem que existe no céu um Deus criador e parecem bastante aptos para abraçar a Fé Católica e se ensinar nos bons costumes...” (In: RIBEIRO, D. e MOREIRA NETO, C., 1992, p. 67).

²² Os missionários em atuação reconheciam a fraqueza da instituição eclesiástica, enquanto as autoridades da corte conservam a auto-imagem estatal elevada.

ao segundo quesito, a diferenciação nos parece ser menor. Os projetos de cristianização e de civilização possuíam uma ampla área de intercessão²³. É nos meios para efetivá-los – as reformas administrativas estudadas no capítulo anterior – que as distinções apareceriam mais nitidamente, atingindo níveis conflitivos no caso da Companhia de Jesus.

Existem obviamente visões intermediárias. Uma época de mudanças drásticas as favorece, especialmente naqueles que não pertencem às *instituições de referência*, a saber, a Igreja e o Estado. Sua análise nos interessa, pois elas se articulam com os projetos oficialmente implementados. As concepções expostas por Felipe Salvador Gilij, e sua própria trajetória pessoal, são sintomáticas desse período.

Ele foi um missionário jesuíta que trabalhou nas missões do Orenoco de 1749 até a expulsão da Companhia. Depois que sua Ordem religiosa foi extinta, Gilij permaneceu vivendo na Itália, onde contribuiu no debate sobre a natureza da América (GERBI, 1996, p. 177) com seu *Ensayo de Historia Americana*, obra publicada em 1780. A grande experiência *in loco* confere uma autoridade especial à sua argumentação, elaborada “à luz justa e sincera da Razão” (GILIJ, 1992, p. XLIV).

Ele adere, portanto, a certas posturas racionalistas da época, bem como ao sentimento de ruptura com o passado. Já no prólogo, critica os escritores anteriores, afirmando que dos diversos livros editados pelos espanhóis pouca coisa seria aproveitável. Tais autores teriam transformado a América num “espaço de maravilhas” (id., p. *ibid.*). Por outro lado, os pensadores “modernos” exageram com seus lisonjeio as virtudes dos selvagens. Ambos mais imaginariam o continente do que o conheceriam (id., p. XLIII).

O ex-jesuíta busca percorrer uma via intermédia. A mediação racional da experiência afirmada corresponde à busca do “equilíbrio” entre as posições existentes. Pode-se exemplificar com a ideia de que a América seria simultaneamente selvagem e civilizada. A selvagem estaria representada pelos “americanos”,

²³ Não aceitamos a afirmação feita por Luís Filipe Alencastro (2002, p. 1332) de que o projeto civilizador pombalino renegou a evangelização dos índios.

ou seja, os naturais dispersos pelas florestas. Já a civilizada seria manifesta através dos índios reduzidos e pelos espanhóis que lá habitavam (id., p. XLVI).

Note-se que ao igualar a população branca aos índios catequizados, Gilij acaba ressaltando o papel utilitário dos *pueblos*. As missões realmente estariam contribuindo para a expansão da civilização cristã e os nativos estariam sendo capacitados para vivenciarem-na adequadamente. Com essas ideias, ele também está rebatendo a crítica dos autores que classifica sob o título de “simpatizantes do ateísmo” (id., p. XVIII).

Parece-nos que Gilij continuou apegado ao ideário jesuítico. Contrariando a tendência jurisdicional do período, ele defende, por exemplo, a importância de os missionários possuírem o poder temporal. É por esta via que os povos nativos poderiam ser incorporados ao domínio régio (id., p. 41). Na sua obra, por conseguinte, as *reduções* permaneceriam como a ponta-de-lança do império. Mas Gilij não quer somente repetir ideias antigas. Como ele mesmo afirma, a análise feita reavalia a experiência missionária com uma nova ótica, o que pode ser visto no segundo tomo da obra, quando caracteriza os “americanos”.

A descrição segue um jogo de afirmativas e negativas. Os traços divulgados pelos religiosos acerca da natureza indígena vão sendo seguidamente reconsiderados. Os índios seriam ingratos? Nem sempre. Às vezes, eles podiam igualmente fazer gestos de gratidão (1992-II, p. 82). São glutões, entregues aos apetites? Nem todos (id., p. 84). Eles não são mais cruéis que os outros humanos, nem sua natureza mais difícil que a do povo rude da Europa. Aí está uma comparação que surge também nos autores estudados anteriormente: “os índios são universalmente o que são os camponeses entre nós” (id., p. *ibid.*).

As missões pelo interior europeu, intensas no século XVII e na primeira metade do XVIII, haviam já caracterizado os camponeses como “selvagens” (Chatellier, 1995, p. 77-108)²⁴. O

²⁴ Lembramos que, conforme os estudos desse autor, as missões na Europa e o controle territorial pelo rei também estariam relacionados (id., p. 34;100).

Concílio de Trento trouxe a difusão dos catecismos, relacionando a vida cristã com o saber doutrinário. Esta ênfase na “doutrina” – um dos nomes para as missões, *pueblos*, reduções ou aldeias – pressupõe a separação entre clero e leigo, padre e povo, sábios e ignorantes (CHATELLIER, id., p. 227). Aproximando os nativos da América ao povo “rústico” da Europa, Gilij executou, portanto, uma dupla operação intelectual: estabeleceu os índios como humanos plenos e normais; conservou o *status* de carentes subalternos, como os camponeses pobres.

E qual seria a principal carência dos aborígenes americanos? Aquilo que a Igreja e o Estado ofereciam: a educação. Gilij reforça, assim, o sistema pedagógico-catequético praticado. São os indígenas supersticiosos? Sim, o são, porém isso é resultado da “ignorância” em que vivem (id., p. 90). A preguiça seria um vício geral dos nativos, mas é possível rompê-la com paciência, gravidade e firmeza nas ordens dadas (id., p. 101). Em resumo, a redução das populações nativas é possível; eles poderiam ser corrigidos e viver de forma policiada (id., p. 124). Na obra, só um aspecto do caráter indígena fica sem solução: a luxúria. Mas Gilij invoca uma explicação “científica” para esse problema: seria efeito do clima (id., p. 88).

No livro do ex-jesuíta, o *horizonte de expectativas* quanto à ação teo-política dos missionários é ampliado. Consequentemente, a experiência das reduções acaba sendo reinterpretada e reavaliada. Os índios descritos permanecem sendo rústicos, mas os resultados positivos do trabalho catequético adequam-se relativamente bem às exigências do governo ilustrado. Se nem sempre eram visualizados tais efeitos, isso é decorrente do que não se pode mudar, o clima doentio do Orenoco²⁵.

A maioria dos leitores do livro nunca poderiam verificar as informações dadas. Para reforçá-las, Salvador Gilij inseriu ilustrações em sua obra²⁶. Podemos perceber nelas a nova imagem intentada.

²⁵ Invertendo a edenização dos primórdios da colonização, Salvador Gilij reclama dos “ares” e do clima da Orenoquia, causadores de muitas doenças. Na região, poucos índios atingiriam os cinquenta anos, vivendo melhor só os que habitam nas zonas frias dos montes (1992-II, p. 19-20).

²⁶ São atribuídas ao ilustrador Liberio Guerrini.

De modo a percebermos melhor a transformação figurativa, vejamos primeiramente uma gravura do ritual antropofágico, de 1684, editada na Inglaterra:



Fig.1 (RALEIGH, 1986, p. 137)

Os índios parecem alegres com o festim. Comem vorazmente, até os ossos, avançando sobre os membros humanos assados. Destacado, um personagem olha para trás mostrando um osso, como se estivesse a convidar outros participantes para o repasto. No canto esquerdo, uma mãe alimenta a criança que participa do rito. As orelhas de cão ou demoníacas conferem um aspecto satânico à imagem. Eles se confraternizam perante o saboroso cardápio, enquanto, ao fundo, um novo fornecimento de carne está a caminho.

Na obra de Gilij a mudança é completa:

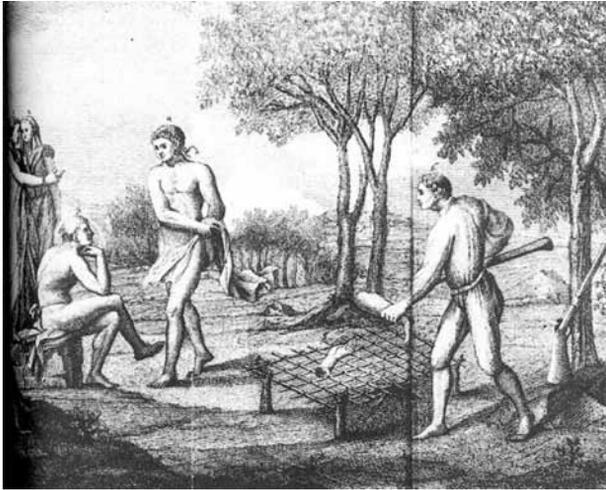


Fig.2 (RALEIGH, id., p. 109)

Não fossem os pedaços claramente humanos sendo assados, a gravura poderia ser a representação de um piquenique na Europa. Os índios, como em outras gravuras do livro, apresentam-se vestidos, destacando-se o conjunto calça-camisa do “cozinheiro” e os longos vestidos das mulheres. A estranheza do ritual é neutralizada ainda pela incomum ausência da flora americana. Nenhum elemento fornece indicações do lugar onde ocorre a refeição.

Aliás, esta nem parece ocorrer. Ao contrário da gravura anterior, os personagens estão dispersos, distraídos, com as bocas fechadas. O “cozinheiro” oferece uma perna, mas ninguém lhe presta atenção. O índio que está sentado assemelha-se a um filósofo refletindo. O ar helênico da figura é ainda reforçado pelo ramo de oliveira na orelha de dois homens. Estaria sendo sugerida a ideia de que os índios seriam parecidos aos povos da antiguidade?

A civilidade do ato dos selvagens é impressionante. Tratar-se-iam de índios já reduzidos? É possível, pois assim eles estariam próximos da descrição feita por Gilij. Talvez por isso a atitude de rejeição ilustrada. O homem que aponta para o repasto caminha afastando-se dele... Vitória da civilização? Não exatamente; uma direção de mudança.

Até que ponto ela seria possível? A questão volta avaliada pela história natural. De modo geral, a ciência patrocinada pelo Estado ilustrado pode ser vista como um instrumento da política. Dentro dessa ótica podem ser colocadas as informações dadas por Alexandre Rodrigues Ferreira. Sua “Viagem filosófica” foi guiada pelos interesses da colonização lusitana (RAMINELLI, 1996). Ele percorreu o rio Amazonas avaliando as consequências do “Diretório”, buscando novas formas de exploração, sugerindo reformas administrativas necessárias para o aproveitamento da região, além de investigar a fauna e a flora locais.

Ao abordar os índios no texto da *Memória zoológica e botânica*, o cientista parece, a princípio, querer fugir do debate sobre a natureza da América e dos americanos. Ele evita tomar posição, afirmando que os leitores “não haviam de crer” em sua palavra (1972, p. 87). Por que tal cautela? Sua opinião seria chocante para eles ou contrariaria a postura defendida pelos órgãos metropolitanos? Poderíamos supor que Ferreira partira com ideias positivas, próximas às da política pombalina, mas depois elas foram rejeitadas?

O que podemos saber é que ele evita detratar os povos aborígenes e para fazê-lo utiliza da pena dos outros. Por exemplo, ele escolhe uma citação de Chanvalon, um cientista francês, quando quer tratar das “faculdades intelectuais” dos nativos:

A sua razão não é mais iluminada, nem mais previdente que o instinto dos animais. A razão dos homens do campo, os mais grosseiros, e o dos negros nas partes da África mais afastadas do comércio, algumas vezes deixa entrever uma inteligência, ainda que embrionária, capaz de desenvolver-se. Porém o dos caraíbas nem isso é capaz de mostrar (apud id., p. *ibid*).

Essa citação prossegue colocando a quase inumanidade dos indígenas. O cientista baiano dá a impressão de concordar com tais assertivas, porém ele apressa-se em atenuá-las, arriscando algumas explicações justificadoras. Conclui que

as reflexões acima taxando os americanos de estúpidos e indolentes, menos gentes que nós, (...) (são) uma análise ao pé da letra. Por outra perspectiva, é de se reconhecer que estão em outro estado de sociedade, em outra ordem das coisas, em outro país e com diferentes necessidades. (...) Como seus requisitos naturais são poucos, também seus esforços espirituais e corporais estão na mesma proporção (id., p. 89).

Os índios são tidos por textos a serem decifrados. Mas, para a tarefa ser realizada a contento, a interpretação não pode ser “ao pé da letra”. A significação estaria além do visível, portanto. A impressão de animalidade seria correta, contudo, Ferreira não desacredita na potencialidade daqueles povos.

Ao explorar este aspecto, ele adentra na constatação da diferença. O cientista não lança mão de uma teoria evolucionista ou arrisca uma visão teleológica; ele correlaciona a vida social com a cultural. Elaborou até uma fórmula, que estava implícita em Gilij, estabelecendo a proporção: necessidade determina cultura. Destarte, para modificar o segundo termo, precisa-se transformar o primeiro. Destarte, a patriarquização deveria ser mais integral.

Das considerações feitas podemos deduzir que, até certo ponto, encontra-se no texto uma justificativa do baixo nível civilizatório encontrado. O caráter do nativo é difícil de ser trabalhado, de ser educado. A “Viagem filosófica” termina testemunhando a insuficiência das práticas pedagógicas implementadas com o “Diretório”. Mas, por outro lado, o cientista acentua a importância de uma intervenção mais radical nas sociedades amazônicas.

O Estado e a Igreja, as instituições mais poderosas na região, deveriam continuar tentando propagar a civilização nas escolas e na catequese. Contudo, isso ocorreria principalmente através do trabalho. Dentre as gravuras produzidas na expedição científica, encontramos esta onde os índios aparecem trabalhando²⁷:

²⁷ Elas não são comuns. Em geral, as pinturas, aquarelas e desenhos da expedição retratam o “exotismo” dos silvícolas, costumes que, conforme as próprias ideias de Ferreira, logo deixariam de existir. A gravura escolhida destaca-se por guardar o



FIGURA 4 (PORRO, 1994, p. 169)

Colhem-se ovos de tartaruga, possivelmente, para alimentar os nativos e os colonizadores. Estranho que os trabalhadores não manifestem estar tão civilizados. A figuração é deles magros, até entristecidos. O “realismo” do desenhista (não identificado) teria sido maior que os ideais civilizatórios?

De qualquer modo, na proposta de Rodrigues Ferreira, o principal trabalho civilizador não seria exatamente este ou outro tipo de atividade extrativista. Em consonância com as diretrizes monárquicas, como ele mesmo ressalta, o avanço civilizacional dar-se-ia com a agricultura, “o primeiro fundamento essencial de toda a sociedade civil” (1983, p. 211). Assim, seria da economia agrícola, aproximando-se Ferreira do Pe. Daniel, que surgiria o impulso civilizatório e patriarizador. Pela produção de produtos comercializáveis, os nativos com seus territórios poderiam ser efetivamente incorporados, o domínio lusitano fortificado, fornecendo-se ainda preciosos lucros ao Reino. Em suma, a agricultura seria “a salvação da Amazônia” (RAMINELLI, 1996, p. 176).

movimento do dia-a-dia, ao contrário das outras onde os índios estão individualizados e estáticos

A economia lida com as necessidades básicas da humanidade. O circuito proposto pelo cientista se fecha, portanto, alterando simultaneamente a natureza e a cultura. Ambas estariam sendo rearticuladas no serviço à metrópole. As diferenças, por conseguinte, seriam progressivamente atenuadas pelo uso das terras e dos povos²⁸. O cultivo destes *campos* continua central, porém de forma mais completa do que colocara frei Caulin, e, como fizera João Daniel, adentrando no mundo indígena pela área econômica.

As expectativas de Alexandre Rodrigues Ferreira para a Amazônia dependiam muito dos brancos que atuavam entre os índios. Ele critica repetidamente o descaso deles no cumprimento das leis. Some-se isto à “notável” incompetência na lida com as populações nativas (1983, p. 76;113;155;359). Assim sendo, o cientista continua a ver na aplicação dos princípios pombalinos a solução para uma série de problemas que resultam no pouco aproveitamento daquele território. Porém, mesmo quando a lei parecia ser aplicada, as tradições locais costumavam se impor, adequando as novas regras às situações pré-existentes. É o que encontramos em um compromisso de confraria transcrito no relato da viagem (FERREIRA, 1983).

Ao tomarmos o compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento de Barcelos para análise, temos um indício da situação da religiosidade e cultura leigas. O texto é parecido com outros da mesma natureza: trata dos cargos da irmandade, dos deveres de seus membros e dos ritos de sepultamento. Mas é também um escrito jurídico-religioso que traz referências às ordenanças do ministério de Pombal. Isso ocorre, por exemplo, quando o caráter costumeiramente elitista desta confraria é negado, estabelecendo-se a igualdade de acesso: nobreza, oficiais militares e povo podem participar, bastando entregar a joia de entrada no valor de 500 réis (id., p. 401).

O que representaria esse valor? Não era tanto, quase metade do salário mensal de um índio remeiro²⁹. A igualdade,

²⁸ Não se deve esquecer a estratégia da mestiçagem estabelecida no “Diretório” e elogiada por Ferreira (v.g. 1983, p. 151).

²⁹ Conforme dado fornecido pelo próprio cientista, um índio remeiro recebia 1.200 réis de salário (id., p. 204).

então, estaria realmente concretizada? Somente teoricamente. A princípio, o valor exigido da joia poderia ser reunido por um índio, se houvesse moeda circulante no Estado. A moeda no Grão-Pará só foi introduzida pelo governador Mendonça Furtado nos primórdios de 1750 (MENDONÇA, 1963, p. 37), permanecendo escassa. Os salários dos índios, quando pagos, eram feitos em gêneros ou em varas de pano. Quem teria mais chance de possuir moedas eram os oficiais militares. Na lista de pessoas que assinaram o compromisso constam diversos deles³⁰.

A festividade do Santíssimo Sacramento era o grande evento realizado pela irmandade, uma semana depois da celebração de *Corpus Christi*. A cada ano, ofertas eram levantadas para execução dos festejos com “vésperas, missa cantada, sermão de manhã e procissão de tarde, e tudo com o Senhor exposto” (id., p. 414). A procissão, como se sabe, era um momento ímpar de exibição das hierarquias e símbolos sociais (cf. ARAÚJO, 1993). O lugar de cada um era condicionado pelo *status*. Podemos imaginar a elite dos duzentos e trinta brancos residentes na cidade, desfilando para os militares de baixa patente, os mestiços e para os mais de setecentos índios e índias que não podiam participar do cortejo.

Obriga o compromisso que todos estivessem reunidos venerando o Corpo de Deus “com o maior esplendor e grandeza que for possível” (id., p. *ibid.*). Na manifestação devocional, o símbolo maior da catolicidade de forma nenhuma apaga as distinções, pois os mais próximos de Deus são também os mais próximos do rei.

Situação semelhante ocorre no falecimento de algum membro da irmandade ou parente próximo. Um irmão “andador” percorria as ruas anunciando o sepultamento. Com o esquife fornecido pelo próprio grupo, eles caminhavam em cortejo solene “com toda a composição, modéstia e gravidade” (id., p. 412). Se o falecido fosse juiz da confraria, receberia doze missas; se escrivão, tesoureiro, procurador ou mordomo, oito missas; se fosse um irmão, seis missas

³⁰ Inclusive de participantes da Comissão de Demarcação de Limites como João Batista Mardel, Severino Euzébio de Mattos, Francisco de Souza Coelho e Francisco Xavier de Andrade.

(id, p. 413). A confraria cumpriria então sua principal função: garantir as bênçãos terrenas e celestiais aos seus distintos confrades.

A irmandade destinada aos índios era bem diferente. Foi criada em 1784, sob invocação do Bom Jesus dos Pobres. É acessível a qualquer pessoa, de ambos os sexos, não existindo joia de valor fixo para filiação. Basta dar uma “esmola” na quantia “que arbitrar sua caridade” (id, p. 323). Também não há hábito, túnica ou outros símbolos externos, a não ser uma pequena estrela com a palavra *caritas*, a ser trazida pendurada com uma fita vermelha no pescoço. Esta confraria é de caridade, voltada ao cuidado dos “pobres enfermos”. Na prática, portanto, os indígenas esmolavam e trabalhavam para cuidarem de si mesmos.

Barcelos era a sede do governo da capitania do Rio Negro. Devia ser uma vila exemplar. Ferreira encontrou-a decadente, carente de reformas, dividida em dois bairros, um para brancos, outro para índios (id., p. 360-361). Esses índios ainda estavam guardando sua língua e mantendo diversos costumes. O projeto do “Diretório” parece ter surtido poucos efeitos notáveis. Se essa era a situação da capital, o que dizer das pequenas povoações distantes?

