

Revista de Antropologia

VOLUMES 30/31/32

1987/88/89

SUMÁRIO

MANUELA CARNEIRO DA CUNHA: Introdução	1	JURANDYR C. F. LEITE: Proteção e incorporação: a questão indí- gena no pensamento político do positivismo ortodoxo	255
N. GUIDON: Potencialidades dos eco- sistemas e complexidade so- cial: aplicação no estudo da pré-história do nordeste	9	ANTONIO CARLOS DE S. LIMA: Os museus de história natural e a construção do indigenismo ...	277
IRMHILD WÜST: A pesquisa arqueoló- gica e etnoarqueológica na par- te central do território Bororo	21	MIGUEL A. MENÉNDEZ: A presença do branco na mitologia Kawa- hiwa: história e identidade de um povo Tupi	331
MARIA CRISTINA M. SCATAMAC- CHIA E FRANCISCO MOS- COSO: Análise do padrão de estabelecimentos Tupi Guarani	37	ROBIN M. WRIGHT: Uma história de resistência: os heróis Baniwa e suas lutas	355
LUIZ MOTT: Conquista, aldeamento e domesticação dos índios Gue- guê do Piauí: 1764-1770 ...	55	ANTONIO PORRO: Mitologia heróica e messianismo na Amazônia seiscentista	383
MARIA HILDA B. PARAISO: Os in- dios de Olivença e a zona de veraneio dos coronéis de cacau da Bahia	79	RAFAEL J. DE M. BASTOS: Exegeses Yawalapití e Kawayurá da cria- ção do parque indígena do Xingu e a invenção da saga dos irmãos Villas Boas	391
OSWALDO M. RAVAGNANI: Aldea- mentos Goianos em 1750 — os Jesuítas e a mineração	111	PAULO SANTILLI: Os filhos da nação	427
OSWALDO M. RAVAGNANI: Eu te batizo... em nome da servi- dão (a catequese dos Xavante)	133	DOMINIQUE T. GALLOIS: O discurs- so Waiãpi sobre o ouro — um profetismo moderno	457
JOHN M. MONTEIRO: De índio a es- cravo. A transformação da po- pulação indígena de São Paulo no século XVII	151	BEATRIZ G. DANTAS: História de grupos indígenas e fontes es- critas: o caso de Sergipe ...	469
MARIVONE M. CHAIM: Política indí- genista em Goiás no século XVIII	175	PEDRO AGOSTINHO: Para a consti- tuição de um fundo de do- cumentação histórica manuscri- ta sobre índios do Brasil ...	481
EDIR P. DE BARROS: Política indí- genista, política indígena e suas relações com a política expan- sionista no II império em Ma- to Grosso	183	BERTA G. RIBEIRO: Museu e Me- mória: reflexões sobre o cole- cionamento	489
EXPEDITO ARNAUD: O índio e a as- sistência oficial. A história do índio Sabino Apompés Tapajós Mundurukús	225	LUCY SEKI: Apontamentos para bi- bliografia da língua Botocudo/ Borum	511
		COMUNICAÇÕES	537
		NOTICIÁRIO	549
		IN MEMORIAM	559
		BIBLIOGRAFIA	575

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

MITOLOGIA HERÓICA E MESSIANISMO NA AMAZÔNIA SEISCENTISTA

Antonio Porro

(Doutor em Antropologia, USP)

É bastante conhecida a frequência com que comunidades indígenas do Brasil, desde o século XVI e provavelmente antes, até os dias de hoje, têm-se envolvido em movimentos messiânicos ou, mais genericamente, milenaristas. A busca dos Tupi-Guarani pela *terra sem males*, os surtos proféticos dos Guarani nas missões do Paraná, os movimentos de *santidade* na Bahia e em São Paulo, o messianismo recorrente desde o século XIX entre os Baniwa do alto Rio Negro e os Tukuna do Solimões, foram amplamente estudados por Métraux (1967), Nimuendaju (1944), Pereira de Queiroz (1965) e Schaden (1959, 1965). Ao consenso geral sobre as condições de crise social em que costumam surgir os movimentos milenaristas, veio somar-se a compreensão do papel fundamental que cabe, na emergência desses movimentos, ao tipo de vivência religiosa e de temática mitológica. Ao enfatizar esse aspecto, Schaden assinalou a importância da crença no herói civilizador, frequentemente personificado no pajé: "O carisma que distingue o médico-feiticeiro em grande número de culturas índias também estimula e favorece a pregação de idéias messiânicas. Para isso contribui ora a crença na reencarnação do herói civilizador na pessoa do pajé, ora a freqüente comunicação entre estes e aquele por meio de sonhos, inspirações, etc. Como vimos, a veneração tributada aos médicos-feiticeiros chega a originar verdadeiro culto, de que podem ser objeto os restos mortais de pajés falecidos, ou então a pessoa do próprio pajé que se arvora em homem-deus ou caraiba" (Schaden 1959:58-59).