Alexander von Humboldt fez uma avaliação delas na conclusão do primeiro tomo de seu relato de viagem. Estivera visitando-as durante o ano de 1799 e percorreu boa parte da Orenoquia. Mais tarde, vendo da Europa surgirem os movimentos de independência, buscou dar seu parecer sobre as nações que se formavam. Faltava-lhes uma tradição comum, escreveu, uma memória compartilhada (1985-I, p. 455). A vida isolada e distante dos agrupamentos humanos dá impressão ao cientista germânico de que no Novo Mundo a natureza ainda dominava o homem (id., p. 457).

A religiosidade ali pouco teria contribuído para solidificar a integração. Isso não dependia exatamente do esforço dos missionários. Eles haviam conseguido lançar “as bases da civilização em grande parte do novo continente” (id., p. 458). O problema é que a nova religião implantada pouca relação tinha com a vida local dos povos. Na ótica do cientista, as crenças e o “estado físico” de um país precisavam guardar correlações, senão o sentimento pátrio seria deficiente. Não há críticas quanto à catequese em si, mas

sobre o modo descontextualizado pelo qual foi feita. Vê-se em seus argumentos já o prenúncio do sentimento nacional romântico, onde a nação assume um modelo familiar e não é mais o catolicismo a ideologia universalizante (RENAN, 1990).

Para a transferência de *investimento*, da religião à pátria, se concretizar, era mister atingir a dimensão afetiva. Humboldt não considera isso plausível, já que nota em suas viagens uma atitude geral de indiferença. Os colonos eram desapegados tanto da cultura metropolitana quanto das culturas nativas (id., p. 459). As práticas colonizatórias não teriam conseguido criar uma nova cultura naquelas regiões, nem haviam transmitido plenamente a europeia. Ficou-se a meio caminho, a exemplo dos povos selvagens que saíam dos matos, iam às missões, no entanto não chegavam a ser civilizados (1985-II, p. 8).

A história vivida pelas colônias também não auxiliava o surgimento do amor nacional, ao contrário do que ocorria na Europa. Os nativos podiam ter conservado suas línguas e alguns costumes, porém boa parte de suas antigas tradições havia sido perdida. Do outro lado, dos conquistadores, a história estava eivada de fanatismo e cobiça por riquezas. Além disso, elas muitas vezes pareciam estrangeiras aos habitantes do continente (id-I, p. 459). Sem plena existência política, sem desenvolver o comércio e a agricultura, a América permanecia passiva diante “das agitações do mundo” (id., p. *ibid.*).

A solução para os americanos saírem dessa passividade seria, conforme Humboldt, justamente a implantação da agricultura, “que por si só consolida as bases da sociedade” (id.-II, p. 218), e do comércio. Isso significa que apesar de defender a “liberdade natural” dos indígenas, o cientista germânico os coloca sob o comando dos *brancos* que explorarão esse trabalho. Estes últimos poderiam ser religiosos ou não. Mais importante do que o estado dessas pessoas, seria sua capacidade de tornarem-se “povoadores”, expressão que podemos entender como a habilidade para formar um povo topocronologicamente unificado. Se assim fosse, aquelas terras tão férteis, e “quase *desertas*”, seriam transformadas em *jardins*.

3.3 Conclusão

Frei Antonio Caulin também pretendia transformar o campo em que trabalhava num florido jardim. Seu sonho, contudo, era bem distinto do colocado por Humboldt. O “deserto” na obra do cientista representa o não cultivado, o pouco povoado, enquanto na pena do missionário era o lugar dos homens selvagens e das provações. O franciscano via no continente um lugar para o aperfeiçoamento no serviço do Reino, o investigador germânico enxergava na América um espaço para o desenvolvimento do saber científico. Unindo os dois, um esforço para transmitir pela escritura suas estranhas experiências, sendo os “povos sem escrita” descritos como o desafio para seus pensamentos e ações.

A constituição das povoações era onde esse desafio cotidiano acontecia, seja pela ação clerical, seja através dos descimentos com leigos. Ali estavam os mundos em confronto, trocando informações, lançando olhares mútuos, estabelecendo redes interpretativas que habilitavam decisões. Na maioria das vezes, nada mais que experimentações. As fórmulas prontas pouco funcionavam, o conhecimento trazido nem sempre ajudava e os textos dos missionários insistem na importância do cuidado.

Esse cuidado era principalmente consigo mesmo. Os *exercícios espirituais* deveriam deixar o missionário apto para resistir às tentações, vencer o desânimo, a continuar o sofrido trabalho da catequese. Era a espiritualidade a energia que movia a *máquina missionária* e foi partindo dela que estudamos seu funcionamento. Seus operários, afinal, eram pessoas *religiosas*.

O principal produto a ser obtido nas operações da *máquina* eram as conversões. Estas, porém, na ótica de seus agentes, deveriam envolver mais que uma confissão doutrinária, englobando toda uma gama de comportamentos a serem cumpridos.

A conversão completa seria possível? A documentação indica que não, pois o prometido produto “indígena converso” pouco condizia com os resultados conseguidos. Predominavam nas missões as trocas, as negociações identitárias, que iniciavam *reduzindo*

a população descida ao modelo genérico de índio. Seguiam-se as *estratégias* dos religiosos para imprimir certas atitudes e ações, enquanto os nativos elaboravam suas *táticas*³¹ para assegurar algumas práticas e valores. A missão era o lugar privilegiado das intermediações coloniais.

Os dispositivos para controle dos aldeados eram frágeis. O religioso precisava adaptar-se à nova realidade, onde ele estava enfraquecido e seus conceitos europeus nem sempre funcionavam. Os escritos analisados forneciam “pistas” para atuar com os índios, trazendo ainda diversos alertas com o intuito de evitar fugas ou rebeliões. Mas na cosmovisão missionária o problema não era somente de técnicas; a santidade de vida, o contato diário com a presença divina, o obter de suas bênçãos, era o que possibilitaria o florescimento daquele campo eivado de espinhos.

A “moeda” que circulava por todas as mãos era a representação dos indígenas. A caracterização dos povos nativos, as teorias sobre sua “natureza”, formava a base sobre a qual se constituíam as políticas religiosas e civilizatórias. O debate sobre as diversas concepções, iniciado desde os primórdios da colonização, prosseguiu agitado na época enfocada.

Ao contrário do que geralmente se pensa, o bom selvagem não aportou no continente americano durante o século do iluminismo. As divergências relacionavam-se à potencialidade dos povos silvícolas, à capacidade de terem uma vida diferente da “selvagem independência” a que estavam acostumados, conforme escrevera Humboldt (1985-IV, p. 593). As imagens elaboradas, por conseguinte, incluíam uma dialética do ser com o devir pretendido.

As modalidades do querer e do agir decorriam deste saber. Entre o mundo dos missionários e o dos outros autores estudados encontramos semelhanças, como se existisse um contrato implícito

³¹ Utilizamos os conceitos de tática e estratégia conforme os define Michel de Certeau. A estratégia compreende “o cálculo das relações de força que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder é isolável de um ‘ambiente’. Ela postula um lugar capaz de ser circunscrito como um próprio e portanto capaz de servir de base a uma gestão de suas relações com uma exterioridade distinta”. Tácticas remetem ao cálculo “que não pode contar com um próprio, nem portanto com uma fronteira que distingue o outro como totalidade visível” (1996, p. 46).

entre os colonizadores. Ambos acreditavam na mudança, mas esta tinha limites relativamente estreitos. Apenas Gilij nos parece um pouco mais otimista.

Quanto ao meio para causar as transformações desejadas pela metrópole, o trabalho, a agricultura e o comércio destacam-se. Eles eram componentes fundamentais no sistema missionário, em particular no jesuítico. Todavia, como vimos no capítulo anterior, os padres foram impedidos de atuar nestas esferas ou, no caso da América espanhola, eram cada vez mais combatidos.

Por ambiguidades como essas, Alexander Von Humboldt deu um veredicto extremamente pessimista para as novas nações americanas. Não surgiria no Novo Mundo nenhuma cultura nacional, já que os vínculos para formar a *comunidade imaginada* eram demasiado frágeis. Mas apesar desta patrialização incipiente, as fronteiras precisavam ser demarcadas. O capítulo seguinte tratará da fixação dos Reais Limites entre as colônias ibéricas.

A RELIGIÃO NOS REAIS LIMITES

...ali os espanhóis encontraram em suas fronteiras esses mesmos portugueses que por sua língua e suas instituições municipais foram juntos um dos mais nobres vestígios da Europa Romana, mas para quem a desconfiança na desigualdade de forças e em uma proximidade demasiado grande, converte-os numa potência continuamente inimiga e sempre rival. (...) Este círculo de ideias um pouco estreito e demasiado triste, se faz maior quando passamos do Alto Orenoco ao Rio Negro e nos aproximamos da fronteira do Brasil. Ali o demônio da política europeia parece ocupar todos os espíritos.

HUMBOLDT (1985-IV, p. 207-208)

Países irmãos, conforme o cientista germânico, Portugal e Espanha tiveram formação semelhante. A zona mais ocidental do império Romano foi dominada pelos visigodos e, posteriormente, na zona meridional, pelos árabes. A cristianização remonta ao século V e, da confluência desses elementos, forjou-se a chamada cultura ibérica.

Atentos às semelhanças, muitos pensadores buscaram, antes e depois de Humboldt, traçar suas características mais marcantes. Rubem Barboza Filho lançou recentemente uma nova hipótese: o traço básico da Ibéria seria “a prioridade do espaço sobre o tempo, do movimento no espaço sobre o movimento da história” (2000, p. 101). Os dois países se perceberiam, então, como uma “fronteira móvel” da cristandade e do Ocidente (id., p. 41).

Independentemente da validade dessa ideia para a história dos reinos ibéricos, ela coaduna-se com o estudo da colonização amazônico-caribenha. As fronteiras políticas foram avançando até chocarem-se; tornaram-se limítrofes, como eram na Europa. No continente americano, entretanto, não havia tratados que definissem claramente as raias demarcatórias. O período que inicia com o Tratado de Madri foi marcado pelo esforço de delimitar essas reais possessões e garantir o direito metropolitano de ocupação e exploração. Este processo de fixação territorial é o tema de estudo de nosso quarto capítulo.

Por serem países com características assemelhadas, o Barão von Humboldt admira-se da rivalidade que encontrou na *Guayana*. Mas seu raciocínio poderia ser invertido: justamente por possuírem traços próximos, os conflitos seriam mais acirrados. O cientista vinha de uma região de tradição protestante e parece considerar estranho que dois reinos tão católicos pudessem elaborar tantas artimanhas naqueles rincões. Um rápido exame das relações diplomáticas luso-espanholas, contudo, aponta a existência dessa rivalidade perpassando os séculos. O confronto na região do alto Orenoco e do rio Negro já trazia em seu bojo uma longa história, sendo a identidade religiosa comum muito pouco para exorcizar “o demônio da política”.

Havia algo mais. As missões foram por muito tempo a principal forma de *patrializar* as populações aborígenes. Elas também adentraram nesses conflitos? Os padres se hostilizaram por causa da política monárquica? Até que ponto o projeto territorial das metrópoles interferiu nas ações do clero e quais seus resultados? Averiguaremos tais questões neste capítulo através da análise do trabalho das Comissões de Demarcação. Elas atuaram intensamente, por cerca de três décadas, na organização dos territórios, hoje distintos.

4.1 Certezas e sertões

Os construtores do Tratado de Madri fizeram uma grande esforço para que o acordo tivesse perenidade. Chegaram a incluir um artigo, o de número vinte e seis, no qual se afirma que em caso de guerra entre as duas coroas, os limites estabelecidos não seriam abolidos (CORTESÃO, 2001, p. 374). O problema dos tratados anteriores, a exemplo de Tordesilhas, era traçar uma linha divisória de maneira aleatória, desconhecendo as regiões atingidas. O novo acordo não seria mais assim. Ele inseria descrições dos rios limítrofes e buscava dar toda nitidez às raias demarcatórias.

Complementaria a fixação das linhas, dirimindo as dúvidas que pudessem surgir, o serviço das Comissões de Demarcação. Cada corte deveria nomear militares, engenheiros, astrônomos, geógrafos e demais especialistas par irem *in loco* estabelecer a situação real das fronteiras. Mapas, futuramente confeccionados, assinalariam os novos limites (art. XI).

A fronteira do norte partia da boca do rio Mamoré. Encontrava a margem oriental do Javari e seguia até a embocadura ocidental do Japurá. Seguindo o leito do rio Japurá, a divisória subiria “até encontrar o alto da cordilheira de montes que medeiam entre o rio Orenoco e o das Amazonas ou Maranhão; e prosseguirá pelo cume destes Montes para o Oriente, até onde se estender o Domínio de uma e outra Monarquia” (id., p. 368).

Esta suposta cordilheira era imaginada como aparece no mapa de Gumilla (Cap.1), repartindo as duas bacias. Assim como o “Cerro del Dorado”, as montanhas continuavam a ser procuradas pelas expedições sem serem, todavia, localizadas¹. No caso dos rios que corriam pelos montes, o critério divisório era bem objetivo: pertenceriam à Espanha todas as vertentes que caíssem no Orenoco e a Portugal todas as que desaguassem no Amazonas (art. XVIII).

¹ Uma suposição seria tratar-se da serra de Pacaraima, atual limite entre Brasil e Venezuela. Entretanto, o formato e a extensão indicados nos mapas antigos não guardam nenhuma correspondência.

E o Cassiquari, pequeno canal interligando as duas bacias hidrográficas? O tratado não se esquece dele, atribuindo o direito de navegação aos lusitanos. Mesmo assim, o documento é taxativo: qualquer comunicação entre as áreas permanecerá vedada (art. IX).

Teoricamente, o tratado parece bastante claro. O princípio do *Uti Possidetis* que foi aplicado ajudou a definir muitas coisas e, por seu maior interesse em assegurar a bacia do Prata, os espanhóis escolheram ceder nas negociações relativas à região amazônica (GÓES FILHO, 1999, p. 172).

Bem diferente foi a tentativa de demarcação local. Mais uma vez, o desconhecimento das especificidades regionais atrapalhou a vigência da normatização metropolitana. As dificuldades podem ser sentidas pela resposta do governador do Grão-Pará, Francisco Pedro de Mendonça Gorjão, à notícia do acordo assinado em Madri.

Logo de início, ele informa na correspondência à corte que “em qualquer tempo seria dificultoso nesta capitania pôr pronta (uma) expedição proporcionada para semelhante diligência...” (apud REIS, 1948, p. 134). O motivo geral dado era a “miséria” do lugar em uma série de itens, principalmente mão-de-obra. Havia ocorrido mais uma epidemia dizimando os indígenas e sem eles nada poderia ser feito. Apesar disto, através dos prelados dos institutos religiosos, o governador ordenou o plantio de roças para a produção de alimentos excedentes. Dentro de um ano e meio, eles poderiam ser colhidos, mas naquele ano de 1750, quando já eram esperados os primeiros geógrafos e engenheiros, seria difícil conseguir o sustento necessário.

Além dos problemas colocados à execução dos planos metropolitanos, uma sugestão de Gorjão completa o quadro da capitania. Havia nos “sertões do rio Negro” um sujeito com grande influência entre os índios, Francisco Portilho de Mello. Ele era um desses líderes de grupos autônomos, formados por brancos e índios, que percorriam os rios atacando, saqueando e fazendo escravos de corso. O Conselho Ultramarino já tinha, inclusive, expedido uma ordem de prisão contra ele. A autoridade máxima do Estado, então, não somente indica-o como pessoa chave para executar as tarefas

régias da demarcação, como suspende-lhe o aprisionamento pelo “muito que é necessário naquele distrito para as operações referidas” (id., p. 136).

As duas realidades se chocam. A metrópole pensava numa “Nova Lusitânia”, um lugar onde as leis emitidas eram aplicadas e seguidas pela administração. Na colônia os caminhos eram outros. Os criminosos rivalizavam em poder com o governador, sendo imprescindíveis. Por outro lado, as Ordens Religiosas, importantes na realização das tarefas requeridas, possuíam uma relativa autonomia jurisdicional, tanto em relação ao episcopado, quanto em relação ao governo. Os problemas foram aguçados quando o novo governador, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, quis executar suas ordens com o grau de exigência e fidelidade que lhe eram característicos.

Desde os conflitos com pe. Samuel Fritz, as missões passaram a ter maior importância na política de conquista territorial. Alistair Henessy fala até em uma segunda fase expansionista, a “missionária”, seguindo à “aventureira” (1978, p. 54). À época do Tratado de Madri, além do conflito na região dos Sete Povos, existiam zonas de atrito em torno das minas de Cuiabá. Os jesuítas espanhóis tinham fundado o *pueblo* de Santa Rosa, próximo às margens do Guaporé, algumas léguas acima fundaram o de São Miguel e, depois, localizava-se o de São Simão. As “missões dos Chiquitos” estavam prosperando, enquanto o Mato Grosso lusitano vivia em penúria.

O governador do Grão-Pará, Francisco Gorjão, sugeriu uma solução simples para garantir o território: liberar o caminho pelo rio Amazonas. O comércio cresceria, aumentaria o volume das tropas militares e a ocupação seria dinamizada. Sobretudo, seria importante “reduzir para o grêmio da Igreja aquela multidão de gentios” (apud REIS, id., p. 147). Curioso era que isso já faziam os espanhóis. Na carta enviada pelo mesmo governador em 1º de dezembro de 1751, ele afirmava que os castelhanos, “a título de catequizar Gentio”, pretendiam na verdade “aumentar seus domínios no Baixo Peru” (id., p. 141). Agora, apenas alguns dias depois, ele manifesta os desejos pios de fazer propagar “a luz evangélica para o conhecimento

da *verdadeira* crença, a qual pelos *nossos* missionários portugueses se lhe pode comunicar” (id., p. 147/grifos nossos).

A verdade está com os “nossos”. Mas esses missionários não eram todos da Igreja católica, pertencendo provavelmente à mesma Ordem jesuítica? A *patrialização*, no entanto, seria diferente e parece ser esta o alvo principal pretendido. A catequese nesta estratégia funcionaria mais como um meio. A cristandade perde sua unidade quando a disputa é fronteiriça.

Chega a ser imaginada uma “santa” competição entre os esforços missionários. Quem a propôs foi o bispo do Pará. Na carta endereçada à corte em 12 de novembro de 1752, D. Miguel de Bulhões sugere a fundação de três povoações de brancos e algumas aldeias indígenas para garantir o fornecimento de mão-de-obra e de víveres aos colonizadores. Tais aldeias deveriam ser “mais bem providas que as da Espanha, de ferramentas, vestidos, anzóis e tudo o mais de que necessitem” (apud Reis, id., p. 154). As comodidades garantidas pelo rei funcionariam, então, como atrativo para o grande número de “bárbaros” espalhados pelos campos. Não só. Acreditando na superioridade do sistema lusitano, afirma que “até os mesmos espanhóis, desamparando as suas aldeias, buscariam a nossa sociedade para gozarem de imensa felicidade e abundância” (id., p. 154).

A doutrina católica podia ser idêntica, contudo os índios não eram atraídos por doutrinas, nem mesmo pela “salvação”. Como sua natureza era “rústica”, o caminho apropriado era demonstrar as vantagens materiais obtidas com os brancos, que, por sua vez, tentariam garantir a fidelidade daqueles povos. Neste projeto, o combate aos “cativeiros injustos” era funcional, muito mais que humanitário. Na ótica do bispo, ou o Reino ajudava os indígenas ou terminaria perdendo-os junto com as terras que ocupavam. Uma nova política indigenista dá seus primeiros passos.

A sanha dos portugueses de escravizar os índios era bem conhecida. Foi devido a essas práticas que o padre Roman “descobriu” o Cassiquiari. Ele trabalhava nas missões do alto Orenoco, outra zona de atrito com os lusitanos. Em 1744, inconformado com as baixas nos *pueblos* que administrava, resolveu perseguir, com um

pequeno grupo de nativos, a tropa portuguesa². Acabou chegando a uma aldeia carmelita no rio Negro.

Os frades o acolheram bem. Todavia, disseram-lhe que nada podiam fazer quanto aos ataques. As armas de fogo dadas a alguns índios eram uma prática ilegal, bem como o eram os cativeiros comumente feitos. Havia ainda as leis metropolitanas que proibiam adentrar no rio Orenoco. Admirado com as respostas, Roman escreveu à sua majestade denunciando as *desordens* dos portugueses, pois “a cobiça que tinham de ter escravos, para vender e servir-se deles, lhes fazia atropelar e não guardar o justo mandato de seu soberano...” (apud FAJARDO, 1977, p. 155).

As leis em vigor nessa época realmente permitiam a escravização dos nativos, mas em caso de resgate (BEOZZO, 1983, p. 114-120). Como é sabido, a brecha legal da escravização era bastante alargada pelos moradores, além da dificuldade dos padres e juizes de averiguar o modo como cada *peça* era adquirida.

Na aldeia visitada, o missionário jesuíta deparou com uma organização formada para legitimar os cativeiros. Um companheiro inaciano estava ali a postos para julgar a aquisição justa ou injusta dos índios. Em seis anos de serviço, havia registrado cerca de oito mil escravizados. Deste número, estava excluído o grande contingente de indígenas contrabandeados, que posteriormente teriam documentos falsos.

O padre espanhol parece desolado com a situação. Suas condições de impedir os saques no Orenoco eram fracas. O Reino de Cristo e o rei espanhol terminavam amplamente prejudicados. Por outro lado, protestar perante as autoridades lusas seria inútil dado o estado de desgoverno da região (FAJARDO, id., p. *ibid.*).

A posição dos limites entre a América espanhola e a portuguesa era, portanto, estava eivada de descaso metropolitano. Os conflitos já existiam há algumas décadas, mas as autoridades europeias pouco se preocupavam com aquelas zonas pouco lucrativas. O isolamento dos lugares, por sua vez, propiciava a execução de atividades ilegais,

² Na documentação reunida por Joaquim Nabuco, a afirmação feita de que o padre Roman descera o rio Negro “por uma casualidade” (1949, p. 34) está, por conseguinte, equivocada.

a ação dos aventureiros e a prática do contrabando. Grupos de militares desertores atacando as poucas povoações eram comuns de ambos os lados. Assome-se a política administrativa estimulando a competição. O clima de rivalidade envolveu, inclusive, as missões, apesar das acusações de cumplicidade entre os jesuítas das duas Américas (cf. cap. 2). É nessa cultura de fronteira, com tantos desafios, que as Comissões de Demarcação terão de atuar.

Em 1753, o governador do Estado do Grão-pará e Maranhão recebeu a incumbência de chefiar a expedição de demarcação de limites. Devia preparar o local das conferências em uma das aldeias carmelitas próximas à Orenouquia. O lugar escolhido foi a aldeia de Mariuá, nas margens do rio Negro, pouco acima da foz do rio Branco. Um dos motivos dessa escolha, bem acima do ponto onde o Solimões e o Negro formam o Amazonas, era a possibilidade de vigiar simultaneamente a presença ilegal dos espanhóis e dos holandeses (DELSON, 1997, p. 51).

Os comissários castelhanos saíam de Cádiz diretamente ao porto de Cumaná, nas costas venezuelanas. De lá desciriam pelo rio Orenoco até o local do encontro. Cabia ao Império português a hospedagem e a subsistência de ambas as tropas, com o máximo decoro, recomendara o rei (REIS, 1948, p. 201).

Obedecendo às suas ordens, Mendonça Furtado deixou Belém em 2 de outubro de 1754. Instituiu por governador interino o bispo D.Miguel de Bulhões. Chegando à referida aldeia, logo ordenou a construção dos edifícios necessários às novas funções administrativas do lugar. A planta da localidade fora projetada pelo engenheiro alemão Filipe Sturm, membro da Comissão:



FIGURA 5 (MONTEIRO, 2000, p. 119)

O nome da nova vila fora aporuguesado para Barcelos. Era importante demonstrar o processo de lusitanização topográfica, o que remete ao projeto pombalino de “civilizar” aquelas terras. Entretanto, encontram-se resquícios do passado de aldeia carmelita mantidos. A igreja matriz (1) permaneceu no centro da vila e veem-se algumas casas “desordenadas” que remontam a antiga ocupação (19).

Mesmo assim, é a nova ordem que predomina. Próximo à matriz foi edificado o Palácio dos Plenipotenciários (3), local de reunião dos comissários. Ao lado da igreja, encontra-se uma antiga hospedagem (“hospício”) transformada em “palácio” (4) e a residência do vigário geral (6).

O centro do projeto é o grande espaço da “Praça Nova”, de onde saem as ruas retilíneas. Ali, os pontos principais da administração político-religiosa estão reunidos, existindo um lugar já designado para a construção da nova igreja (20). Essa praça possui uma rígida forma retangular, ao contrário da antiga praça onde estava o pelourinho (12).

Completando os órgãos administrativos, estão as guarnições militares: o quartel dos oficiais (9), o dos militares com patente (11) e o das tropas (15). A distribuição dos prédios é propícia para o que a vila agora representa, um lugar para assegurar a ordem nas fronteiras. A exceção, simbolizando as dificuldades cotidianas da sobrevivência, é o “curral das tartarugas” (16) relativamente próximo do centro urbano.

Nota-se um grande esmero em impressionar bem os castelhanos³. No meio da selva, após uma viagem duríssima, eles encontrariam uma cidade bem construída, com amplas ruas e residências “com o mesmo feito externo” (apud DELSON, 1997, p. 51). O plano, porém, não deu certo. O governador do Grão-Pará e plenipotenciário das demarcações portuguesas aguardou inutilmente por dois longos anos a comitiva da Espanha. O encontro nunca aconteceu.

Enquanto isso, ele tentou impor o governo régio naqueles rincões. Combateu o contrabando, destruiu diversos mocambos, fundou povoações e mandou perseguir os grupos de “desordeiros” que habitavam os sertões. Conseguiu prender Pedro de Braga, líder de um desses grupos e acusado de cometer vários assassinatos. Quanto a Francisco Portilho, referido algumas páginas atrás, recusou-se a falar com ele até que invocasse o perdão real e este só foi dado quando cedeu “seus” índios ao serviço da coroa portuguesa.

O outro ponto de resistência à nova formação administrativa era o clero religioso. Para Mendonça Furtado, a tolerância com o descumprimento das leis, descrita por padre Roman, era algo costumeiro e proposital. Quando ele estava em Barcelos, por exemplo, chamou à sua presença o provincial dos carmelitas, instituto responsável pela evangelização da região, e indagou-lhe qual era o objetivo do comércio que via seus subalternos realizarem. Frei José da Madalena explicou-lhe ser para o benefício dos índios, para a construção de igrejas e para “o comum de sua religião”. O

³ Esse esmero é exemplificado igualmente pelos produtos levados na expedição. Na relação do tesoureiro, entre outros itens, encontramos: um barril de presunto, um de mostarda, vinho, azeite, seis queijos envolvidos em folhas de flandres, latas de chocolate, um conjunto de cerâmica para servir a mesa, jogos de toalhas, guardanapos e um aparelho de louça com 1183 peças (Projeto Resgate, Cap. Do Rio Negro: doc. 10).

plenipotenciário, todavia, acusa-os de terem se tornado “caixeiros” ao invés de padres, deixando-se levar pela cobiça e por lucros que defraudavam o Estado (FURTADO, 1905). O confronto resultante - estudado no segundo capítulo - trouxe mudanças no sistema missionário que levaram à sua desarticulação, bem como ao crescente predomínio do poder político sobre os religiosos.

Os comissários castelhanos não chegaram no período acertado por motivos assemelhados. O Governador Furtado suspeita de tramoias dos jesuítas para atrasá-los e prejudicar as demarcações, como haviam feito no Uruguai (MENDONÇA, 1963, p. 1075). Havia um receio, portanto, de que as guerras ocorridas na parte sul do Brasil se repetissem no norte. Porém, pelos dados que conhecemos, foram os próprios dirigentes da comitiva que preferiram vir lentamente. Antes de negociar os limites, eles pretendiam consolidar o domínio naquela região cada vez mais importante economicamente pelo plantio do cacau e pela atuação da Companhia Guipuzcoana⁴.

Existiam várias frentes de trabalho para a comissão. Em Caracas, continuavam a ocorrer protestos contra o monopólio comercial da Companhia, por causa dos altos preços cobrados. Em 1749, chegou a haver uma rebelião que conseguiu impor a reforma de alguns pontos do contrato (HUSSEY, 1962, p. 96ss). O contrabando era intenso, em particular com os holandeses do Suriname. Para a coroa espanhola, era urgente a execução de medidas coibindo-o. Havia ainda o “problema Caribe”, um dos maiores desafios dos comissários. Esses povos viviam em revolta contra o domínio régio, atacavam constantemente os fortes, as povoações e as missões, principalmente na região da Guayana⁵.

Some-se a isto a defesa dos direitos contra os interesses de outros países europeus sobre a região. A Holanda havia ocupado o vale do rio Essequibo na primeira metade do século XVII e no século seguinte avançava com suas fazendas sobre os campos da Orenoquia

⁴ Também chamada de Companhia de Caracas. Era uma companhia comercial nos moldes mercantilistas, fundada em 1728.

⁵ Ressalte-se a ocorrência de uma grande revolta Caribe em outubro de 1750, quando os índios, auxiliados pelos holandeses, destruíram diversos *pueblos* (cf. CARROCERA, 1979-I, p. 34).

(EDMELSON, 1922, p. 14). Os franceses tentaram invadir a região em 1752, constituindo alianças com povos Caribe (RITO, 1995, p. 49). Os lusitanos avançavam pela zona meridional já há algumas décadas. Por isso, consideramos bastante redutora a afirmação feita por Giraldo de que o Tratado de Madri fora para a Espanha um modo de impedir o avanço português (1993, p. 72).

O próprio itinerário estabelecido para a Comissão espanhola demonstra o peso dessas atividades “paralelas” à demarcação. Ela poderia ter-se reunido com a comitiva portuguesa em Belém, depois ter subido o rio Amazonas. Ou, então, poderia ter descido por Quito, Popayán, Santa Fé, ou por quaisquer dos outros caminhos conhecidos para o rio Negro. Nada disso aconteceu, sendo a opção por um roteiro pouco consolidado uma marca desse esforço para fortalecer as teias do Império.

Dentro desse propósito, as missões foram mais importantes que na América Portuguesa. A região fronteira com a Holanda – os ingleses começariam a chegar no fim do século – e Portugal era responsabilidade dos capuchinhos. Nas páginas da “História Corográfica” de frei Caulin, escolhido por D. Joseph Iturriaga como capelão da expedição de limites, podemos colher alguns traços dessa estratégia metropolitana.

Os missionários eram considerados o principal veículo para “pacificar” os indígenas, tecer alianças e, conseqüentemente, firmar o domínio espanhol. Os povos Caribe constituíam o grande desafio. Eles estão descritos no texto como de “novelero genio”, rebeldes, dados à fuga, hostilidades e sublevações (1992, p. 371). Esses índios “cruéis” impediriam a expansão dos *pueblos*, pois costumavam atacá-los com enorme violência (id., p. 355). Pior de tudo, possuíam armas de fogo, sempre utilizadas nas guerras e no aprisionamento de escravos vendidos aos holandeses.

Os estudos etno-históricos de Antonio Porro confirmam a existência de longas rotas comerciais entre os rios Branco, Essequebo e afluentes do Orenoco. Ele descreve especificamente a atividade dos índios Macuxi, pertencentes ao grupo Caribe, fazendo escravos entre os povos vizinhos para trocar por ferramentas e armas holandesas (1996, p. 131). As “repetidas hostilidades”, escreve Caulin,

têm assolado a terra e retirado as demais nações, (pois) que já nos encontramos sem meios, nem modos, para adiantar os pueblos novamente fundados de Caribes, e com muito leves esperanças de fundar mais com outras nações, a não ser que se ponha em perpétua sujeição àqueles, para poder internarnos com a correspondente defesa... (id., p. 373).

Os missionários, como se vê, aspiravam também à colaboração do Estado na guarda e na proteção dos povos contatados. O frade acrescenta, então, em seu livro uma nota elogiosa às decisões de Iturriaga, “comandante geral das novas fundações do Orenoco e rio Negro”, que conseguiu fundar “naqueles desertos oito *pueblos* de Espanhóis e quarenta e quatro de índios, com muito aumento na agricultura e criação de gado” (id., p. 375). O projeto de *povoar*, explorar economicamente, *reduzir* à fé católica e sujeitar ao rei aparecem interligados.

Esse alto número de fundações, mesmo que seja exagerado, deve ser destacado. O plano era formar uma rede de indígenas fieis, *patrializados*, que impedissem a presença estrangeira. Assim, o “problema Caribe” estaria neutralizado e o comércio viabilizado. Em seu estudo, Baglia Rito chegou a falar em instruções secretas dadas para a Expedição de Limites determinando a execução dessas atividades “paralelas” à meta da demarcação (1995, p. 56).

Uma das mudanças importantes que foi sugerida pela Comissão e acatada pela metrópole é a construção de uma nova capital. A existente, Santo Tomé de la Guayana, era muito mais próxima da foz, na zona do baixo Orenoco. A intenção, agora, era *internalizar*⁶ a colonização. O sítio escolhido, bem acima do anterior, foi um estreitamento do rio denominado, por isso, de Angostura.

Depois de um longo informe feito pelo comissário Joseph Solano, quando este voltou à Espanha, o reino resolveu emitir a ordem da transferência. O mapa conservado mais próximo do projeto original da cidade é de 1790⁷:

⁶ Grifamos o termo para explorar seus dois sentidos, o sociológico e o geográfico.

⁷ A Ordem Régia foi emitida em 15 de junho de 1762. O mapa aqui reproduzido é cópia de um mais antigo que se perdeu (BARANDIARÁN, 2000, p. 295).



FIGURA 6 (BARANDIARÁN, 2000, p. 315)

Noventa famílias vieram de São Tomé para fundar Nova Guayana de Angostura, trazendo gado, escravos e índios. Suas casas foram agrupadas nos morros, em bairros retangulares⁸. A figuração regular comum das cidades espanholas, todavia, possui algumas especificidades. A costumeira praça central com a igreja, por exemplo não existe. A catedral somente começou a ser edificada duas décadas depois. A função militar do núcleo urbano parece ter sobrepujado a tradição religiosa.

O privilégio na figuração é dado, justamente, às possibilidades de defesa. Numa pequena enseada da margem direita do Orenoco

⁸ Os índios foram aldeados pelos capuchinhos advindos. Essas reduções, todavia, não aparecem no mapa. Somente nas obras de construção da cidade foram usados mais de mil indígenas (CARROCERA, 1979-II, p. 39;47).

foi colocado o forte São Gabriel. Na margem oposta, o novo baluarte de São Rafael. Além de estarem protegidos pelos dois anjos – que possuem imagens militarizadas – os canhões fecham a passagem pelo rio. Ainda próxima das edificações urbanas, encontra-se mais uma “casa forte”.

Não bastava defender. Da nova capital, o comissário das demarcações tornado governador da Guayana, Manuel Centurión, expedirá ordens para ocupar o alto rio Negro, bem como as nascentes do Orenoco. Era por ali que os holandeses costumavam trafegar, fazendo contrabando, inclusive, de armas para os nativos. Igualmente por aquela zona os lusitanos avançavam sua ocupação.

Em outubro de 1759, chegou às tropas lusitanas a notícia da iminente chegada da comitiva espanhola. As roças estavam há tempos desfeitas, boa parte dos índios havia sido reempregada em outras funções ou tinham fugido. As imponentes construções já estavam cheias de estragos, os instrumentos de medição danificados e até as roupas do contingente militar haviam se deteriorado. Depois de descrever a calamitosa situação, o novo governador Manuel Bernardo de Mello e Castro ordenou que fosse impedida a chegada dos castelhanos⁹. Ele tentava conseguir algum “socorro”, enquanto o responsável pelas negociações, o governador do Mato Grosso D. Antonio Rolim de Moura, dirigia-se à capital do rio Negro (FURTADO, 1913).

Quase um ano depois, o governador do Estado do Grão-Pará informou à corte que seu pedido de aguardo fora bem aceito pelo plenipotenciário espanhol. Aproveita o informe para comentar a miséria dos lugares, requisitando novamente ajuda do Reino quanto aos víveres, roupas, ferramentas, armas, dinheiro, etc. (FURTADO, 1926, p. 252). A preocupação não era somente com a boa acolhida e com o tratamento digno, mas também com certa *competição de dignidade* entre os dois grupos. Em carta posterior, Mello e Castro

⁹ A comitiva era formada por quatro comissários, três matemáticos, quatro engenheiros, três desenhistas, dois tenentes, dois sargentos, cem soldados e “muitos” índios (apud REIS, 1948, p. 337). A autoridade lusitana, no pedido de desculpas, exagera dizendo que Mendonça Furtado esperara “por cinco anos no arraial do Rio Negro” (Reis, id., p. 345). O dado é repetido na carta ao governador da Capitania do Rio Negro, devendo, portanto, ser confirmado por ele (id., p. 347).

reclama, por exemplo, do mau estado das fardas de seu destacamento diante das espanholas, pois eles tinham “fardamento novo e mais rico, encaixotado para principiar a ter uso em chegando ao novo arraial” (id., p. 269).

O primeiro comissário da Espanha D. Joseph Iturriaga agradeceu o cuidado do governador-geral, apesar de declarar que iria ser retardada “a grande obra da linha divisória”. De qualquer modo, sem alimento suficiente, seria difícil sua ida ao local do encontro. Em outra carta datada igualmente de 1º de julho de 1760, mas endereçada a D.Joaquim de Melo e Póvoas, governador da Capitania do Rio Negro, ele foi mais duro nas palavras, protestando da inutilidade de sua estadia naquelas paragens (REIS, 1948, p. 354-355).

Neste ínterim, nos fins de 1759, Carlos III assumira o trono espanhol. O novo rei desgostava do que fora estabelecido no Tratado de Madri, tendo a pretensão de anulá-lo. A notícia logo foi transmitida a Iturriaga (RITO, 1995, p. 74). A espera, destarte, veio a calhar com as recentes articulações entre as duas cortes.

Delas resultou o Tratado de Pardo, assinado em 12 de fevereiro de 1761. Com apenas três artigos, este acordo sucintamente extingue “como se nunca houvera existido” as determinações do acordo de 1750. Os monumentos ou padrões edificadas seriam destruídos, casas ou fortes feitos nos terrenos ocupados deveriam ser derribados. As comissões, obviamente, foram imediatamente extintas¹⁰ (apud REIS). Contudo, se as fronteiras não foram fixadas, agora os sertões da América eram outros com os saberes e poderes implementados.

¹⁰ Apesar da extinção oficial, alguns destacamentos permaneceram no local, o que gerou protestos primeiro de Iturriaga, depois dos lusitanos (APEP, cód.29, p. doc.10).

4.2 O morrer de um mito

Os atos realizados não podem ser apagados. A vontade de esquecer declarada no Tratado de Pardo disfarça os projetos gerados a partir da atividade das comissões. O perfil da colonização mudou com o novo quadro teo-político que se formou na região amazônico-caribenha. As reformas administrativas, a intensificação da força militar, o crescente volume de correspondências, a rede constituída pelos fortes, vilas, povoados e cidades reforçaram o esforço patriarizador dos agentes coloniais.

Os limites régios deste esforço, todavia, permaneceram indeterminados. A conquista continuava. Num futuro breve, um novo tratado demarcaria as raias entre as duas colonizações. O processo de *lugarização* precisava, destarte, ser levado adiante. As metrópoles o fizeram de forma diferenciada.

Os portugueses tentaram inicialmente aproveitar a instrumentalização das missões. Em 1751, no princípio do governo de Furtado, surgiu um conflito de jurisdição entre os jesuítas e os carmelitas que evangelizavam o rio Solimões. A Junta de Missões do Pará tentou delimitar as áreas sob responsabilidade de cada Ordem e determinar a localização das aldeias “aonde entenderem que poderão ser mais úteis à conservação dos gentios e aos domínios de S.Majestade” (APEP, cód. 63, doc. 1030). Sendo a Junta composta pelos superiores de cada instituto religioso, o representante episcopal e um do governo, notamos a busca de apoio mútuo na execução das tarefas colonizatórias. Tal acordo implícito logo seria abalado, como vimos no segundo capítulo, com forte peso dos problemas surgidos na demarcação dos limites.

A união dos interesses foi mais durável no projeto patriarizador espanhol. Em outras palavras, do lado castelhano o processo de laicização ocorreu, mas foi menos abrupto¹¹. Essa continuidade na aliança fora percebida pelos próprios lusitanos. Em

¹¹ Notamos que o processo de secularização ocorreu em diferentes ritmos nas duas colônias. Na região venezuelana, o marco inicial foi uma Cédula Régia de 1753 que transferiu muitas *doutrinas* para o clero secular (cf. Canedo, 1981, p. 231).

1762, por exemplo, as autoridades portuguesas prenderam o frei Antonio Paredes, que simplesmente comercializava o cacau colhido pelos índios na fronteira¹². A carta redigida pelo religioso critica duramente o tratamento recebido, pedindo um rápido “remédio” para os corajosos missionários que se arriscavam naquela “terra de bárbaros infíéis” (APEP, cód. 29, doc. 12).