Já em 1931 Métraux havia sugerido que uma série de surtos religiosos ocorridos desde meados do século passado no alto Rio Negro, e que

incluía rituais de flagelação, constituía provavelmente um desdobramento das cerimônias mágico-religiosas do chamado culto de Jurupari (Métraux 1967:35-38). O episódio em questão girava em torno de um índio venezuelano que se dizia o *segundo Cristo* e que surrava ou açoitava os adeptos que se reuniam em torno dele para dançar e beber (Avé-Lallemant 1961:120-122). A hipótese aventada por Métraux a partir de um indício na verdade tênue (a flagelação dos participantes nas festas de Jurupari) encontra apoio consistente em fatos acontecidos no alto Amazonas nos últimos anos do século XVII e registrados no diário de Samuel Fritz. Nesse documento, que é dos mais importantes para a etnohistória da região, há notícias de rituais do tipo *feira de Jurupari* entre os Jurimagua (os "Solimões" dos cronistas portugueses) e evidências de sua ligação com um surto messiânico, o primeiro registrado no alto Amazonas, que chegou a esboçar-se ao redor da figura do próprio jesuíta. Trata-se de um episódio importante por fazer recuar de um século e meio o registro da fenomenologia messiânica no alto Amazonas e suas relações com rituais ligados ao herói cultural. É também um dos capítulos menos ortodoxos da história da igreja na Amazônia e ao mesmo tempo um raro depoimento pessoal de um líder carismático que personificou, aparentemente *malgré soi*, uma esperança messiânica.

Em 1689, três anos depois de ter chegado da Europa para as missões espanholas do Marañon, Samuel Fritz desceu de San Joaquín de Omaguas para as aldeias Jurimagua do médio Solimões, região que os portugueses estavam começando a ocupar. Embora identificado com os interesses imperiais da Espanha na Amazônia, e por isso mesmo envolvido nas querelas e conflitos de fronteira com os missionários portugueses e com as autoridades do Grão Pará, Fritz dedicou-se com abnegação àquilo que, pelos valores da época, julgava ser a salvação dos índios. Tendo passado dezoito anos quase ininterruptos entre as tribos do alto Amazonas, tornou-se um protetor incansável dos índios diante da violência dos colonos, ganhando-lhes a confiança irrestrita. Junto à foz do Juruá fundou a missão de Nuestra Señora de las Nieves de Jurimaguas, a partir da qual iria proceder à catequese dessa tribo, bem como dos Aisuari e dos Ybanoma. Pouco tempo depois tomou conhecimento e descreveu a crença e o ritual de Guaricaya, no qual parece ter-se enraizado sua liderança carismática.

Durante uma festa na aldeia Jurimagua, o jesuíta ouviu o som assustador de uma flauta que o deixou perturbado, e tendo perguntado aos índios o que era aquilo, "me responderam que dessa maneira tocavam e chamavam ao Guaricaya, que era o Diabo, o qual desde o tempo de seus antepassados vinha em forma visível e se estabelecia em suas aldeias e lhe faziam sempre sua casa apartada da aldeia, dentro da mata, e lá lhe levavam bebidas e os enfermos para que os curasse. Fui perguntando com que cara ou figura vinha. Respondeu-me o *curaca* chamado Mativa —

Padre, não o posso explicar, só sei que é horrível e quando vinha todas as mulheres e meninos fugiam; somente ficavam os homens, e então tomava o diabo um açoite que para o fim tínhamos preparado, de uma correia de couro de vaca-marinha, e nos açoitava no peito até tirar muito sangue. Na ausência do diabo o açoitador era um velho, e disto nos ficaram grandes cicatrizes nos peitos. Fazíamos isto, dizem, para sermos valentes. As formas que tomava eram de tigre, porco e outros animais; ora se fazia gigante, ora anão. Perguntei mais se lhes havia dito alguma coisa de mim, que não me admitissem ou que me matassem; respondeu que as vozes que dava não eram articuladas" (Fritz 1967:61-62).