Não queremos afirmar com isso que os portugueses tenham descuidado da esfera espiritual. Todavia, a expulsão da Companhia de Jesus, a saída dos Franciscanos da Conceição e o abandono de muitas aldeias pelos Franciscanos de Santo Antônio enfraqueceram grandemente a tentativa de cristianização. Mais para o fim do século, será a vez dos Mercedários, extraditados por “serem inúteis ao povo” (SOUZA, 2000, p. 36)¹³.

O clero secular das vilas lusitanas era em número diminuto. Ademais, ele costumava ser pouco dedicado ao trabalho catequético. O vigário-geral da Capitania do Rio Negro José Monteiro de Noronha exemplifica a situação. Afirma o governador Joaquim de Melo e Póvoas, em carta ao Reino, que ele gostava em demasia de aguardente e, quando estava bêbedo, vestia “trajes de mulher e andava de noite bailando” (PÓVOAS, 1983, p. 300). Este padre também costumava cobrar taxas de administração dos sacramentos aos índios, o que prejudicava a catequese. Ao ser repreendido pelo governador, padre Noronha dirigiu-se ao palácio com as Constituições do Concílio de Trento para demonstrar os “seus direitos” (id., p. 301). Quando completou onze anos de serviço, o mesmo vigário resolveu pedir aumento de sua cômputa. No ofício enviado ao Reino, ele argumenta que estava adoentado, impedido de conseguir sustento para si e para *sua família*, de modo que suas *filhas* “vivem bem necessitadas”! (Resgate, Cap. do Rio Negro, doc.154; grifo nosso).

¹² O comércio inter-fronteiras, em diversos pontos, parece ter sido regular. O Intendente Geral da Capitania, no mesmo ano da prisão do frei, denuncia tal “contrabando” (Resgate, Cap. do Rio Negro, doc. 112).

¹³ Já há algumas décadas a Ordem vinha sendo lentamente minada. Em 1781, o frei José Thomas de Aquino escreveu à Corte requisitando urgentemente dois noviços, pois os vinte e um religiosos haviam falecido e o convento se encontrava vazio (Arquivo Nacional, Microfilme 037-97, Flash 3, p. 125).

Seria esse o retrato do clero que foi chamado para substituir os religiosos? Na correspondência do governador do Rio Negro, encontramos outro tipo, extremamente rígido. O sacerdote que assumiu a paróquia de Carvoeiro estava condenando os indígenas “por fazerem beiju aos domingos para comerem, pintarem cuias e fazerem outros serviços insignificantes”. Quanto aos brancos, condenou um porque fora no domingo à sua roça colher algumas melancias para comer (id., p. 299). Em resumo, Póvoas recrimina os novos padres enviados, cheios de “muita parvoíce” e mais interessados “que os fregueses lhes paguem os casamentos, certidões e batizados dos seus filhos do que em os instruir na nossa Santa Fé” (PÓVOAS, id., p. 301).

Com a força do clero abalada, manteve-se a religiosidade leiga, expressa particularmente na atuação das confrarias e nos festejos. Já vimos no capítulo anterior alguns rituais realizados pelas irmandades, observemos agora alguns detalhes do livro do tesoureiro da segunda partida da Demarcação, que fornece uma visão dos festejos a partir dos gastos do armazém régio. Ele registrou as seguintes doações de pólvora: seis libras para a artilharia e três para a mosquetaria a serem usados na procissão do Corpo de Deus (APEP, cód. 463, doc. 367). Em outra festa, a de Nossa Senhora da Conceição, padroeira da fortaleza, foram dadas seis libras e meia para as salvas de tiros (id., doc. 398). Há ainda doações de cinco libras para a comemoração do aniversário de S. Majestade (id., doc. 402). As quantidades sugerem as marcas da hierarquia teo-política em seus aspectos materiais.

Possivelmente, foram esses aspectos materiais que contribuíram para o progressivo descaso com as paróquias amazônicas. O Estado do Grão-Pará e Maranhão esteve sempre com grande déficit na balança comercial, aproximando-se no Império Português das colônias africanas (ARRUDA, 1980, p. 248). Os protestos com o atraso nos provimentos, bem como com a miséria das povoações, são recorrentes na documentação e, é bom lembrar, tal situação não era mais espiritualizada como ocorria com os missionários religiosos.

Por outro lado, o tempo dos missionários a pé, andando sozinhos à cata de neófitos, havia passado. Depois de alguns

martírios, o modelo da evangelização com auxílio de tropas militares se consolidou na Orenoquia (v.g. CAULIN, 1992). Por isso, os pedidos de escoltas e de reforço militar nos *pueblos* tornam-se constantes. Sua presença passou a ser condição para o sucesso da atividade missionária¹⁴.

O rei Carlos III favoreceu a ocupação da Guayana no intuito de evitar as invasões e perdas territoriais. Na corte, a ideia de que essa região era um flanco aberto tornou-se cada vez mais firme, incentivada especialmente pelas informações dadas pela Comissão de Limites do Tratado de Madri. O relato da viagem feita pelo bispo de Porto Rico, responsável pela administração espiritual da “terra firme”, traz elementos dessa visão militarizada.

Entrando pelo rio Orenoco, a primeira cidade que se encontrava era Santo Tomé de la Guayana. Primeira e única, pois “não há outro *pueblo* de espanhóis”, afirmava o prelado em 1758 (CARROCERA, 1979-I, p. 369). Seu estado, aliás, era lastimável, passando os moradores por grande miséria. A povoação estava dependendo completamente dos gêneros produzidos nas reduções, que a abasteciam “de todo o comestível”. Esses *pueblos* de missão eram, na época, doze. Estavam bem organizados, somando mais de três mil índios (id., p. *ibid.*). Só não se desenvolveram mais devido aos Caribes, sendo necessária logo “uma escolta de soldados ou um *pueblo* de espanhóis que em sua fronteira se fundasse para o resguardo delas” (id., p. 371).

As ações sugeridas por sua eminência D. Pedro Martínez coadunam-se com a política surgida com a Expedição de Limites. Ocorreram problemas entre as missões capuchinhas e os comissários devido aos pedidos de alimentos e de mão-de-obra¹⁵, mas o conflito

¹⁴ Diversos desses pedidos encontram-se na coleção documental organizada por Carrocera (1979). Em 1753, por exemplo, o rei espanhol ordenou ao governador de Cumaná que providenciasse o máximo de ajuda militar aos religiosos, aumentando o número de militares da escolta (id.-I, p. 331). Essa aliança não foi comum, nesse período, do lado português.

¹⁵ Em 1756, o prefeito das missões Benito La Garriga protestava contra a demora nos trabalhos de demarcação: “... que fazemos desta Expedição que já nos acabam de comer a subsistência, nos destroem as mandiocas novas que se tem de ralar para mantê-los e provê-los de *casabe* e *manioco*, e para dar socorro a outra gente de Lima. Creio que nos querem examinar a paciência...” (CARROCEIRA, id., p. 359-60).

não se avolumou tanto quanto na América Portuguesa. Encontram-se, inclusive, dentre os relatórios enviados à metrópole pelos comissários castelhanos diversas palavras elogiosas ao trabalho do clero. Esse é o caso do que foi redigido pelo coronel José Diguja Villagómez, em 1761.

Os *pueblos* administrados pelos padres ostentavam boa ordem, diz o militar, porque os capuchinhos eram extremamente dedicados. Ensinavam aos índios com “zelo, amor, solicitude, esmero e eficácia tanto a lei evangélica, como o idioma espanhol (CARROCERA, 1979-II, p. 19). O clima de “boa política e governo cristão” prevalecia, fabricando os nativos suas casas, com bom aspecto, em ruas previamente traçadas. O trabalho cotidiano gerava viveres suficientes a todos, além do que as crianças sabiam “tocar vários instrumentos de violino, violão, flautas e trombetas por partitura” (id., p. 20). As informações dadas, como se vê, são praticamente apologéticas.

Comissários e autoridades metropolitanas da Espanha parecem ter considerado relevante o papel das missões em seu projeto expansionista. O esforço maior estava em conferir plena “utilidade” à ação missionária. Os capuchinhos da Guayana, por sua vez, optaram por adequar-se a certas ordenanças, de modo a assegurar vantagens e exercer melhor suas propostas colonizatórias. A intercessão surge clara na carta do provincial frei Antônio de Irlanda à corte: “Todos os capuchinhos desejamos (sic) concorrer com as reais intenções do rei nosso senhor, que Deus guarde; todos sacrificamos a vida gostosamente *no serviço de ambas as majestades...*” (id., p. 174; grifo nosso).

Os maiores conflitos com esses *embaixadores de dois reinos* ocorreram durante o governo de Manuel Centurión (1766-1776). A meta principal do governador foi impedir a comunicação e o contrabando com os estrangeiros (RITO, 1995, p. 86). Ora, o povoamento era determinante para garantir a soberania espanhola. Os religiosos eram necessários, pois eram os mais capacitados para construir uma grande muralha humana que isolasse o território guayanês. Assim, eles deviam

[...] estender suas conversões no interior desta província com notável utilidade da Coroa; porque ocupado com dez ou onze pueblos novos de nações não reduzidas ao largo da terra meridional que lhes está assinalada a estas missões, até comunicar-se com as dos capuchinhos andaluzes, nas cabeceiras do Orenoco, ficará fechada a grande ferradura que forma este caudaloso rio; e assegurado assim o vasto e precioso território de seu seio, se libertarão as muitas nações bárbaras, que lhe habitam, da prisão do demônio e das contínuas entradas que por aquela parte fazem os holandeses. (CARROCERA, id., p. 87).

As brigas ocorreram principalmente pelas relocações dos *pueblos* tentadas pelo governador e por ele acreditar nas vantagens das “aldeias mistas” (com espanhóis leigos), o que tentou implementar. Os capuchinhos eram contrários a esta ideia. Mas mesmo com algumas divergências, o projeto expansionista foi sendo executado. As reduções se multiplicaram com o apoio de Centurión, como demonstram os dados¹⁶:

- a) Missões fundadas antes do Tratado de Madri: 06
- b) Missões fundadas na época da Expedição do Tratado de Madri (1750-1762): 07
- c) Missões fundadas após o Tratado de Pardo e antes do governo de Centurión (1763-1765): 03
- d) Missões fundadas nos primeiros anos do governo de Centurión (1766-1771): 11
- e) TOTAL: 27

Em cinco anos de serviço como governador, suas ações contribuíram para a formação de mais *pueblos* do que os gerados nos doze anos de atividade das Comissões de demarcação do Tratado de Madri. O estilo arrojado de governar, porém, não garantiu a viabilidade de tantas fundações. No “Quadro estatístico das missões”

¹⁶ Foram reelaborados a partir do “Quadro estatístico da missão da Guayana” feito pelo pe. Fidel de Sautó em 25 de janeiro de 1772 (CARROCERA, id., p. 166).

apresentado pelo pe. Mariano de Sabadell em 1777, o número total havia se reduzido para vinte e duas (CARROCERA, id., p. 306).

Na citação acima, o governador da Guayana fala da importância de ocupar a “terra meridional”. Esta era a região onde, por muito tempo, se supôs existir a lagoa Parima, conservando seu nome. Os holandeses frequentavam há tempos aquelas paragens e os portugueses estavam avançando a ocupação, tendo já construído feitorias nas margens do rio Branco (NABUCO, 1949, p. 113). Naquela direção, portanto, Centurión enviou expedições com o objetivo de tomar posse do terreno.

A primeira expedição oficial de que possuímos o relato foi realizada em 1773¹⁷. O governador da Guayana pretendia criar uma província no “deserto” entre o Orenoco, o Negro e o Meta (MARTÍNEZ, 1979, p. 77). Enviou, então, uma comitiva chefiada pelo tenente Vicente Días de La Fuente para organizar alguns *pueblos*. Esse tenente organizou a entrada no rio Parima (chamado de Branco pelos lusitanos) visando a posse em nome do rei Espanhol.

Quem liderou o destacamento de cinco soldados, mais dez homens de “sua nação”¹⁸, foi o soldado Isidoro Rondon (APEP, cod. 29: doc.16). Seu grupo deveria reunir-se no rio Paraná-mirim ao chefiado pelo sargento Marcos Zapata. Neste ponto, os dois grupos deveriam tentar estabelecer uma povoação, tecer relações de amizade com os nativos e procurar reduzi-los.

Um cuidado especial devia ser tomado para que os índios não saíssem divulgando os novos fatos “às demais nações”. Outra recomendação era averiguar a localização da lagoa Parima e do cerro Dorado, tomando “uma relação exata, verídica e formal de tudo” (id., p. 2). A ênfase dada, demonstrada na adjetivação, indica

¹⁷ Na “História do Rio Branco” (1778), o ouvidor Ribeiro Sampaio fala na entrada feita pelo primeiro-tenente Nicolas Martines em 1770 (Resgate, cap. do Rio Negro, doc.192, p. 19;26). As pesquisas de Juan Gil no Archivo General de Índias confirmam a existência de uma entrada nessa época, mas não temos mais informações a respeito (GIL, 1989, p. 184). Na documentação do Arquivo Público do Estado do Pará (APEP) a entrada de 1773 é considerada a primeira, sendo plausível a existência de outras anteriores não oficiais.

¹⁸ Podemos deduzir que ele tivesse ascendência indígena. Do sargento Zapata, líder do outro grupo, era mestiço.

quão relevante era transformar aquela paisagem em escritura. As informações colhidas passariam a ser confirmações da real posse.

Não é que existissem dúvidas quanto à legitimidade do empreendimento. O texto afirma claramente serem aquelas terras “domínio de Sua Majestade Católica e jurisdição desta província” (id., p. ibid.). Mas o conflito com os outros países também é manifesto: se qualquer outra pessoa branca fosse encontrada, deveria se retirar imediatamente para seus próprios limites. Assim, as autoridades castelhanas reconheciam a frequência de outros colonizadores. A ocupação efetivada com o *pueblo* pretendia, assim, provocar a expansão do “doce domínio do Rei Nosso Senhor e da Nação Espanhola”.

Essa expansão não era somente territorial, pois se assim fosse a “Instrução” estaria sendo contraditória. Tratava-se de consolidar um domínio. A estratégia seria *descer* os nativos para a formação de *pueblos*, do mesmo modo que faziam os missionários. Não encontramos, porém, notícia de nenhum capelão. Estaria ocorrendo a secularização do *poblamento* planejada por Centurión? Talvez, mas acreditamos que os religiosos seriam enviados posteriormente. De qualquer modo, foi efêmera a existência das três reduções iniciadas: San Juan Bautista de Cadacada, Santa Bárbara e Santa Rosa.

O cuidado com o correr da notícia pouco adiantou. Indo fazer pescarias no Rio Branco, um agrupamento de portugueses encontrou o francês Gervásio Leclerc, que havia desertado do forte em Essequeibo e estivera por dez dias com os espanhóis. Ele informa serem quinze, com armas, liderados por um “sargento mestiço”. Há roças plantadas, mas a mandioca ainda estava pequena, sofrendo os *pueblos* com a falta de víveres (APEP, cod. 29, doc. 17).

Era março de 1775. Imediatamente, o governador Pereira Caldas escreve alarmado com o perigo. Se enviassem uma grande tropa os castelhanos poderiam até “conquistar o rio Negro e todo o Amazonas” (id., p. 4). A construção de uma fortaleza deveria ser imediata, sendo complementada com o envio de casais povoadores e gado régio¹⁹ para os campos.

¹⁹ A estratégia de colonizar com gado será importante para a região, como demonstraremos ao final deste capítulo. Para o governador, a pecuária iria tanto fomentar a sujeição do território quanto estimular o comércio e a integração (id., p. 5).

Enquanto isso, Manuel Centurión informava ao rei dos sucessos ocorridos. A ordem régia para a conquista da “Lagoa Parima” é explícita:

... tratando dos novos estabelecimentos que vais fazendo para deixar penetrável este vasto território conhecido no todo até agora pelos espanhóis, (é) conveniente que se faça a conquista da Lagoa Parima, por cuja paragem vão ganhando terra os portugueses... (apud RITO, 1995, p. 99).

Portanto, o plano de formar uma rede de *pueblos* no intuito de “deixar penetrável” a região obteve apoio metropolitano. O território é considerado naturalmente espanhol, porém sua “conquista” era ainda necessária. Talvez se esperasse que o princípio de posse validado no Tratado de Madri fosse reutilizado no novo tratado a ser elaborado. Neste sentido, a lagoa já não interessa pelas riquezas que possui, mas por ser o local por onde nações estrangeiras avançam. Era preciso cerrar aquele flanco e para isso uma expedição mais robusta foi programada.

Ela partiu em outubro de 1775, liderada pelo cadete D. Antonio Lopes. No “Diário do Rio Branco”, Alexandre Rodrigues Ferreira traz a informação de que os índios haviam atacado a tropa do sargento Zapata (“capata” no texto) (1994, p. 87). O cadete deveria, então, reforçar primeiro os *pueblos* fundados, para depois avançar na conquista da lagoa. O soldado Isidoro Rondon acompanhava-o devido a seu conhecimento da região e dos índios.

Estes eram fundamentais na conquista. Na “Instrução” dada pelo governador guayanês, existem recomendações sobre o cuidado que deveria ser tomado na construção de alianças com os nativos. A antiga “amizade” com os holandeses precisava ser rompida. O cadete, assim, iria oferecendo a proteção do rei espanhol e a conservação de “suas” terras, enquanto eles fossem vassalos leais. É prometido também auxílio na defesa contra os “inimigos”. A religião não fica de fora, sendo o próprio López responsável pelo convite à “Nossa Santa Fé Católica, para que (a) abracem com amor e se apartem dos horrores do gentilismo” (APEP, cod. 29, doc. 19).

A expectativa era, num futuro próximo, organizar “uma doutrina naquele território” (id., p. *ibid.*). Mas no projeto de Centurión em primeiro lugar estavam os militares. São eles os encarregados de fazer contatos para os descimentos. É possível que essa reserva com os frades decorresse dos confrontos surgidos em seu governo. Segundo Martínez, os capuchinhos não tinham apoiado a expedição ao Parima (1979, p. 150). No entanto, os religiosos não chegaram a ser excluídos da ocupação intentada, apesar de terem sua presença postergada.

A expedição de D. Antonio López acabou sendo desbaratada. O problema dessa vez não foi com os índios, mas com os portugueses. O capitão Filipe Sturm, comandando uma tropa de cinquenta militares, foi enviado para impedir a “invasão” espanhola. Suas ordens, transcritas por Ferreira, eram rígidas, consistindo em

Primeiro, desinfestar este Rio de todos quantos espanhóis se achassem nele, sem escapar um só; segundo, em fortificá-lo com a maior brevidade (e segurança e economia, à margem do texto) possível; terceiro, em passar logo a estabelecer as roças precisas para o sustento das praças destacadas; quarto, em conciliar a amizade e aliança dos Índios naturais (1994, p. 98).

O capitão tentou seguir as ordens à risca. O posto de S. Juan Bautista de Cadacada foi logo atacado, sendo presos treze praças da guarnição. Como o cadete López não estava, um destacamento foi enviado em seu encalce na direção do rio Surumu. Acabou sendo aprisionado com seus vinte e sete companheiros. Recolhendo os espanhóis, munição, pólvora, armas e papéis encontrados, o grupo foi escoltado à capital do rio Negro²⁰.

“Desinfestado” o rio, iniciou-se a edificação da fortaleza. O capitão Sturm era engenheiro e projetou sua localização no entroncamento dos rios que formavam o Branco: o Tacutu e o

²⁰ Esses dados encontram-se na documentação coletada por Alexandre Rodrigues Ferreira no “Tratado Histórico do Rio Branco” (1994, p. 99-113).

Urariquera. Desta forma, poderia vigiar os dois canais. O mapa que elaborou indica o trajeto utilizado pelos os espanhóis para entrar:

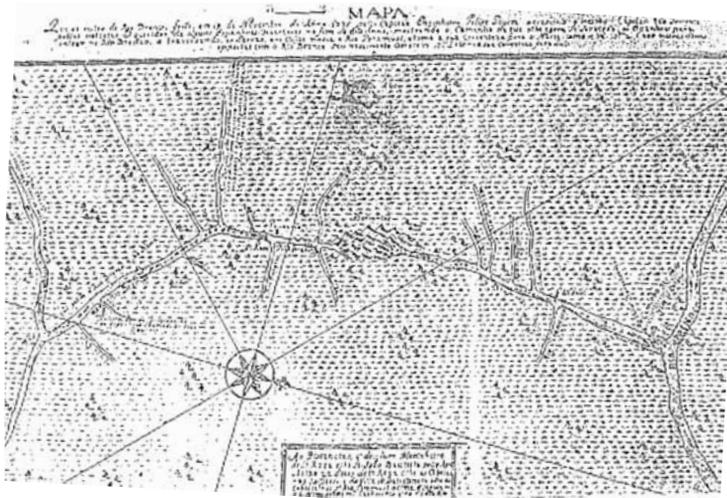


FIGURA 7 (ISA, 1963, p. 255)

Na figuração, o rio teria suas nascentes na serra de Pacaraima. Ali nasciam os afluentes do Orenoco que serviram de caminhos às tropas espanholas. Entre as duas bacias, um pequeno trecho tinha de ser feito a pé. Nas margens do rio “Paramusy”, vê-se o *pueblo* de S. José e a vila de Barceloneta. Encontram-se igualmente no mapa as antigas localizações de S. Juan Bautista e Santa Rosa, ambas dentro do rio Branco. Se o rio Parime fosse navegado à montante, afirma Sturm, haveria comunicação com o Cassiquiari e, conseqüentemente, com o Negro. Lembrando o que fora estabelecido no Tratado de Madri, é fácil perceber que essa representação com as bacias distintas favorece à posse lusitana.

O protesto dos espanhóis veio rápido. Já existia, portanto, um sistema relativamente eficiente de comunicação entre as regiões, fenômeno importante no processo patriarizador. A carta de 27 de julho de 1776 feita pelo “Governador Comandante Geral da Província da Guayana e *Novas povoações* do alto e baixo Orenoco e Rio Negro” (grifo nosso) foi levada em mãos pelo capitão Antonio

Barreto a Barcelos. Nesta carta, ele acusa os lusitanos de “cometer atentados violentos em um território que se pretende usurpar”. Solicita ainda a ratificação e a devolução do que fora brutalmente tomado (apud D’Alamada, 1861). Nas negociações ocorridas em Barcelos, as exigências foram ainda mais desenvolvidas.

Até 1773, afirma o capitão no relato das conferências, os portugueses não haviam ocupado nenhum lugar do rio Branco. As tropas castelhanas estavam em pleno direito ao povoá-las, já que a possessão daquele território remontava ao governo de Antonio Beriô. Ademais, eles já haviam fundado três *pueblos*, a numerosa nação Macuxi teria aceito o domínio do rei católico e feito o compromisso de descer. Por isso, conclui que os lusitanos haviam cometido uma grande injustiça, humilhante em especial para os oficiais, trazidos acorrentados. Por reparação exigia-se que, às custas dos portugueses, os militares fossem recolocados nos lugares encontrados e os índios novamente reunidos (Resgate, Cap. do Rio Negro, doc. 186).

A disputa pelos povos nativos se acentuou. O ato de *povoar* (ou “poblar”, formar *pueblos*) resume-se, então, na organização dos índios do lugar. Das vinte e uma nações indígenas do Rio Branco listadas por Lobo D’Almada, um terço tiveram membros nas reduções espanholas ou trato com eles (1861). Na documentação lusitana, todavia, os índios aparecem pedindo ao capitão Sturm para que expulse o grupo espanhol “porque nenhuma amizade queriam com ele” (apud. FERREIRA, 1994, p. 108).

Aproveitando os índios “desertores” dos *pueblos* espanhóis ou não, surge um grande esforço da administração portuguesa para organizar novas aldeias. Até os fins de 1777, relata o ouvidor Ribeiro Sampaio, cinco foram fundadas: S. Filipe, Nossa Senhora da Conceição, Santa Bárbara, Santa Isabel, e Nossa Senhora do Carmo. Apesar dos nomes religiosos, não há notícias de missionários²¹. Os descimentos, por conseguinte, foram realizados pelos militares. Para fazê-los tão rápidos, imaginamos – não havendo nada na documentação examinada – o alto investimento feito com presentes.

²¹ Posteriormente, um capelão fará parte da tropa da Fortaleza de São Joaquim. Nádía Farage também não encontrou em suas pesquisas notícias de missões na região (1991, p. 129).

Mesmo assim, o Ouvidor fala na glória que lhes resulta em “fazer conhecer a verdadeira religião” (Resgate, Cap. do Rio Negro, doc. 192, p. 62).

Incomodado com o avanço lusitano, Manuel Centurión planeja um ataque. Ele requisita soldados de diversos lugares visando formar uma boa corporação militar e responder os “insultos” do Parima (MARTÍNEZ, 1979, p. 310-315). Em 9 de julho de 1777, entretanto, o governador recebeu um aviso para que não atacasse os lusitanos por terem forças superiores às arregimentadas (id., p. 316). A ordem, certamente, já era fruto das negociações do novo tratado de limites em elaboração.

Em fevereiro daquele ano, havia subido ao trono de Portugal D. Maria I. Sendo sobrinha do rei espanhol Carlos III, as conversações para a pacificação dos conflitos fronteiriços logo foram iniciadas. As duas cortes concluíram o Tratado de Santo Idelfonso em primeiro de outubro.

Na historiografia brasileira há uma difundida opinião de que esse tratado foi de pouca valia. Isso porque ele deveria ser complementado por decisões posteriores e acabou durando pouco (GOES FILHO, 1999, p. 206). Em relação aos limites amazônico-caribenhos a ideia não tem validade. As decisões referidas acima seriam tomadas a partir do trabalho das comitivas que *in loco* estudariam as raias demarcatórias. Elas trabalharam por mais de vinte anos na região e os efeitos dessa atividade foram profícuos, como se vê pelos mais de trinta códices arquivados com seus registros.

Se, no sul, as fronteiras demarcadas pelo Tratado de Madri foram bastante modificadas, ao norte os limites permaneceram praticamente os mesmos. A linha divisória passaria pela cordilheira que dividia a bacia do Amazonas com a do Orenoco, respeitando-se a direção das vertentes (APEP, cod. 29, doc. 26). No entanto, existiu um parágrafo apresentado pelos castelhanos, e retirado nas negociações, que mudava substancialmente a configuração fronteiriça no rio Branco. O texto normatizava o recuo dos lusitanos:

Se restituirão ao estado que teria em fim de setembro de 1775 as povoações espanholas de índios estabelecidos no rio Pari-

me chamadas São João Batista de Cadacada, não distante da boca do rio Mão; a de Santa Bárbara, um pouco acima ou ao norte; e a de Santa Rosa de Curaricara, perto da união do rio deste nome com o Parime, restituindo também os índios cativados nelas, o sargento e os soldados; o cadete D .Antonio López e sua comitiva que baixara pelo rio Mão do lago Parima, a cuja restituição se acrescenta a circunstância de desfazer a fortaleza começada a fabricar pela Nação Portuguesa perto da boca do dito rio e as ordens para não impedir sua navegação espanhola e indenizar os danos causados a esta pelos comandantes portugueses de Barcelos e o Grão-Pará e seus subalternos...” (MARTÍNEZ, 1979, p. 172).

As exigências aproximam-se bastante das reivindicações feitas por Centurión, que a essa altura estava na Espanha. A briga pelo território seria uma luta pelos *pueblos* de índios, ideia norteadora de sua política na Guyana, mesmo se o avanço de ambos os lados tenha ocorrido com forças militares. Os religiosos novamente não apareceram.

As aldeias lusitanas também foram ignoradas. Haveria uma concepção de que os nativos seriam volúveis? Poderiam ser *patrializados* por qualquer país? Uma leitura atenta das fontes históricas, como fez Nádía Farage (1991), demonstra o inverso: as *táticas* elaboradas pelos índios para explorar os conflitos metropolitanos. Os grupos nativos tentavam tirar vantagens da disputa entre os reinos, enquanto os representantes das coroas buscavam conquistar suas vontades. O espaço de negociação ampliado pelos conflitos fronteiriços ajudou a manter o clima de instabilidade dos descimentos feitos. Que peso terá tido a parca presença de clérigos?

Do lado lusitano, até mesmo as paróquias estavam desarranjadas. Em 27 de novembro de 1780, o Provedor da Real Fazenda do Rio Negro José N. Mello de Menezes criticava o “miserável estado da capitania”, com a grande maioria das povoações “sem párocos a largo tempo” (APEP, cod.: 360, p. 30). Nem o vigário da capital ele ainda tinha conseguido encontrar, andando sempre

“adoentado”. Os serviços sacramentais necessários estavam sendo feitos, muitas vezes, por algum padre das povoações próximas (id., p. 32).

Em Barcelos encontrava-se um religioso capucho há certo tempo. Ele era o capelão da fortaleza do rio Branco. Viera buscando cura das moléstias, “e não obstante achado-se melhorado, o vejo com pouca disposição para ali voltar (a) aquele estabelecimento”. Durante este período, as “sete povoações” de índios ficaram somente guarneçadas pelo pequeno destacamento do forte, lançando-se destarte “tantas almas ao referido lastimável desamparo e sem nenhum socorro espiritual” (id., p. 31-32).

O provedor parece desconhecer, ou opta por não citar no informe, a revolta ocorrida em 1780 nas aldeias do rio Branco. No relato feito pelo cientista Alexandre Rodrigues Ferreira, existe a informação de que em março daquele ano o frei Joseph de Santana havia recriminado um índio concubinado da aldeia de São Filipe²². Este índio teria sido casado na povoação de Carvoeiro. O problema atiçou os conflitos entre o *principal* do lugar e o comandante da fortaleza, espalhando-se rapidamente uma rebelião. Somente de São Filipe foram contabilizadas duzentas e cinquenta e quatro fugas (FERREIRA, 1994).

Seria este o mesmo frade que estava agora em Barcelos? Os dados nos levam a concluir que sim, e enquanto ele se “curava” a revolta atingiu outros lugares. Além da falta de “benefícios” com os descimentos, a própria repressão decorrente gerou o incremento das revoltas. Muitos militares ficaram feridos e dois foram decapitados pelos indígenas. As roças iniciadas se perderam completamente.

O trabalho missionário dos espanhóis foi mais lento, porém mais persistente. É verdade que há uma diferença quantitativa nas fontes. No Arquivo Público do Estado do Pará, as informações quanto ao trabalho religioso é bem mais escasso comparando-se com as fontes venezuelanas. A nosso ver, essa diferença quantitativa reflete as diferenças no *estilo* da ocupação.

²² Na documentação do Projeto Resgate, encontra-se a informação de que era o “língua” da aldeia (Cap. do Rio Negro, doc.238, p. 10).

No relatório feito em 25 de janeiro de 1772, o prefeito das missões capuchinhas Fr. Bruno falava numa “copiosa expedição” a ser feita em direção da Lagoa Parima. Ela seria acompanhada pelos religiosos para “a maior glória de Deus, serviço do rei e créditos de nossa província” (apud CARROCERA, id., p. 162). O relatório de outro frade, Benito de la Garriga, igualmente se refere ao envio de um “destacamento com dois padres observante para fazer missões no Parime” (id., p. 178). No final daquele ano parece ter ocorrido algum desentendimento entre a Ordem e Centurión (id., p. 190), mas em 1773 frei Benito ostentava o título de “Prefeito das Missões da Guayana e Parime” (id., p. 202).

Não vamos seguir minuciosamente todas as informações sobre a conquista da região, porém é importante destacar que as “vilas” de Santa Rosa, Santa Bárbara e S. Juan Bautista de Cadacada já estavam citadas numa relação de *pueblos* de janeiro de 1774 (id., p. 212). O *poblamiento*, porém, fora interrompido devido a negociações de Santo Idelfonso, que neutralizaram os avanços feitos na região. Apesar disso, há fontes portuguesas posteriores ao tratado acusando os capuchinhos de permanecerem tentando catequizar os índios do rio Branco²³.

Nas demarcações deste tratado, as duas comissões conseguiram se reunir em Barcelos. Desta base, partiam representantes das duas Coroas a percorrer rios, afixar marcos, explorar o território. A comissão portuguesa era composta por trezentas e quarenta e duas pessoas, chefiadas inicialmente pelo tenente-coronel Theodósio Constantino Chermont (APEP, cod. 375, p. 18). A espanhola possuía cento e cinquenta e oito membros, liderados por D. Francisco Requena.

Faziam parte da comitiva lusitana dois capelães, pe. Romão e frei Domingos do Rosário. Eles eram responsáveis pelas missas no amanhecer e anoitecer de cada dia, pelas celebrações de caráter oficial e pela administração cotidiana dos sacramentos. É provável

²³ O relato da viagem feita por José Antonio C. de Avelar, no ano de 1781, traz notícias colhidas entre os índios da presença missionária: “Ali percebemos que os missionários barbadinhos tinham descido pela mesma quebrada das serras por onde vieram os espanhóis com mão armada...” (APEP, cod. 376, p. 167-168).

que tenham também catequizado indígenas, em particular, os que acompanhavam a tropa, apesar de missões propriamente ditas não terem sido localizadas.

A norma era que fizessem os serviços religiosos com a maior dignidade possível, mas nem sempre era viável. Numa viagem em março de 1782, por exemplo, ao levantarem-se de manhã, a “praia” onde deveria acontecer a missa havia desaparecido. O incidente atrasou a partida e o padre acabou por celebrá-la rapidamente em outro lugar. Isso resultou na repreensão pública feita pelo tenente-coronel, o que deixou ofendido o clérigo²⁴.

Esse cuidado com o requinte dos atos, com o seguimento rigoroso dos costumes apesar das condições, é marcante. Ambas as comissões queriam demonstrar a glória de seus respectivos reinos. Estando as comitivas em território português, acabava sendo responsabilidade dos lusitanos providenciar desde comida até escravos. No dia-a-dia essa alimentação era “frugal”: sopa, cozido, arroz e um guisado ou assado. Na sobremesa, fruta e queijo (APEP, cod. 461, p. 98v.). Mas os produtos luxuosos não deveriam faltar. Prevenido, em 1783, Chermont pedia os que estavam acabando: chocolate, queijos e chá; o estoque de azeite do Reino, de aguardente e de café ainda dava para alguns meses (APEP, cod. 402, p. 146).

Na lista, existem várias bebidas. Eram para serem servidas nas diversas reuniões e, assim, cumprir um ritual de civilidade. Podiam igualmente ser servidas nas festas periódicas. No aniversário da rainha D. Maria I, em 1784, as duas comissões reunidas em Tabatinga realizaram os festejos com o maior “possível regozijo”. Todas as ruas haviam sido iluminadas, incluindo as dos espanhóis, até que a chuva acabasse apagando as luminárias. Realizou-se uma missa cantada com três padres, santo sacramento exposto e muitos tiros ao ar. Ambas as tropas prestigiaram a celebração com todo o luzimento, ficando o comissário espanhol do lado do Evangelho, enquanto o lusitano do lado da epístola. A liturgia executada com rigor, foi seguida por declamações, canções em homenagem à

²⁴ Dentre as ofensas, ele diz que seu “nascimento” fora citado, sendo, talvez, o padre um mestiço (APEP, cod.383, p. 175-176). A versão do militar encontra-se no APEP (cod.393:doc.35).

soberana e depois houve um “esplêndido banquete de esquisitas e saborosas iguarias, e no fim um delicado *dessert(t)*” (APEP, cod. 382, p. 26-32).

A palavra francesa usada assinala o grau de sofisticação pretendido. A “Relação” enaltece o trabalho dos participantes mais até que a própria aniversariante. Tais demonstrações de requinte atingiram também a vida dos capelães. O inventário de frei Domingos, que acabou falecendo numa expedição pelo rio Japurá, nos dá uma imagem da vida que levava.

Ele possuía escravos. O de nome João acompanhava-o para servir durante a viagem. Na vila de Ega, o frei havia deixado as escravas Domingas, Ana, Florência e a menor de idade Helena. Também um escravo cafuzo chamado Filipe. Parece que a preta Ana cuidava dos bens e administrava os outros do grupo, pois em seu poder estavam seis mil e quarenta réis, mais quatro pesos. A posse da moeda espanhola indica serem comuns as trocas naquelas fronteiras, com já havíamos afirmado²⁵. Na viagem, o franciscano carregou mais dezessete pesos “em prata castelhana” (APEP, cod.385, p. 139).

Frei Domingos gostava de fumar. Havia levado consigo duas caixas de tabaco, uma delas com fumo de origem espanhola, e possuía uma cabeça de cachimbo esculpida em prata. Além de saborear o fumo, apreciava andar bem vestido. Fora os dois hábitos de franciscano, ele tinha levado sete pares de meia, dois lenços vermelhos, duas camisas de linha, um par de sapatos de cordeiro e um par de luvas de camurça. As roupas deviam contrastar com a rede velha em que dormia nas viagens, arrematada por oitocentos réis. A rede mais bonita, ele havia deixado na vila, atingindo um preço dez vezes superior. O bom estado dela era devido à posse de um colchão com travesseiro e mosquiteiro.

O frade também possuía alguns livros. Levava consigo dois breviários, alguns cadernos com sermões e três “livros velhos”. Infelizmente, o inventariador não identificou nenhuma dessas

²⁵ Alguns dos bens vendidos após o inventário possuem o valor em “pesos castelhanos”.

obras. Devem ser obras de teor prático, para que ele realizasse seu ofício. Em Ega, foi encontrado ainda um manuscrito com sermões (id., p. 140). Esses poucos livros contrapõem-se ao investimento em escravos e roupas, mas não podemos julgar o preparo intelectual do capelão a partir destes dados. É bom lembrar da situação *sui generis* em que se encontrava, revelando essa fonte mais o modo de vida das autoridades da Demarcação, mesmo das religiosas²⁶.

Os dois capelães iam pelos rios sacramentando, fazendo a “desobriga”, pregando nas capelas. Eram nessa tarefa auxiliados pelos párocos das vilas e por leigos²⁷. Há alguns registros de batismos, mas eles são poucos²⁸. Ocorre diferente do lado espanhol da fronteira.

Como a região do rio Branco ficara sob os auspícios de Portugal, os capuchinhos intensificaram a atuação onde a fronteira ainda estava indecisa. Diversas vezes as autoridades portuguesas protestaram contra freis que “com aparentes pretextos de religião” estavam angariando e batizando índios pelo rio Issa-Putumayo. Entre os Maynas, denuncia o comissário Chermont, os religiosos faziam “reconhecer e jurar vassalagem à coroa da Espanha” (APEP, cod.: 388: 208v.).

Tal leitura politizada da evangelização está bem firmada. Encontramos na documentação, todavia, ainda elementos da interpretação mais “espiritual”. O soldado José Ferreira, que administrava a vila de Ega, permitiu a atuação clerical espanhola. Ao ser recriminado, justificou tê-la autorizado porque não pretendiam os reverendos “aumentar os domínios temporais, como verdadeiros seguidores de Cristo, cujo Reino não é deste mundo e devendo o mesmo mundo estar patente para a pregação do Evangelho...”.

²⁶ Conforme a “Relação das pessoas a quem atualmente se assiste com Meza pela repartição das demarcações dos Reais Limites”, os capelães comiam junto com os oficiais, servidos por índios (APEP, cod. 402: doc. 104).

²⁷ Existe no Arquivo do Pará uma interessante “Relação das pessoas que se adquiriram para o grêmio da Igreja e serviço do Estado e se acham catequizando” (APEP, cod. 385, p. 64). Os “catequistas” da lista eram o sargento-mor, o cirurgião e o escrivão da Fazenda, que cuidavam de treze indígenas. Acreditamos que, seguindo antigo sistema, estes índios deveriam trabalhar em troca da instrução.

²⁸ De forma geral, as relações de descimento dessa época passaram a omitir o dado sobre os batizados, classificando os nativos por nação, sexo e idade.

Excessos de cortesia como esse, afirma o documento, não deveriam mais ocorrer (APEP, cod. 402, p. 35).

Nem mesmo quando o clérigo estivesse doente, a exemplo do frade mercedário acolhido, em meados de 1789, no quartel de Tabatinga. O comandante diz tê-lo recebido por ser bom católico, prezar os religiosos e crer que “unidos vivíamos na mesma fé e Religião (...) sem diferença de nações” (APEP, cod. 461, p. 6v.). Os espanhóis, afinal, eram também fiéis ao catolicismo. O governador do rio Negro na época, Lobo D’Almada, respondeu não ter o comandante autoridade para distribuir licenças e todo “forasteiro” precisava possuir passaporte concedido pelo governo” (id., p. 7).

Religião e pátria se sobrepõem. Na política oficial, já não é suficiente pertencer à Igreja romana para ser aceito, contradizendo a afirmação feita por Gilberto Freyre de que bastava não ter “a pecha de herege” (1992, p. 29). Os *verdadeiros* seguidores de Cristo agora se encontravam divididos por territórios. Alguns anos depois, D’Almada ordenará “muita cautela e vigilância” com os sacerdotes, pois eles poderiam estar atuando como espíões (APEP, id., p. 149).