Nessa descrição do ritual jurimagua de Guaricaya aparecem todos os elementos-chave que, a partir do século XIX, vamos encontrar nas festas de Jurupari do noroeste da Amazônia: uma entidade essencialmente benigna (porque cura os enfermos) mas que assume feições assustadoras; que impõe o castigo físico, mas o faz com um fim educativo ("para sermos valentes"). A forma pavorosa de Guaricaya e o canto lúgubre das flautas que o anunciam servem de pretexto para afastar mulheres e crianças, às quais a sua vista é interdita. O depoimento do chefe Mativa é também importante por explicar ao mesmo tempo o mito e o rito, a crença que vem "desde o tempo dos antepassados" e a sua encenação ritual por um ancião da tribo, como assinalou Schaden, o pajé que se arvora em homem-deus. Sugere também a associação do ritual com práticas xamanísticas nas quais a excitação dos sentidos provoca visões fantásticas de animais, gigantes e anões.

A associação entre a crença de Guaricaya e o surto religioso que iria envolver o padre Fritz começa com o depoimento do jesuíta anônimo que organizou o diário de Fritz redigindo sinopses das partes faltantes. Ele escreveu que os Jurimagua começaram a atribuir ao jesuíta poderes sobrenaturais análogos aos de Guaricaya: "E como um espírito maligno exercia tão despótico domínio sobre eles, que de tempos em tempos aparecia subitamente e os batia com crueldade; e quando ele se foi, embarcando numa canoa, e desapareceu mergulhando nas profundezas do rio Marañon, alguns tiveram receio que o Padre fosse um espírito semelhante àquele" (Fritz 1967:55). No mesmo ano de 1689 um acontecimento fortuito na vida do jesuíta vem operar como catalizador da sua eleição a homem-deus pelos índios do alto Amazonas. Gravemente adoentado e impossibilitado pelas enchentes de voltar às missões espanholas, ele desceu para Belém do Pará onde recebeu tratamento médico no colégio dos jesuítas até recuperar-se. Não pôde contudo voltar às suas missões pois, sob suspeita de espionagem a favor do governo espanhol, foi retido sob custódia durante dezoito meses. A notícia da sua prisão chegou ao alto Amazonas onde foi associada pelos índios a algumas calamidades ocorridas na sua ausência. Libertado em julho de 1691, Fritz foi escoltado rio acima por uma patrulha

portuguesa. Ao chegar ao rio Urubu no início de setembro, o jesuíta deixou registrado em seu diário que os índios “estavam ansiosos por ver-me porque alguns deles, enquanto eu estava detido no Pará, alvoroçaram todos os gentios das redondezas dizendo que um terremoto e furação horrível que houve a umas oito léguas mais acima, na mesma margem do norte, haviam ocorrido por minha causa, e que todos iriam perecer se os portugueses não me restituíssem à minha missão (...); que (*os portugueses*) já me haviam feito em pedaços, mas que eu era imortal e que logo minha alma fizera juntar os pedaços e entrara novamente no meu corpo” (*op. cit.*: 71-72). Mas a apreensão dos índios não se limitava à integridade física do jesuíta; dois depoimentos, lamentavelmente fragmentários, deixam claro que ela havia-se transformado em tensão social de contornos políticos. Frei Teodósio da Veiga, o mercenário da Missão do Urubu, confessou ao padre Fritz que os índios “estavam todos alvoroçados e já nada queriam dos portugueses senão que os dessem ao padre” (*op. cit., loc. cit.*). O mesmo frei Teodósio relataria mais tarde ao jesuíta Betendorf, de Belém, que “há por aquelas partes grandes feiticeiros a quem chamam pajés; estes diziam (...) que os índios se haviam de converter em brancos e os brancos em índios, mas parando tudo em nada, ficaram desenganados” (Betendorf 1910:494).

Nessa devoção ao missionário havia, ao lado de uma mal compreendida piedade cristã, a persistência de componentes mágicos como um misterioso cestinho (que conteria apenas uma tira de lã), que vindo de rio acima passou de aldeia em aldeia até ser entregue ao padre Fritz: “e nenhum dos gentios se atreveu a abri-lo, mas logo que o entregavam a um cacique este o despachava a outra aldeia com aviso de que não o abrissem porque, diziam, vinha nele grande mal e fogo que, em o abrindo, os havia queimar a todos” (Fritz 1967:71-72).