Antes de assumir o governo do rio Negro, Manuel da Gama Lobo D’Almada fez uma viagem às cabeceiras do rio Branco. Viagens como essa eram feitas visando encontrar os “limites naturais” para as raias demarcatórias. Os responsáveis pela coleta de dados não confiavam mais tanto nas informações obtidas com os nativos, tentando ao máximo averiguá-las *in loco*. Depois de quase uma década de pesquisas, o mapa seguinte foi elaborado para sintetizar as “descrições”, “relações” e esboços produzidos:



FIGURA 8 (ADONIAS, 1963, p. 258-259)

A arte de nomear expande-se, até os pequenos riachos. A maioria conserva os nomes colocados por índios do local, indicando a busca de dominar ambos, povos e terras. Conhecê-los torna-se um pressuposto para a posse e a questão básica é justamente assinalar os *reais* limites. Quanto mais exposto o saber, mais consolidado estaria o poder na lógica das demarcações.

As notícias escritas pela Comissão têm por objetivo facilitar a escolha dos limites, apontando, geralmente, os montes e cachoeiras. Esse mapa representa o outro lado dos relatos de viagens (v.g. Sampaio, 1825; Noronha, 1862; Ferreira, 1983), extremamente interessados nas comunicações entre os rios. A zona do rio Branco aparece cercada por duas “serranias”. Assim como a Lagoa Parime não está na figuração, tais serras em nada se aproximam do “cerro dourado” dos relatos espanhóis.

O mapa, afinal, foi feito pelos portugueses. A documentação espanhola do período insiste em referir-se ao monte Dourado e à

lagoa, enquanto a lusitana insiste em desmenti-los²⁹. A única exceção que encontramos foi uma ordem vinda de Lisboa, em 1781, pedindo para averiguar a existência de ouro “nos domínios portugueses do Rio Branco” (APEP, cod. 364, p. 45). As expedições, se realmente o procuraram, nunca descobriram nada. Então, os cronistas de Portugal falam com desdém das “quimeras” ou “fábulas” dos companheiros ibéricos, que tanta celeuma geraram³⁰.

O “mito do Dourado” não morreu com as expedições enviadas por Centurión, “sem possibilidade alguma de ressurreição”, como escreveu Juan Gil (1989, p. 188). Felipe Salvador Gilij, em obra de 1780, não afirmou ser o *El Dorado* uma ilusão, apenas que não deveria ser tão grande e rico como se dizia (1992, p. LII). Na “Descrição da Guayana”, de 1788, D. Miguel Marinión tenta localizar o “morro Dourado e a Lagoa Parime entre as nascentes do rio Essequibo” (CARROCERA, 1979-III, p. 23). O “Tratado Histórico” de frei Ramón Bueno, escrito em 1801, fala em uma lagoa com cerca de quarenta léguas “dentro de montes espessos, encontrada na época das demarcações”, apesar de não nomeá-la (1965, p. 166).

Mais importante que verificar a sobrevivência de topônimos, é compreender as mudanças ocorridas nas projeções míticas. O mito morre porque deixa de mover. Após trezentos anos de procura, ele vai desaparecendo da cartografia, racionalizado³¹ e redimensionado. Se continua a surgir em documentos espanhóis, torna-se progressivamente apenas um saber geográfico³².

O reino de Portugal não descuidou da área do rio Branco. O Conselho Ultramarino examinou os documentos sobre as rebeliões de 1780-81 e Martinho de Mello e Castro redigiu uma repreensão

²⁹ A comparação das duas posturas torna-se facilitada porque tanto Sampaio (Resgate, cap. do Rio Negro: doc. 192) quanto D’Almada (1861) transcrevem e avaliam os documentos espanhóis.

³⁰ É curioso que na argumentação feita pelo ouvidor do Rio Negro, Ribeiro Sampaio, ele cite “as ironias de Voltaire no seu *Candide*” (id., p. 60). O pensador francês era proibido em Portugal.

³¹ Em 1745, Charles-Marie de La Condamine já criticava as narrativas acerca do *Dorado* e da lagoa Parime. Buscando uma explicação racional, supôs que a cobiça dos brancos e o desejo de afastá-los dos índios levou ao amálgama de dados diversos e ao surgimento de “fábulas” como essas (1992, p. 76;88).

³² Um exemplo é a fixação do nome Parime ao rio que os lusitanos chamam de Branco.

à violência desencadeada pelos militares. O tempo das “prisões, ferros e grilhões” havia passado, afirma, ordenando-se o trato dos índios através do “inalterável sistema de humanidade que se acha estabelecido (...) não obstante alguma barbaridade que se tenha cometido...” (APEP, cod. 364, p. 62).

Nestas zonas fronteiriças, portanto, há todo um esforço para manter os povos “aliados”. O controle rígido foi substituído pela intenção de conquistar com as “vantagens” oferecidas. Em 1783³³, o comandante do Forte de São Joaquim, tenente Pedro Maciel Parente, foi afastado, enquanto mandava-se publicar um bando com o perdão régio. O novo comandante a ser enviado precisava agir com extrema doçura, presenteando os nativos com “quinquilharias e outras coisas com que se costumava atrair e sujeitar, sem violência, a vontade dos índios...” (id., p. 63-64). Atrair com presentes e demonstrar as vantagens, é bom lembrar, eram práticas dos antigos missionários.

A correspondência acima não deve nos levar a ter uma imagem idílica das *povoações de índios*³⁴. Eles eram cadastrados e, em caso de abandono do lugar determinado, classificados como desertores. Tal estatuto os coloca no patamar de criminosos, igualando-os aos militares que abandonam seus postos. O termo indicaria a conhecida função militar de “guardiões da fronteira” (MEIRELES, 1989)?

Searespostaforafirmativa, as populações nativas descumpriram sua função. Em meados de 1784 alguns *principais* começaram a retornar e nos fins da década de oitenta as povoações estavam mais ou menos reconstruídas. No relatório de 1788, o comandante João Bernardes Borralho computava um total de novecentas e oitenta e nove pessoas, distribuídas por cinco agrupamentos que estavam crescendo (APEP, cod. 462, doc. 11). Em maio do ano seguinte, o comandante continuava otimista, pois grande parte daquela “gentilidade” inclinava-se “a *nosso* favor, reconhecendo a *nossa* amizade” (id., doc. 42; grifo nosso). No início de 1790, contudo, estoura uma nova revolta. Foi motivada, a princípio, pelo trato dos

³³ Joaquim Nabuco forneceu a data de 1785 (1949, p. 132), Nádia Farage a de 1784 (1991, p. 136) e o documento que estamos seguindo está datado de 7 de julho de 1783.

³⁴ O termo povoação predomina nesta época na documentação lusitana, desaparecendo o vocábulo aldeia.

militares com os indígenas (NABUCO, 1949, p. 144; FARAGE, 1991). Quando o porta-bandeira Rodrigues Barata passou pela região, em 1798, aquelas povoações estavam abandonadas, com exceção da Nossa Senhora do Carmo. Mesmo essa, testemunha, estava sem comércio, sem agricultura e com pouquíssima gente (1846, p. 17).

A solução encontrada foi colonizar através do gado. Essa estratégia já havia sido utilizada na Amazônia, como se vê na correspondência de Mendonça Furtado, ainda na década de cinquenta. A relação entre gado e domínio territorial surge quando o plenipotenciário das demarcações vê os religiosos da Espanha avançarem suas fazendas nas margens do Guaporé. Ele ordena, então, que os portugueses agissem identicamente, de modo a garantir uma demarcação fronteira mais proveitosa ao Reino (Mendonça, 1963, p. 916;925).

As belas “campinas” do rio Branco eram conhecidas há tempos (NABUCO, 1949, p. 181). Após a primeira rebelião, o Provedor José de Menezes havia escrito à corte requisitando a vinda de gado *vacum* da vila de Alenquer (APEP, cod. 360, p. 64). Quase um ano depois, em 2 de julho de 1781, o governador Pereira Caldas comenta na correspondência enviada à corte a “interessantíssima” resolução de estabelecer fazendas nos férteis campos entre os rios Branco, o Rupumuni e o Pirara. Isso resultaria no incremento do comércio, no aumento da população local e seria uma boa forma de se “conseguirem as sobreditas descobertas...” (APEP, cod. 376, p. 155).

O projeto pretendia, com a vacagem, não somente integrar o território, mas também a população residente. As linhas gerais da ideia estão na “História do Rio Branco” feita pelo ouvidor Sampaio. Ali ele afirma existirem “duas classes de homens”: os índios e os brancos. Os interesses comuns é que iriam unificá-los e para aquela região o melhor meio seria a instalação de fazendas de criação pecuária (Resgate, Cap.do Rio Negro, doc. 192, p. 78). Na ótica da autoridade lusitana, por conseguinte, o gado teria simultaneamente as funções de aporuguesar o espaço e *patrializar* as nações nativas.

A fazenda régia estabelecida próxima à fortaleza logo prosperou, informa o comandante Borrvalho em 1º de janeiro de

1789 (APEP, cod. 462, p. 1). O gado ganhou tal dimensão no projeto colonizador que, quando rompeu a segunda rebelião indígena, Lobo D'Almada recomendou um especial cuidado sobre os possíveis danos causados. Enquanto isso, comandava uma violenta repressão aos índios insubmissos, prendendo mais de oitenta pessoas e ordenando a transferência de muitas outras (apud NABUCO, 1949, p. 146). Se depois da revolta as povoações permaneceram desarticuladas, o gado pôde então se expandir livremente, inclusive com o investimento de particulares³⁵.

O crescimento das fazendas aconteceu igualmente na América espanhola. Mas ali os missionários deram maior contribuição. Em 1753, frei Caulin já falava em duzentas rezes enviadas à região meridional do Orenoco, destinadas ao sustento do clero e dos índios (1992, p. 359). O gado espalhou-se de tal forma nos largos pastos da *Guayana*, que duas décadas depois um relatório contabilizava mais de cem mil cabeças distribuídas por vinte e dois *pueblos* de missão (CARROCERA, 1979-II, p. 221).

Nos relatos dos finais do século XVIII, o pouco progresso dos silvícolas é contrastado com o desenvolvimento do gado. Acerca dos treze mil índios das missões capuchinhas, D. Miguel Marinión confessa “esperanças muito remotas de que cheguem ao estado de civilização que se deseja, por mais que se fadiguem os religiosos” Em contraposição, anota a doação feita, em 1777, de doze mil cabeças de gado pelo clero para serem distribuídas entre os povoadores pobres (CARROCERA, 1979-III, p. 27-8). O governador D. Antonio Gil coloca, semelhantemente, a discrepância³⁶, ressaltando a grande

³⁵ A correspondência do Tesoureiro da expedição de limites traz dados sobre essa expansão. Por exemplo, a venda que o capitão Bento José do Rego fez à Fazenda Real em 26 de setembro de 1797. Ele criava gado nos campos do rio Branco, passando à Coroa na ocasião cento e setenta e oito cabeças de vacaria e nove de cavaleiros (APEP, cod. 463, doc. 333).

³⁶ Sua descrição acerca da civilidade das populações reduzidas é bem pessimista. Afirma “que os índios apenas falam mal do castelhano; que a ideia que dão é de barbárie; que na religião os instruídos têm uma instrução superficial, sem outra coisa que repetir o catecismo em todo ou em parte; que andam desnudos absolutamente, homens e mulheres, sem mais coberta que as partes pudendas, e isto a maioria dos que vêm diariamente a esta cidade (Santo Tomé de Guayana) (...) com muitíssimo dano dos inocentes, provocação escandalosa e ofensa à modéstia cristã” (id., p. 148).

utilidade da criação de pastos “para a civilização dos índios e adiantamento dos *pueblos*” (id., p. 148).

Surgiam, destarte, outras formas de *patrializar* além das reduções. A importância dos missionários decresce, mesmo com o regime *teo-político* tenha. Agricultura, pecuária e comércio, como propuseram os cientistas (cf. cap.3), seriam modalidades eficientes para integrar topocronologicamente as diversas nações nativas. Os próprios povos indígenas vão, progressivamente, deixando de ser tão relevantes na fixação dos limites.

As comissões de demarcação encerraram suas atividades na região amazônico-caribenha em 1799. No conturbado contexto europeu, Portugal e Espanha haviam entabulado uma guerra. Quando o tratado de paz foi assinado em Badajós, no ano de 1801, as fronteiras das Américas não entraram no acordo. A princípio, voltava-se ao *uti possidetis* do Tratado de Madri, mas Santo Idelfonso nunca recebeu anulação oficial (GOES FILHO, 1999, p. 198). Os *reais* limites entre as colônias ibéricas continuaram uma *fronteira aberta*³⁷.

4.3 Conclusão

O “demônio da política” (cf. epígrafe) não foi exorcizado. Pelo contrário, o sistema governativo lentamente teceu operações de *condensação* com o religioso. As autoridades leigas passaram, então, a assumir funções antes da esfera clerical. Os missionários tornaram-se cada vez mais enfraquecidos na capacidade de negociação com os poderes instituídos. A solução foi garantir algum espaço, submetendo-se.

Houve esforços para edificar uma rede de povoações interligadas, o que nos leva a pensar na tentativa de formar uma “comunidade politicamente imaginada”, como propusera Anderson (1989, p. 14). A organização administrativa imposta na região termina

³⁷ A expressão está numa carta de Lobo D’Almada comentando, em 26 de novembro de 1796, a situação militar da Capitania: “Toda ela é uma fronteira aberta para se defender e mesmo para se conservar” (APEP, cod. 503, p. 32).

criando significados comuns, mesmo tendo esse autor atentado pouco para os lugares e momentos nos quais esses significados foram relidos, truncados, mimetizados superficialmente ou, até, não incorporados.

Dentro dos quadros da administração metropolitana, o cristianismo permaneceu como fonte de significância às experiências vividas. Os rituais religiosos marcavam os eventos sociais importantes, mesmo nas difíceis condições das viagens para fixação dos limites. Mas eles estão na documentação das comissões já *patrializados*. Isso pôde ser observado, por exemplo, na disputa pelos batismos. Mendonça Furtado, inclusive, acusa os jesuítas castelhanos de rebatizarem os índios fugidos das aldeias carmelitas de Portugal (MENDONÇA, 1963, p. 937).

Nem a fé comum aproximava os “países irmãos” da Ibéria, denunciava Humboldt. Ele se chocou com o que encontrou nas fronteiras. Entretanto, tal fenômeno não era novidade. Os povos católicos sempre guerrearam entre si e não foram menos violentos na batalhas por causa da confissão religiosa comum. Por que, então, essa estranheza?

Propusemos abordar a fé enquanto uma dinâmica. Seguindo as ideias de Certeau, definimo-la como um “investimento das pessoas em uma proposição” (1994, p. 278). Agora, sem abandonar tal dinamicidade, é importante compreender a sedimentação de alguns elementos, formando uma espécie de amálgama.

No século XVIII, ocorreu um crescente poder de imantização do Estado, atraindo para si o campo religioso. Acreditamos que certas rotas – e poderíamos dizer uma rotinização – do trânsito *teopolítico* foram normalizadas, tornaram-se regulares. O trabalho das Comissões de Demarcação na região amazônico-caribenha foi um fator preponderante nesse processo, apesar do ritmo diferenciado dos dois lados da fronteira.

Alexander von Humboldt redigiu seu relato de viagem partindo de outro *espaço de experiência*. Ele escreve da Europa do século XIX, vivenciando o despertar dos nacionalismos. Sua expectativa quanto ao papel da religiosidade era bem distinta à encontrada no sistema regalista ibérico.

O amálgama das credibilidades no despotismo pouco conseguiu envolver as populações nativas americanas. É difícil captar a gramática gerativa dessas convivências inter-étnicas, mas é fácil perceber o grau de resistência aos significados impostos pelo projeto colonizador. O *terceiro lugar* intermediário do clero (descrito no capítulo anterior) tornou-se cada vez mais insustentável com a atuação das Comissões.

Existe uma contradição na *Era dos Tratados*: quando o espaço missionário seria mais necessário às Coroas, ele foi se tornando inviabilizado exatamente através de seu trabalho para fixação dos limites. A crescente instrumentalização clerical, a laicização das aldeias e *pueblos*, trouxeram por consequência o declínio da *conquista das almas*, grande aspiração das Ordens religiosas. O reforço do agir régio na região amazônico-caribenha acabou limitando o poder patrializador da religião.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Produção e reprodução do improdizível ausente em seu lugar. Tudo começa pela presença dessa ausência.

JACQUES DERRIDA (2000, p. 41)

O último capítulo foi o mais empírico e narrativo dessa pesquisa. Atribuiu-se uma credibilidade aos documentos, apesar de sabermos que boa parte da documentação foi produzida sob conflito direto. A busca de vantagens territoriais é manifesta nitidamente e tal vontade *modaliza* as descrições. Portanto, o interesse dos autores poderia compor com maior ênfase nossa interpretação.

Partimos da suposição, proposta por Ricoeur, de que há um forte parentesco entre o o querer e o crer (1988, p. 91). Mesmo a reunião dos códices no Arquivo Público do Estado do Pará não está isenta dessa relação. No entanto, o objeto dessa investigação está no modo de experienciar dos sujeitos, sendo os eventos formatados por eles através da escritura sua expressão. A nossa intencionalidade de historiar precisa, assim, encontrar, ou, ao menos, tangenciar a intencionalidade dos atores incrustada nos relatos¹.

Considerar a intencionalidade foi o pressuposto da análise cartográfica do primeiro capítulo. A invenção dos lugares ocorreu inicialmente incorporando às descobertas substratos míticos. A

¹ Sobre o jogo das intencionalidades no conhecimento histórico, Ricoeur escreve um longo capítulo no primeiro tomo de *Tempo e Narrativa* (1994, p. 251-297).

arte de nomear foi consolidando significâncias, sintetizando desejos, provocando aberturas interpretativas. Esse processo de *lugarização*, como denominamos, marcou-se pela pretensão colonizatória. Destarte, as pessoas e os espaços integrados na (semi)ótica do colonizador adentraram subalternizados, sob a pulsão do controle.

Nas batalhas espaciais decorrentes, o Estado projetou suas *tramas identitárias*. Este meta-referente serviu para conferir unidade ao que antes era disperso. Mesclado com a órbita estatal estava o referencial religioso. Não somente o conceitual cristão europeu, mas também seu agente privilegiado, o clero, foi fundamental na *patrialização*. Ela ocorreu, a princípio, através da unificação topocronológica, um dos efeitos gerados pelo mover da *máquina missionária*.

A economia *teo-política* que a sustenta foi o tema aprofundado no segundo capítulo. Demonstramos, então, o papel do crer dentro da aspectualização das instituições de referência eclesial e governamental. As *luzes periféricas* peninsulares tinham especificidades a serem consideradas, pois compõem tanto o nível noético quanto o pragmático das Coroas. Por isso, o estudo das vicissitudes surgidas e da manutenção dessa relação metonímica na constituição do assujeitamento. Afinal, o campo de forças *teo-político* insere-se nas tramas identitárias que tentavam a patrialização.

O projeto de consolidação das fronteiras iniciou-se com a atuação clerical. O terceiro capítulo enfoca o grupo partindo das práticas espirituais. A nosso ver, o aspecto sagrado do sacerdócio, em seu cultivo cotidiano, está na base do reconhecimento tanto de si como do mundo. A astúcia da não-lugaridade foi apontada por ser a possibilitadora da intermediação. Por outro lado, a função de negociador da civilidade e da governamentalidade pôs em xeque muitas vezes a capacidade clerical de mediação, “defeito” gerado da própria performance *teo-política* missionária.

Leigos sem cargos estatais serviram de contraponto à análise dos religiosos. Encontramos representações comuns e, ao mesmo tempo, soluções diferenciadas para os problemas enfrentados no desafio *patrializador*. Estes caminhos não clericais foram os que

progressivamente passaram a ser aplicados pelas administrações metropolitanas.

Os impasses surgidos das tentativas de fixação dos domínios régios compuseram a temática do quarto capítulo. O projeto clerical perdeu espaço justamente quando as metrópoles mais precisavam de uma patrialização eficiente. A própria eficácia da ação religiosa tornou-se questionável com as exigências da demarcação. O *corpus* monárquico assumiu, então, encargos dantes pertencentes aos missionários e os índios não *dominados* ficaram invisibilizados em novas estratégias de possessão, a exemplo da pecuária.

“O catolicismo foi realmente o cimento social de nossa unidade”. Gilberto Freyre, ao afirmá-lo (1992, p. 30), estaria equivocado? Não necessariamente. Parece evidente a capacidade da religiosidade de gerar significados compartilhados. Porém, o tema estudado neste trabalho era o inverso: dividir. Demonstramos que a mesma fé *católica* pode tanto unificar quanto seccionar, integrar e fragmentar. Talvez, até, sua potência associativa seja diretamente proporcional à capacidade divisional com os agrupamentos externos.

Deus é um significante puro e o cristianismo nasceu do encontro com um *vazio*, um corpo ausente. Abordá-lo historicamente nos leva a considerar uma dinâmica experimentada na constituição de sentidos, à observação acurada de como esse vazio encarnou-se conferindo significados a ideias, sentimentos e ações. Junto às “religações” sacralizadas estão as delimitações da história.

REFERÊNCIAS

a) Fontes manuscritas

- Arquivo Público do Estado do Pará - Códices: 17, 29, 63, 357, 360, 362, 364, 375, 376, 378, 380, 382, 383, 384, 385, 388, 392, 399, 402, 411, 416, 417, 427, 455, 461, 462, 463, 483, 493, 503, 519, 563, 393, 775.
- Arquivo Nacional (RJ) - Correspondência dos governadores da Capitania do Grão-Pará (Micro-filme 037-97)
Projeto Resgate (CD's):
- Documentos manuscritos avulsos da Capitania do Pará - Números: 975, 1879, 1883, 1997, 3041, 3309, 3544, 3658, 3659, 3919, 3955, 4618, 4913, 4948, 5153, 6261, 6279, 6328, 6643, 7159.
- Documentos manuscritos avulsos da Capitania do Rio Negro - Números: 10, 11, 12, 13, 78, 79, 81, 83, 84, 86, 88, 91, 111, 112, 121, 123, 131, 132, 139, 143, 149, 151, 152, 153, 154, 159, 160, 161, 164, 174, 176, 185, 186, 190, 192, 196, 200, 238, 325, 358, 380, 414, 436, 443, 471, 480, 498, 583, 595, 655.

b) Fontes impressas

- Acuña, Pe. Cristóvão de. *Novo descobrimento do Rio Amazonas* (1641). Montevideo: Oltaver Buenos Libros Activos, 1994.
- Adonias, Isa. *A cartografia da região amazônica*. Rio de Janeiro: IMPA, 1963.
- Agostinho, San. *Obras de San Agostinho (tomo XIII)*. Madrid: BAC, 1959.
- Agostinho, Santo. *A Instrução dos catecúmenos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984.
- Aquino, Tomás de. *Suma teológica*. 2a.ed. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço/PUC-RS, 1980.
- Baños, José de Oviedo. *Historia de la provincia de Venezuela* (1723). Caracas: El nacional, 2000.
- Barata, Francisco J. Rodrigues. *Diário da viagem que fez a colônia holandesa de Surinam o porta bandeira da sétima companhia do regimento da cidade do Pará, pelos sertões e rios d'este estado, em diligência do real serviço*

- (1799). Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, RJ, jan-mar, 1846, p.1-199.
- Beozzo, José Oscar (org.). *Leis e regimentos das missões*. São Paulo: Loyola, 1983
- Berredo, Bernardo. *Anais históricos do Estado do Maranhão* (1749). Rio de Janeiro: Alumar, 1988.
- Bettendorf, Pe.João. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão* (1698). Belém: Secult, 1990.
- Bíblia Sagrada* (2 vol.). Trad.Antonio Pereira de Figueredo, oficial que foi das cartas latinas da Secretaria d'Estado e deputado da Real Mesa da Comissão Geral sobre o Exame e Censura de Livros. Rio de Janeiro: B.L.Garnier, 1864.
- Blanco, Pe. Matias Ruiz. *Conversión de Piritu* (1690). Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1965.
- Brandão, Ambrósio Fernandes. *Diálogos das grandezas do Brasil* (1618). Recife: Editora Massnagana, 1997.
- Bueno, Pe. Ramon. *Tratado historico* (1800). Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1965.
- Cardim, Fernão. *Tratados da terra e da gente do Brasil* (1585). Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.
- Carrocera, Buenoventura de (ed.). *Misión de los capuchinos en la Guayana* (3 vol.). Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1979.
- Carvajal, fr.Gaspar de. *Relación del nuevo descubrimiento Del famoso rio grande de las amazonas* (1540). México: Fondo de Cultura, 1955.
- Colombo, Cristóvão. *Diários da descoberta da América* (1492-1503). Porto Alegre: L & PM, 1999.
- Condamine, Charles-marie de La. *Viagem pelo Amazonas, 1735-1745*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.
- Cunha, Luís da. *Testamento político; ou carta escrita pelo grande D.Luiz da Cunha ao senhor rei D. José I antes do seu governo...* (1749) .São Paulo: Alfa-ômega, 1976.
- D'Almada, Manuel da Gama Lobo. *Descrição relativa ao rio Branco e seu território* (1787). Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 24, 1, 1861, 617-691.
- Daniel, João. *O tesouro Descoberto no máximo Rio Amazonas* (1776?). Anais da Biblioteca Nacional, vol.95, 1976.
- Diderot, D.; D'Alambert. *La enciclopedia*. Madrid: Ediciones Guadarrana, 1970.
- Documetos relativos a la question de limites y navegacion fluvial entre el Imperio del Brasil y de la república de Venezuela*. Caracas: Imprenta de Eloi escobar, 1859.
- Encarnação, D.Joaquim da. *Catecismo histórico e doutrinal*. Coimbra: Officina de Luís Secco Ferreira, 1757.
- Fajardo, Jose Del Rey (ed.). *Domentos jesuíticos relativos a la historia de la Companhia de Jesús en Venezuela* (3 vol.). Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1974.

- Ferreira, Alexandre Rodrigues. *Viagem filosófica ao Rio Negro* (1786-92). Rio de Janeiro: Círculo do Livro, 1983.
- Ferreira, Alexandre Rodrigues. *Viagem filosófica pelas capitânias do Grão-pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá - Memórias Zoologia e Botânica* (1786-92). Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1972.
- Ferreira, Alexandre Rodrigues. *Diário do Rio Branco e Tratado histórico do Rio Branco* (1786). In: Wilckens, Henrique João e Ferreira, Alexandre Rodrigues. *Relatos da fronteira amazônica no século XVIII*. São Paulo: EDUSP, 1994.
- Figueira, Guillermo (copil.). *Documentos para la historia de la iglesia colonial em Venezuela* (2 vol.). Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1965.
- Figueredo, Antonio Pereira. *Demonstração theologica, canônica e histórica do direito dos metropolitanos de Portugal para confinarem, e mandarem sagrar os bispos sufragâneos nomeados por sua Majestade...* Lisboa: Regia Officina Typographica, 1769.
- Fontana, Riccardo (org.). *O Brasil de Américo Vespúcio*. Brasília: Ed.UNB, 1995.
- Fritz, Samuel. *Diário da descida do padre Samuel Fritz, missionário da Coroa de Castela no rio Marañon....* Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 81, 1917, pp.375-397.
- Furtado, Francisco Xavier de Mendonça. *Correspondência dos governadores do Pará com a metrópole*. Annaes da Bibliotheca e Archivo Público, vol.2,3,4,6,8,10, 1902-1916.
- Gândavo, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra & História do Brasil*. Recife: Massangana, 1995.
- Gazeta de Lisboa. *Notícias históricas de Portugal e Brasil*. Coimbra: Editora Coimbra, 1961.
- Gilij, Felipe Salvador. *Ensayo de Historia americana* (2 vol.) (1780). Caracas: Petroleos de Venezuela, 1992.
- Graça, Fr. Francisco Ferreira da. *Estatuto literário dos religiosos carmelitas calçados da província de Portugal ordenados em conformidade das ponderosas e sempre respeitáveis disposições dos novos estatutos da Universidade de Coimbra*. Lisboa: Regia Officina Typographica, 1776.
- Gumilla, José. *El Orinico ilustrado y defendido*(1741).. Madrid: Aguilar editor, s/d.
- Gumilla, José. *El Orinoco ilustrado* Venezuela: Caracas, 1999.
- Gumilla, José. *Escritos varios*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1970.
- Heres, Rafael Fernández (copil.) *Catecismos católicos de la Venezuela hispana* (3 vol.). Caracas: Academia Nacional de la Historia, 2000.
- Humboldt, Alexander von. *Viaje a las regiones equinociales del nuevo continente* (1799) (5 vol.). Caracas: Monte Ávila editores, 1985.
- Idea de hum perfeito paroco instruido nas suas obrigações e instruindo as suas ovelhas na sólida piedade* (tomo II). Lisboa: Regia Officina Typographica, 1772.

Livro grosso do Maranhão. Rio de Janeiro, Anais da Biblioteca Nacional, 67,1948.

Loyola, S. Inácio de. *Obras Completas*. Madrid: BAC, 1977.

Maria I. *Carta Régia ao Capitão-general do Pará acerca da Emancipação e Civilização dos índios; e resposta do mesmo acerca de sua execução*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, XX, 1857, p.433-460.

Maria, Fr. Francisco de Jesus. *Manual ecclesiastico para todo o fiel caholico...* Lisboa: Regia Officina Typographica, 1770.

Melo, Sebastião José de Carvalho e. *Memórias secretíssimas do Marquês de Pombal e outros escritos (1755-1780)*. Lisboa: Europa-América, s/d.

Mendonça, Cardeal de. *Catecismo da doutrina cristã*. Lisboa: Regia Officina Typographica, 1791.

Mendonça, Marcos Carneiro (ed.). *A Amazônia na era pombalina (3 vol.)*. Rio de Janeiro: IHGB, 1963.

Moraes, pe.José de. *História da Companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará (1760?)*. Rio de Janeiro: Editorial Alhambra, 1987.

Moreno, Diogo de Campos. *Livro que da razão do Estado do Brasil (1616)*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1968.

Ockham, Guilherme de. *Brevilóquio sobre o principado tirânico*. Petrópolis,RJ: Vozes, 1988.

Pagan, Conde. *An historical e geographical description of the great country e river of the Amazonas in América*. London: John Starkey, 1661.

Parras, fr. Pedro Joseph. *Gobierno de los regulares de la America, ajustado religiosamente à la voluntad del Rey*. Madrid: Joachim Ibarra, 1783.

Pita, Rocha. *História da América Portuguesa*. Rio de Janeiro: W.M.Jackson, 1952.

Pita, Rocha. *Tratado político (1706)*. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1972.

Porro, Antônio (copil.). *As crônicas do rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Vozes,1992.

Portugal. *Colleção das Leys, decretos, alvarás que comprehende o felliz reinado Del rey fidelíssimo D.Joseo I (tomo I)*. Lisboa: Imprensa Real Meuza Censora, 1771.

Póvoas, Joaquim de Mello. *Cartas do primeiro governador da Capitania de São José do Rio Negro*.Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 1983.

Raynal, G.T. *Histoire philosophique et politique des etablissemens e du commerce des europeens dans les deux Indes*. Geneve: Chez Libraires Associés, 1775.

Raleigh, Walter. *El descubrimiento del grande, rico y bello imperio de Guayana (1596)*. Trad.Antonio Requena. Caracas: Ediciones Juvenal Herrera, 1986.

Ribeiro, Darci e Moreira Neto, Carlos A (ed.). *A invenção do Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes, 1992.

- Roscio, Juan German. *El triunfo de la libertad sobre el despotismo* (1817). Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1996.
- Rosário, Manuel da Penha. *Língua vulgar versus Língua portuguesa: A defesa do Pe. Manuel da Penha do Rosário contra a imposição da língua portuguesa aos índios por meio de missionários e párcos* (176?). Rio de Janeiro, Anais da Biblioteca Nacional, 113, 1993, p.7-62
- Sales, S. Francisco. *Livro de ouro que contém a Introdução a Vida Devota, a Declaração Mística do Cântico dos Cânticos, Diretório das Religiosas, Exercício Espiritual e o Catecismo das Tentações*. Lisboa: Oficina de Antonio Vicente da Silva, 1765.
- Santo Ofício. *Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará* (1763-1769). Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.
- Salvador, frei Vicente do. *História do Brasil*. São Paulo: Melhoramentos, 1975.
- Simon, Fray. *Noticias historiales de Venezuela* (1625)(2 vol.). Caracas: Ayacucho, 1992.
- Sans, M. Serrano (copil.). *Relaciones históricas de las misiones de padres capuchinos de Venezuela* (siglos XVII y XVIII). Madrid: Librería General de Victoriano Suarez, 1928.
- Solorzano, Juan. *Política indiana*. Madrid: oficina de Diego de la Carrera, 1647.
- Souza, Gabriel Soares. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Recife: Editora Massagana, 2000.
- Suess, Paulo (copil.). *A conquista espiritual da América*. Rio de Janeiro: Vozes, 1992.
- Thevet, André. *As singularidades da França antártica* (1556). Belo Horizonte/São Paulo: Editora Itatiaia/Edusp, 1978.
- Vazquez, Francisco. *El dorado: crónica de la expedición de Pedro de Ursua y Lope de Aguirre* (1562?). Madrid: Alianza editorial, 1987.
- Vega, Agostin. *Noticias del principio y progresos del establecimiento de las misiones de gentiles en el rio orinoco, por la Companhia de Jesus* (1745). Caracas: Academia Nacional de la Historia, 2000.

c) Bibliografia geral

- Abreu, João Capistrano. *Ensaio e estudos* (4 vol.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.
- Alencastro, Luís F. *O tráfico dos vivos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- Alencastro, Luís Felipe. L'Histoire des amerindiens au Brésil. *Annales*, 57, no.5, 2002, pp.1323-1335.
- Almeida, Fortunato. *História da Igreja em Portugal*. 2.^a ed. Barcelos: Editora do Minho, 1970.
- Almeida, Rita Heloísa. *O diretório dos índios - um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: Ed.UNB, 1997.

- Amodio, Emanuele. *El Dorado Ilustrado: las expediciones españolas al Parime (Guayana)*. Revista de Índias, IV, 203, 1995, pp.67-99
- Anderson, Benedict. *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Editora Ática, 1989.
- Anderson, Benedict. *Imagined communities- Reflections on the origin and spread of nationalism*. 2 a.ed. Londres/New York: Verso, 1991.
- Araújo, Emanuel. *O teatro dos vícios*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1997.
- Arruda, José J. de A. *O Brasil no comércio colonial*. São Paulo: Ática, 1980.
- Azevedo, João Lúcio de. *Os jesuítas no Grão-Pará- Suas missões e a colonização*. Lisboa: Editora Tavares Cardoso & Irmão, 1901.
- Balakrishnan, Gopal (org.). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.
- Barboza Filho, Rubem. *Tradição e artifício: iberismo e barroco na formação americana*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.
- Bhabha, Homi (org.). *Nation and narration*. London: Routledge, 1990.
- Bhabha, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- Barandiarán, Daniel de. *El Orinoco amazónico de las misiones jesuíticas (2 vol.)*. San Cristobal: Univesidad Católica Del Tachira, 1992.
- Barandiarán, Daniel. *La cronica del hermano Vega (1730-1750)*. In: Vega, Augustin de. *Noticia del principio y progresos del establecimiento de las misiones de gentiles en el rio Orinoco, por la Companhia de Jesus*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 2000, pp.121-514.
- Beneyto, Juan. *Historia social de España y de Hispanoamérica*. Madrid: Aguilar, 1973.
- Betterson, Henry (ed.). *Documentos da igreja cristã*. 3a.ed. São Paulo: Aste, 1998.
- Bloch, Marc. *Los reys taumaturgos*. México: Fondo de cultura, 1988.
- Bomfim, Manuel. *O Brasil na América*. 2a.ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.
- Borges, Maria E Linhares. *Cartografia, poder e imaginário: cartografia portuguesa e terras de além-mar*. In: Siman, Laura N. de Castro (org.). *Inaugurando a história e construindo a nação*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2001, pp.123-148.
- Borges, Maria E. Linhares. *Território em imagens: O Novo Mundo sob o olhar dos cosmógrafos-mór*. *Dimensões*, UFES, 14, 2002, pp.271-290.
- Bourguet, Marie-Noelle. *O Explorador*. In: VOLVELLE, Michel (org.). *O Homem do Iluminismo*. Lisboa: Editorial Presença, 1997, p.209-249.
- Bourdieu, Pierre. *Razões práticas - sobre a teoria da ação*. São Paulo: Papirus, 1996.
- Bourdieu, Pierre. *A economia das trocas linguísticas*. São Paulo: Edusp, 1996.
- Boxer, Charles R. *A igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1981.

- Boxer, Charles R. *O império marítimo português (1415-1825)*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- Brading, David. *Orbe indiano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Brandão, Sylvana A.. O diretório pombalino e a historiografia luso-brasileira. In: Brandão, S. (org.). *História das religiões no Brasil*. Recife: Editora Universitária, 2002.
- Brellich, Angelo. *Prolegómenos a una historia de las religiones*. In: Puech, H. C. (dir.). *Historia de las religiones* (vol. 1). Madrid: Siglo veinteuno, 1977, pp.30-97.
- Breymann, Walter N. *The opening of the Amazon (1540-1640)*. Urbana: Illinois, 1950.
- Canning, J.P. Politics, institutions and ideas. In: Burns, J.H. (ed.). *The Cambridge history of medieval political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp.341-366.
- Cassirer, Ernest. *Filosofia de la Ilustración*. México: Fondo de Cultura Económica, 1972.
- Carreira, Antônio. *A companhia geral do Grão-Pará e Maranhão*. São Paulo: Editora Nacional, 1982.
- Castro, Adler H. Fonseca de. O fecho do império: história das fortificações no Cabo Norte ao Amapá de hoje. In: Gomes, Flávio dos Santos (org.). *Nas terras do Cabo Norte*. Belém: Editora da UFPA, 1999, pp.129-194.
- Certeau, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- Certeau, Michel de. *La folie de la vision*. *Espirit*, juin, num.6, 1982b, pp.89-99.
- Certeau, Michel de. *Histoire et psychanalyse - entre science et fiction*. Paris: Gallimard, 1987a.
- Certeau, Michel de. *La faiblesse de croire*. 2a. ed. Paris: Éditions du Seuil, 1987b.
- Certeau, Michel de. *La possession de Loudun*. 2a.ed. Paris: Gallimard, 1990.
- Certeau, Michel de. *La fabula mística: siglos XVI-XVII*. México: Editora Universidad Iberoamericana, 1993.
- Certeau, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.
- Certeau, M.. *A cultura no plural*. São Paulo: Papyrus, 1995.
- CEHILA. *Historia general de la iglesia em América Latina VII - Colômbia y Venezuela*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981.
- Chatterjee, Partha. Comunidades imaginadas por quem?. In: Balakrishnan, Gopal (org.). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000, p.227-238.
- Chaunnu, Pierre. *A América e as Américas*. Lisboa: Editora Cosmos, 1969.
- Chaunnu, Pierre. *Conquista y exploración de los nuevos mundos*. Barcelona: Editorial Labor, 1973.
- Chaunnu, Pierre. *A civilização da Europa das Luzes (2 vol.)*. Lisboa: Estampa, 1985.

- Chatelier, Louis. *A religião dos pobres - as fontes do cristianismo moderno*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.
- Clastres, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- Coelho, Mauro Cezar. As viagens filosóficas de Charles-Marie de la Condamine e Alexandre Rodrigues Ferreira. In: GOMES, Flávio dos Santos (org.). *Nas terras do cabo Norte*. Belém: Editora Universitária da UFPA, 1999, p.97-128.
- Cortesão, Jaime. *História do Brasil nos velhos mapas*. Rio de Janeiro: Instituto Rio Branco, 1965.
- Cortesão, Jaime. *O tratado de Madrid*. Brasília: Senado Federal, 2001
- Cunha, Euclides da. *Um paraíso perdido: reunião dos ensaios amazônicos*. Rio de Janeiro: Vozes, 1976.
- Delson, Roberta M. *Novas vilas para o Brasil-colônia*. Brasília: Editora Alva-Ciord, 1997.
- Delumeau, Jean. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Editora Labor, 1973.
- Derrida, Jacques. Fé e saber: as duas fontes da 'religião' nos limites da simples razão. In: Derrida, J. e Vattimo, G. *A religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, pp.11-90.
- Detienne, Marcel. *A escrita de Orfeu*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991,
- Detienne, Marcel. *A invenção da mitologia*. Brasília: Ed.UNB, 1992.
- Dias, Manuel N. *A companhia geral do Grão-Pará e Maranhão*. São Paulo: Revista de História, 1971
- Dosse, François. *Michel de Certeau: Le marcheur blessé*. Paris: La Découverte, 2002.
- Duby, Georges. *O tempo das catedrais*. Lisboa: Editorial Estampa, 1979.
- Duchet, Michele. *Antropología e historia en el siglo de las luces*. Madrid: Siglo XXI, 1975.
- Dupront, Alphonse. *Du sacré*. Paris: Gallimard, 1987.
- Dussel, E. *Caminhos de libertação latino-americana* (vol.II). São Paulo: Paulinas, 1985.
- Durkheim, Emilie. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- Durkheim, Emilie. *A ciência social e a ação*. São Paulo: Difel, 1975.
- Edmundson, G. The relations of Great Britain with Guiana. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo especial Congresso da América, vol.2, 1922, pp.11-27.
- Eliade, Mircea. *Mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992.
- Elias, Nobert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- Egido, Teófanos. El regalismo y las relaciones iglesia-estado em el siglo XVIII. In: Garcia-volloslada (dir.). *Historia de la iglesia en España (tomo IV)*. Madrid: BAC, 1979, pp.123-249.
- Euzebius. *The history of the church*. London: Penguin Books, 1989.