Episódios dessa natureza repetiram-se, nos anos seguintes, também entre os Aisuari, que viviam a jusante dos Jurimangua; em 1696 o jesuíta voltava a notar: “Os terremotos e os eclipses que aconteceram nesses anos eles os atribuem a mim, dizendo em lágrimas que o padre matou o sol por nossa causa (...) e certa ocasião me enviaram um presente de algumas cestas de farinha (...) pedindo que eu nunca mais fizesse eclipsar o sol” (*op. cit.*, 97)¹. Ainda mais significativo iria ser o episódio seguinte: em junho de 1698 um terremoto havia sacudido as montanhas do Equador; uma avalanche de lama descera pelo Pastaza e pelo Marañon tornando particularmente turvas as águas do Amazonas durante muitos dias. Quase dois anos depois, no início de 1700, estando Fritz em San Joaquín de Omaguas, recebeu a visita do chefe Aranaria, dos Aisuari, que trazia uma mensagem de Mativa, chefe dos Jurimagua; dizia o mensageiro “que eu fizera as águas ficarem turvas como sinal de minha contrariedade por não terem eles vindo viver rio acima como me haviam prometido. Em

março outros sete Jurimaguas subiram o rio para me ver, também a mando de Mativa; eles me pediram que descesse logo para as suas terras para conduzi-los rio acima, porque não podiam suportar por mais tempo os portugueses, que entre outros agravos haviam destruído quase todos os seus mantimentos” (*op. cit.*: 105-106). Nesse acontecimento é revelador da cataclismologia messiânica que os Aisuari e os Jurimagua, num momento de extrema privação tenham associado o seu estado de penúria e opressão a um evento extraordinário ocorrido quase dois anos antes. Haviam prometido atender ao chamado do jesuíta e não haviam cumprido a promessa; um sinal prodigioso os havia novamente advertido sem sucesso há dois anos, e agora sofriam o que julgavam ser a punição por sua desobediência.

É esse o último registro de esperança messiânica em relação ao padre Fritz. Em 1701, não conseguindo das autoridades espanholas o respaldo político-militar necessário à manutenção das missões na região contestada, ele se retirou definitivamente para San Joaquín atraindo para lá os Jurimagua, Aisuari e Ibanoma. Em 1711 e 1713, com os portugueses ameaçando o Marañon, esses aldeamentos foram novamente transferidos para o baixo curso do Huallaga, onde foi reconstituída a missão de Nuestra Señora de las Nieves. Samuel Fritz, que em 1704 havia sido nomeado superior das missões, continuou a percorrer os aldeamentos do Amazonas peruano, embora perdendo o contato cotidiano com as tribos que o haviam tido por homem-deus.

Na efervescência religiosa dos anos 1689-1700 é possível identificar os traços característicos das fases preliminares comuns aos movimentos messiânicos: o estado de penúria, a frustração, o poder aglutinador do carisma e a esperança messiânica. Desde meados do século XVII a várzea do alto Amazonas vinha sendo assolada por epidemias cujos efeitos catastróficos haviam sido descritos, já em 1650, por Laureano de La Cruz. A partir de 1670 os Jurimagua, dizimados e debilitados, foram alcançados pelas primeiras tropas de resgate (Porro 1984:27). Doenças, guerras e saques os levaram a um estado de privação aguda em meio ao qual encontraram amparo nas palavras e nos atos de Samuel Fritz. A liderança carismática do jesuíta veio inserir-se no arquétipo que a mitologia tribal proporcionava através da figura do Guaricaya, mas os fatos políticos do final do século XVII fizeram com que Jurimagua e Aisuari perdessem o seu líder, antes aprisionado pelo inimigo e mais tarde por eles mesmos abandonado. O sentimento de frustração resultante dessa perda os levou à elaboração de uma cataclismologia ora associada à suposta morte e ressurreição do *escondido*, ora a uma consciência auto-punitiva pela transgressão à lealdade prometida.

Um dos aspectos mais interessantes dessa fenomenologia milenarista é a expectativa dos pajés, de que “os índios se haviam de converter em

brancos e os brancos em índios". Essa inversão das relações interétnicas de dominação e subordinação dentro da nova ordem que iria se estabelecer é típica de algumas ideologias milenaristas, muito embora no Brasil não tenha tido esse tipo de formulação. Nesse sentido ela vem a ser um precedente do salvacionismo que encontraremos, no século XX, entre os Tukuna do alto Solimões (Nimuendaju 1952) e particularmente entre os Canelas e Krahó do Maranhão e de Goiás (Crocker 1967; Melatti 1972). Os dados de que dispomos sobre o movimento seiscentista do médio e alto Amazonas são demasiado escassos para que se possa caracterizá-lo melhor em termos da tipologia messiânica. Assinale-se, de qualquer forma, a singularidade de um movimento religioso que, embora tendo como protagonista um missionário católico, era endossado pela liderança tradicional dos pajés. Cabe a futuras investigações verificar se acontecimentos desse tipo tiveram seqüência durante o século XVIII, quando se exacerbou o processo de desintegração das sociedades indígenas da várzea amazônica.

NOTAS

(1) — Métraux (1967:97) refere-se a esse episódio, atribuindo-o equivocadamente aos *Asurini*.

BIBLIOGRAFIA

- AVÉ-LALLEMANT, Robert. *Viagem pelo norte do Brasil no ano de 1859*. Rio de Janeiro, INL, 1961. v. 2.
- BETENDORF, João Felipe. *Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão (1698)*. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 72 (1), Rio de Janeiro, 1910.
- CROCKER, William. *The Canela Messianic Movement: an Introduction*. *Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica*, II, Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Pesquisas, 1967. p. 69-83.
- FRITZ, Samuel. *Journal of the Travels and Labours of Father Samuel Fritz in the River of the Amazons between 1686 and 1723*. London, Hakluyt, 1922 (reprint, 1967).
- MELATTI, Julio Cezar. *O Messianismo Krahó*. São Paulo, Herder/EDUSP, 1972.
- MÉTRAUX, Alfred. *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Paris, Gallimard, 1967. Os capítulos I ("Messies indiens") e III ("Le chaman dans le civilisations indigènes des Guyanes et de l'Amazonie") foram publicados originalmente em 1931 e 1944 sob títulos diferentes.
- NIMUENDAJÚ, Curt. *Leyenda de la creación y juicio final del mundo como fundamento de la religión de los Apapokuva-Guaraní*. Trad. de Juan F. Recalde. São Paulo, mimeo. 1944.

———. *The Tukuna*. Trad. de W. D. Hohenthal. Berkeley e Los Angeles, University of California, Publications in American Archaeology and Ethnology, 1952.

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo, Dominus/EDUSP, 1965.

PORRO, Antonio. Os Solimões ou Jurimaguas. Território, migrações e comércio intertribal. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, NS, v. XXIX, 1983/1984, p. 23-38.

SCHADEN, Egon. *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*. Rio de Janeiro, Ministério de Educação e Cultura, 1959 (Coleção "Vida Brasileira").

———. Aculturação Indígena. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 13(1-2): 1-317, 1965.

The Journal of the Michigan Historical Society, Vol. 1, No. 1, 1901, p. 1-10.

The Michigan Historical Society, founded in 1897, has published this journal as a medium for the dissemination of historical information.

The first issue, published in 1901, contains several articles of interest to the student of Michigan history.

The following are the titles of the articles in this issue:

1. The Michigan Historical Society, by W. G. ...

2. The Michigan Historical Society, by W. G. ...

3. The Michigan Historical Society, by W. G. ...

4. The Michigan Historical Society, by W. G. ...

5. The Michigan Historical Society, by W. G. ...

6. The Michigan Historical Society, by W. G. ...

7. The Michigan Historical Society, by W. G. ...

8. The Michigan Historical Society, by W. G. ...

9. The Michigan Historical Society, by W. G. ...

10. The Michigan Historical Society, by W. G. ...

The Michigan Historical Society, founded in 1897, has published this journal as a medium for the dissemination of historical information.

The Michigan Historical Society, founded in 1897, has published this journal as a medium for the dissemination of historical information.

The Michigan Historical Society, founded in 1897, has published this journal as a medium for the dissemination of historical information.

The Michigan Historical Society, founded in 1897, has published this journal as a medium for the dissemination of historical information.

The Michigan Historical Society, founded in 1897, has published this journal as a medium for the dissemination of historical information.

The Michigan Historical Society, founded in 1897, has published this journal as a medium for the dissemination of historical information.

The Michigan Historical Society, founded in 1897, has published this journal as a medium for the dissemination of historical information.