- Farage, Nadia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- Fajardo, José del Rey. *Bibliotecas misionales*. Boletín Historico, 26, 1971, pp.258-259.
- Fajardo, José del Rey. *Apuntes para una historia de la cartografía jesuitica en Venezuela*. Boletín Historico, 38, 1975, pp.152-170.
- Fajardo, Jose Del Rey. *Misiones jesuíticas en la Orinoquia*. Caracas: Editora da Universidad Católica Andres Bello, 1977.
- Farjado, Jose Del Rey. *La pedagogía jesuítica en la Venezuela hispánica*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1979.
- Febvre, Lucien. *El problema de la incredulidad em siglo XVI - La religion de Rabelais*. México: Union tipográfica hispoamericana, 1959.
- Febvre, Lucien. *Combates pela história*. Lisboa: Presença, 1977.
- Ferro, Marc. *História das colonizações: das conquistas às independências*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- Foucault, Michel. *História da loucura*. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- Foucault, Michel. *Vigiar e punir: o nascimento da prisão*. Petrópolis,RJ: Vozes, 1987.
- Foucault, Michel. Qu'est-ce que les Lumières?. In: *Dits et écrits (vol.IV)*. Paris: Gallimard, 1994, pp.562-578.
- Franco, Afonso Arinos de Mello. *O índio brasileiro e a revolução francesa - As origens brasileiras da teoria da bondade natural*. 2a.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1976.
- Frazer, James George. *La rama dorada*. 14 ed. México: Fondo de Cultura, 1994.
- Freyre, Gilberto. *Casa-grande & Senzala*. 28 ed. Rio de Janeiro: Record, 1992.
- Freud, Sigmund. *Obras completas - Edição Standard (24 vol.)*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- Gay, Peter. *The enlightenment: na interpretation*. London: WW Norton & Co, 1966.
- Gauchet, Marcel. *A dívida do sentido e as raízes do Estado*. In: Clastres, Pierre (org.). Guerra, religião, poder. Lisboa: Edições 70, 1980.
- Gauchet, Marcel. *Le desencantement du monde*. Paris: Gallimard, 1985.
- Gerbi, Antonello. *O Novo Mundo - História de uma polémica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- Giard, Luce et Vancelles, Lois de (dir.) *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*. Grenoble: Jerome Millon, 1996.
- Gil, Juan. *Mitos y utopías del descubrimiento (3 vol.)*. Madrid: Alianza editorial, 1989.
- Gill, Sam. Territory. In: Taylor, Mark (ed.). *Critical terms for religion studies*. Chicago: Chicago press, 1995, pp.298-313.
- Giraldo, Manuel Lucena. *Laboratorio tropical - la expedición de limites al Orinoco*. Caracas: Monte Ávila, 1993.

- Girard, René. *A violência e o sagrado*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1998.
- Guicci, Guilherme. *Viajantes do maravilhoso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- Glick, Thomas. Science and independence in Latin America. *Hispanic American Historical Review*, 71, 2, 1991, pp.307-334.
- Godim, Neide. *A invenção da Amazônia*. São Paulo: Marco Zero, 1994.
- Góes Filho, Synesio Sampaio. *Navegantes, bandeirantes, diplomatas: Um ensaio sobre a formação das fronteiras do Brasil*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- Greising, Ana Maria B. A igreja na emancipação (1750-1830). In: Dussel, E. (org.). *Historia Liberationis*. São Paulo: Paulinas, 1992, pp.123-161.
- Gruzinski, Serge. *La colonisation de l'Imaginaire - Sociétés indigènes et la occidentalisation dans le Mexique espagnol*. Paris: Gallimard, 1988.
- Gruzinsky, Serge y Bernard, Carmen. *De la idolatría: Una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura, 1992.
- Gruzinsky, Serge. *La guerra de las imágenes*. México: Fondo de Cultura, 1994.
- Guerra, François-xavier. A nação moderna: nova legitimidade e velhas identidades. In: Jancsó, I (org.). *Brasil: Formação do Estado e da Nação*. São Paulo: HUCITEC, 2003, pp.33-60.
- Hennessy, Alistair. *The frontier in American Latin history*. Albuquerque, USA: University of New Mexico Press, 1978.
- Hartog, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.
- Hazard, Paul. *O Pensamento europeu no século XVIII (2 vol.)*. Lisboa: Editorial Presença, 1974.
- Heres, Rafael Fernandez. *Conquista espiritual de tierra firme*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1999.
- Hermann, Jacqueline. *No reino do desejado*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- Heródoto. *História*. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.
- Hobbes, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- Hobsbawn, Eric J. *Nações e nacionalismos desde 1780*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- Holanda, Sérgio B. *Raízes do Brasil*. Brasília: UNB, 1963.
- Holanda, Sérgio B. *Visão do paraíso*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- Horch, Rosemarie E. *Alexandre Rodrigues Ferreira, um cientista brasileiro do século XVIII*. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, 30, p.149-159, 1989.
- Hoornaert, Eduardo (org.). *História da Igreja na Amazônia*. Rio de Janeiro: Vozes, 1992.
- Hussey, Roland. *La Compañía de Caracas (1728-1784)*. Caracas: Banco Central de Venezuela, 1962.

- Izard, M. *Tierra firme: Historia de Venezuela y Colombia*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- Julia, Dominique. *O sacerdote*. In: Volvelle, M. (org.). *O homem do Iluminismo*. Lisboa: Presença, 1997, pp.281-307.
- Kant, Emmanuel. *Crítica da razão prática*. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.
- Kant, Emmanuel. *What is enlightenment?* In: *Kant - Political Writings* (Ed. Hans Reiss). 2a.ed. New York: Cambridge University Press, 1991.
- Kantorowicz, Ernest H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre a teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- Kitagawa, Joseph M. *The history of religions - Understanding human experience*. Atlanta: Scholars press, 1987.
- Koselleck, Reinhart. *Futures Past. On the semantics of historical time*. Cambridge: The MIT Press, 1979.
- La Hera, Alberto. *Iglesia y corona en la América Española*. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992.
- Langue, Frédérique. Le cercle des allinces - Strategies d'honneur et de la fourtune des aristocrates vénézuéliens au 18e siècle. *Annales*, 49, no.2, 1994, pp. 453-480.
- Langue, Frédérique. Las identités fractales: honneur et couleur dans la société vénézuélienne du XVIII siècle. *Caravelle - Cahiers du monde hispanique et luso-brasilien*, 65, 1995, pp.23-37.
- Le Goff, Jacques. *O nascimento do purgatório..* Lisboa: Editorial Estampa, 1995.
- Le Goff, Jacques. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- Van der Leew, Gerard. *Fenomenologia de la religión*. México: Fondo de cultura económica, 1964.
- Lemmo, Angelina. *Historiografia colonial de Venezuela*. Caracas: Fondo editorial de humanidades, 1983.
- Leite, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil* (10 vol.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938-1949.
- Leon, Antonio Ybot. *La iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias*. Madrid: Salvat Editores, 1954.
- Lestrangant, Frank. *O canibal - Grandeza e decadência*. Brasília: Editora UNB, 1997.
- Levi, Giovanni. *A Herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- Lévi-Brhul, L. *La mentalité primitive*. 2 ed. Paris: Retz, 1976.
- Levi-Straus, Claude. *Tristes trópicos*. Lisboa: Edições 70, 1979.
- Levi-Straus, Claude. *Antropologia estrutural dois*. 4a.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- Löwith, Karl. *O sentido da História*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- Lozada, Angel. Repercusiones europeas del Tratado de Tordesillas. . In: VVAA. *El Tratado de Tordesillas y su proyección* (tomo II). Valladolid: Seminario de historia de América de Valladolid, 1973, p.217-268.

- Maffesoli, Michel. *A transfiguração do político*. Rio Grande do Sul: Editora Sulina, 1997.
- Magalhães, Basílio de. *Expansão geográfica do Brasil Colonial*. 4a. ed. São Paulo: Editora Nacional, 1978.
- Magasich-Ariola, Jorge e Beer, Jean-marc de. *América mágica - Quando a Europa da Renascença pensou estar conquistando o paraíso*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.
- Magnoli, Demétrio. O Estado em busca de seu território. In: Jancsó, I. (org.). *Brasil: Formação do Estado e da Nação*. São Paulo: HUCITEC, 2003, pp.285-296.
- Maquiavel, Nicolau. *O príncipe*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- Marques, A. H. de Oliveira. *História de Portugal* (3 vol.). 3a. ed. Lisboa: Palas Editores, 1985.
- Marques, César Augusto. *Dicionário histórico-geográfico da província do Maranhão*. São Luís: s/ed., 1970.
- Marramao, Giacomo. *Céu e terra*. São Paulo: ed.UNESP, 1997.
- Martina, Giacomo. *História da igreja: O período das reformas*. São Paulo: Loyola, 1995.
- Martina, Giacomo. *História da igreja: o período do absolutismo*. São Paulo: Loyola, 1996.
- Martinez, Maria Consuelo Cal. *La defensa de la integridad territorial de Guayana em tiempos de Carlos III*. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1979.
- Maxwell, Kenneth. *A Amazônia e o fim dos jesuítas*. Folha de São Paulo, caderno Mais!, 26/08/2001.
- Mauss, Marcel. *Sociologia e Antropologia* (vol. 2). São Paulo: Edusp, 1974.
- Meira, Márcio (ed.). *Livro das canoas*. São Paulo: Edusp, 1994.
- Meireles, Denise Maldí. *Guadiães da fronteira: Rio Guaporé, século XVIII*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989.
- Merleau-Ponty, M. *O visível e o invisível*. Trad. J.A.Gianotti. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- Meslin, Michel. *Pour une science des religions*. Paris: Éditions du Seuil, 1973.
- Mesquita, Zilá. Do território à consciência territorial. In: Mesquita, Z. e Brandão, C. R. (org.). *Territórios do cotidiano: uma introdução a novos olhares e experiências*. Porto Alegre: Editora UNISC, 1995, pp.76-92.
- Metzler, Josef. *La congregazione de "Propaganda Fide" e lo svilippo delle missioni cattoliche*. Anuário de Historia de la Iglesia, IX, Universidad de Navarra, 2000, pp. 145-154.
- Mollat, Michel. *Os pobres na Idade Média*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1989.
- Monteiro, John. *Os negros da terra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- Monteiro, Mario Ypiranga. *A capitania de S.José do Rio Negro*. Manaus: Valer, 2000.

- Moreira Neto, Carlos de A. *Índios da Amazônia, de maioria à minoria*. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.
- Morner, Magnus (ed.). *The expulsion of the Jesuits from Latin America*. New York: Alfred Knopf, 1965.
- Morner, Magnus. *Economia e sociedade rural da América do Sul espanhola*. In: Bethel, L. (org.). *América Latina colonial* (vol.2). São Paulo: Edusp, 1999, pp.187-218.
- Moscovici, Serge. *A máquina de fazer deuses*. Trad.M. de L. Menezes. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- Mott, Luís. *As amazonas: um mito e algumas hipóteses*. In: Vainfas, R. (org.). *América em tempo de conquista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992, pp.33-57.
- Mousnier, R. *A Europa nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Difel, 1957.
- Nabuco, Joaquim. *O direito do Brasil*. São Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1949.
- Novais, Fernando A. *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial*. São Paulo: HUCITEC, 1979
- Núñez, Yepsaly H. *Las misiones en los llanos de Caracas durante la Segunda mitad del siglo XVIII (1750-1800)*. (tesis). Caracas: Univeridad Central de Caracas, 1998.
- O'Gormann, Edmundo. *A invenção da América*. São Paulo: Editora UNESP, 1992.
- Otto, Rudolf. *O sagrado*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1985.
- Pacheco, Juan Manuel. *La ilustración en el Nuevo Reino*. Montalban, Caracas, UCAB, pp.9-188, s/d.
- Panier, Louis. Pour une antropologie du croire. In: Geffré, Claude (ed.). *Michel de Certeau ou la difference chrétienne*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1991, pp.41-59.
- Perez, Demétrio Ramos. *Estudios de historia venezolana*. 2a.ed. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1988.
- Pinedo, Emiliano F.; Morales, Alberto G.; Deozier, Albert. *Centralismo, Ilustración y agonía del Antiguo Regimen (1715-1833)*. In: Lara, Manuel T. (dir.) *Historia de España - vol.7*. 2ª ed. Madrid: Editorial Labor, 1988.
- Polanyi, Karl. *A grande transformação: as origens de nossa época*. Trad. Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
- Polo, Marco. *Viajes*. Trad. Maria de Cardona. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1951.
- Pompa, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. São Paulo: Edusc, 2003.
- Porro, Antonio. *O povo das águas*. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.
- Prat, Fr.André. *Notas históricas sobre as missões carmelitanas no extremo norte do Brasil*. Recife: s/ed., 1942.
- Quadros, Eduardo G. de . Os batinas e os brutos: povos indígenas na obra do pe.João Daniel. *Fragments de Cultura*, Goiânia, vol.10, num.5, 2000, pp.927-942.

- Quadros, Eduardo Gusmão de. A luta pela língua. *História: questões e debates*, Curitiba, 18, 35, 2001, p.211-226.
- Quadros, Eduardo Gusmão de. As fronteiras da fé: religião e política no diário de pe.Samuel Fritz. *Dimensões*, UFES, 14, 2002, pp.169-190.
- Quadros, Eduardo Gusmão. A vivência religiosa como objeto da História das Religiões. *Impulso*, Piracicaba, vol.15, 37, mai/ago 2004, pp.101-112.
- Oliveira, Roberto Monteiro. *A cartografia da Amazônia Colonial* (diss. de mestrado). Rio Claro: UNESP,1984.
- Raminelli, Ronald. Ciência e colonização - a viagem filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira. *Tempo*, Rio de Janeiro, num.6, 1996, pp.157-182.
- Raminelli, Ronald. *Império da fé: ensaio sobre os portugueses no Congo, Brasil e Japão*. In: Fragoso, J. et alli. *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p.225-248.
- Rafesttin, Claude. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática,1993.
- Rapp, Francis. *La iglesia y la vida en occidente a fines de la Edad Media*. Barcelona: Editorial labor, 1973.
- Renan, Ernest. What is a Nation? In: Bhabha, Homi (org.). *Nation and narration*. London: Routledge, 1990, p.8-22.
- Reis, Arthur César Ferreira. *Limites e demarcações na Amazônia Brasileira* (2 vol.). Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1948.
- Reis, Artur C. *A conquista espiritual da Amazônia*. Manaus: Ed.Universidade do Amazonas, 1997.
- Revel, Jacques. *A invenção da Sociedade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- Ribadeneira, José M. V. Cartografía de la civilización: testimonio gráfico de la presencia quinienta en las playas amazónicas. *Terra das Águas*, Belém, vol.1, 1, 1999, p.108-128.
- Ribeiro, Darcí. *Os índios e a civilização*. 7a.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- Ricard, R. *La conquista espiritual del México*. México: Fondo de Cultura, 1986.
- Ricoeur, Paul. *História e verdade*. Rio de Janeiro: Forense Universtária, 1968.
- Ricoeur, Paul. *Interpretação e ideologias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977a
- Ricoeur, Paul. *Da interpretação: Ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago editora, 1977b.
- Ricoeur, Paul. *O conflito das iterpretações*. Rio de Janeiro: Imago editora, 1978.
- Ricoeur, Paul. *A metáfora viva*. Porto: Editora Rés, 1983.
- Ricoeur, Paul. *Lectures on ideology and utopia*. New York: Columbia University press, 1986.
- Ricoeur, Paul. *O discurso da ação*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- Ricoeur, Paul. *Do texto à ação*. Porto: Editora Rés, 1990.

- Ricoeur, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Campinas, SP: Papyrus, 1991.
- Ricoeur, Paul. *Tempo e narrativa (vol.1)*. Campinas, SP: Papyrus, 1994.
- Ricoeur, Paul. *Figuring the sacred: religion, narrative and imagination*. Minneapolis: Fortress press, 1995.
- Ricoeur, Paul. *Tempo e narrativa (vol.3)*. Campinas, SP: Papyrus, 1997.
- Ricoeur, Paul. *Teoria da interpretação*. Lisboa: Edições 70, 1999.
- Ricoeur, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.
- Rito, Josefina F. Baglia. *La política pobladora implementada por la corona española en la provincia de Guyana*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1995.
- Rivero, Pe. Juan. *Historia de las misiones de los llanos de Cassanare y los rios Orinoco y Meta*. Bogotá: Empresa nacional de publicaciones, 1956.
- Rogier, L. J.-. O século das luzes e a revolução (1715-1800). In: Rogier; Albert; Knowles (dir.). *Nova história da igreja (vol.IV)*. 2a.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984.
- Ruiz, Luciete. *Um novo rio, um novo mundo: A Amazônia na cartografia dos séculos XVI e XVII*. (Diss. de mestrado). São Paulo: PUC, 2002.
- Russel-wood. *Centro e periferia no mundo luso-português*. Revista Brasileira de História, vol.18, num.36, 1998.
- Santos, Francisco Jorge dos. *Além da conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia Pombalina*. Manaus: EDUA, 1999.
- Sweet, David. *A rich realm of nature destroyed*. University of Wisconsin, 1974.
- Schmitt, Carl. *Theologie politique*. Paris: Gallimard, 1988.
- Seed, Patricia. *Conquistas de posse na conquista europeia do Novo Mundo (1492-1640)*. São Paulo: Editora UNESP, 1999.
- Sennet, Richard. *O declínio do homem público*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- Serrão, Joel (dir.). *Dicionário da História de Portugal (vol.4)*. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1971.
- Sesboué, Bernard (dir.). *História dos dogmas (tomo 2): O Homem e sua salvação*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- Silva, Maria Soledad. *Vida y morte en la Orinoquia de los siglos XVII y XVIII* (Tesis). Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1995.
- Skinner, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- Soares, José C. Macedo de. *Fronteras do Brasil no regime colonial*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1938.
- Souza, Laura de Mello. *Inferno Atlântico*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- Souza, James Oliveira de. *Religião, Estado e escravidão na Amazônia colonial: a atuação da Ordem de Nossa Senhora das mercês (1640-1794)*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, 2000.
- Southey, Robert. *História do Brasil (3 vol.)*. Minas Gerais: Itatiaia, 1981.

- Tanzi, Hector J. La doctrina de los jesuitas hispanicos sobre el poder político y su influencia en America. *Boletín Historico*, 24, 1970, pp.317-327.
- Thevet, André. *Singularidades da França Antártica*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1978.
- Tillich, Paul. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE, 1986.
- Tortal, Luís R. e Vargues, Isabel (org.). *O marquês de Pombal e seu tempo*. Universidade de Coimbra: Revista de história das ideias, IV, 1982-83.
- Touchard, Jean. *História das ideias políticas*. Lisboa: Europa-América, 1970.
- Vauchez, André. *História da espiritualidade na Idade Média Ocidental*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.
- Vernard, Marc. O concílio lateranense e o tridentino. In: Alberigo, G. (org.) *História dos concílios ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995, pp.317-365.
- Vieira, Antônio. *Sermões* (15 vol.). Lisboa: Lello e irmão, 1959.
- VVAA. *Dicionário histórico de Venezuela* (4 vol.). Caracas: Funación Polar, 1997.
- Voltaire. *Dicionário filosófico*. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- Wach, Joachim. *Sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1990.
- Weber, Max. *Sociología de la religión*. Madrid: Ediciones Istmo, 1997.
- Weckmann, Luís. *La herancia medieval del Brasil*. México: Fondo de Cultura, 1993.
- Wermers, Fr.Manuel M. O estabelecimento das missões carmelitanas no Rio Negro e no Solimões. *Actas do V colóquio Internacional de estudos luso-brasileiros*. Coimbra, 1965.
- Werner, Michael et Zimemermann, Bénédicte. *Penser l'hisotire croisée: entre empirie et réflexivité*. *Annales*, 58, 1, jan/fev 2003, pp.7-36.
- Wolff, Hans. *América: early maps of the New World*. Germany: Prestel, 1992.



Este livro foi composto em Times New Roman, corpo 11/13,2
Impresso pela Universidade Estadual de Goiás sobre papel off-set 75g/m²
BR-153 – Quadra Área – 75.132-903 – Anápolis-GO
www.ueg.br / Fone: (62) 3328-1153