

*As fronteiras da fé: religião e política no Diário do padre Samuel Fritz (1689-1691)*

EDUARDO QUADROS

Universidade de Brasília

**Resumo**

A Igreja Católica Romana, como seu próprio nome indica, tem por premissa a universalidade da fé e da salvação. Ela considera sua missão estender a todos os povos conhecidos a mensagem redentora de Cristo. A formação dos países europeus, contudo, rompeu com tal catolicidade. A influência da política das monarquias ibéricas no trabalho missionário é a questão investigada neste artigo. Utiliza-se como fonte básica o diário de viagem do jesuíta da província de Quito Samuel Fritz. Os conflitos das duas coroas em torno de sua atuação ajudam a esclarecer as relações entre religião e política na colonização da bacia amazônica.

Palavras-Chave: Amazônia; Religião; Fronteiras.

**Abstract**

The Roman Catholic church, as her own name indicates, has as feature the universality of the faith and salvation. She considers her mission the expansion for all of the known people of Christ's redeeming message. The emergency of the European countries, however, it broke up with such catholicity. The influence of the politics's Iberian monarchies in the missionary work is the subject this article. It is used as basic source the diary of the trip of the Jesuit's Samuel Fritz. The conflicts of the two crowns around his performance help us to notice the relationships between religion and politics in the conquest of the Amazonian basin.

Keywords: Amazon; Religion; Frontiers.

...nem sequer o Estado conhece uma lei não escrita mais poderosa do que o fundamento mítico, que lhe garante a conexão com a religião...

*Friedrich Nietzsche*

**P**ADRE JOÃO FELIPE BETTENDORFF, sessenta e dois anos, nascido em Luxemburgo; Padre Aloísio Conrad Pfeiel, cinqüenta e um anos, nascido em Constança; Padre Samuel Fritz, trinta e cinco anos, nascido na Boêmia; três missionários jesuítas vindos da Alemanha. Os três estavam no Colégio de Santo Alexandre, em Belém do Pará, nos fins de 1689. Dois deles por vocação, o terceiro, aprisionado.

Havia certa solidariedade entre os três. Contudo, uma “coroa” os separava. O padre Fritz servia à espanhola, os outros, à portuguesa. Bem verdade que o Pe. Pfeiel, mesmo estando sob as ordens do rei português, não concordava com os avanços do domínio lusitano sobre o Rio Solimões e o Rio Negro.<sup>1</sup>

Era essa a região em que o Pe. Samuel Fritz desenvolvia sua missão. Ele trabalhava com as nações da “Província dos Omáguas”. Provavelmente chegara àquelas paragens três anos antes, enviado pela província jesuíta de Quito. O motivo de sua ida para terras tão distantes eram os repetidos pedidos dos Omáguas por padres que os doutrinassem e protegessem das freqüentes incursões de portugueses pretendendo cativá-los (Garcia, 1917, p. 357).

A solicitação dos Omáguas demonstra o problema existente: duas nações não indígenas adonaram-se de suas terras. A princípio, elas seriam dos “católicos” reis espanhóis, doadas pelo papa italiano, da família dos Bórgias, Alexandre VI. Todavia, os “fidelíssimos” reis portugueses pouco respeitaram o Tratado de Tordesilhas, e a confusão se instaurou quando as duas coroas ficaram unificadas (1580-1640). Após a “restauração” lusa, foi restabelecida a paz com os espanhóis na Europa, mas a América não entrou nos acordos.

Pe. Fritz estava mais interessado na “salvação” dos povos “pagãos”. Era, antes de tudo, um religioso, um místico. Certa vez, foi tratar dos problemas de sua missão com o vice-rei do Peru. Quando chegou a Lima, dirigiu-se à igreja da Companhia de Jesus. Encontrou os padres reunidos, os quais, ao vê-lo “sob o estranho aspecto de peregrino”, ficaram atônitos, pensando ser “um novo Pacômio<sup>2</sup> saído dos desertos de Tebaida” (Garcia, 1917, p. 363).

Conquistar as “almas”, para Fritz, significava destiná-las ao Reino de Deus. Entretanto, esse Reino representado pela Igreja<sup>3</sup> estava dividido entre vários reis europeus. A forma como esses dois níveis, Reino e Igreja, se sobrepõem é

que constitui o tema desta investigação. Afinal, apenas constatar a existência do padroado espanhol e português não é suficiente para compreender como a missão universal - ou seja, católica - da Igreja se compõe com os projetos de colonização dos respectivos impérios.

### O Pai das pátrias

QUANDO TERMINOU A IDADE MÉDIA? Segundo Jacques Le Goff (1994, p. 22), essa fase se estenderia até os primórdios do século XIX. Mesmo discordando do medievalista, não se pode negar que, pelo menos até os fins do século XVIII, o clero formava o chamado “primeiro estado”. Importância, certamente, mais simbólica que efetiva. Mas é relevante destacar essa superioridade dos clérigos sobre os leigos. O princípio, defendido inclusive com o tribunal inquisitorial,<sup>4</sup> provém do esforço de cristianização dos povos, denominados pelos eclesiásticos de “bárbaros”.

Voltemos ao período de S. Agostinho. O bispo de Hipona separou nitidamente o poder estatal/secular do religioso/eclesiástico. Como sintetiza Daniel V. Ribeiro, eles diferem

em seu objeto: o Estado ocupa-se dos interesses materiais, e a Igreja dos interesses espirituais; em sua natureza: uma é física, a outra é moral; em seus meios de ação: o Estado recorre à espada para impor e defender sua autoridade, a Igreja exerce sua autoridade pela caridade; em seus fins e destino: o Estado é temporário, desaparece, ao passo que a Igreja é eterna (Ribeiro, 1995a, p. 19).

Na época de seu ministério, os imperadores intervinham nos assuntos da igreja e S. Agostinho não via isso com bons olhos. Mas, contrariando o ensinamento do bispo, essa foi a tendência seguida. A tradição dos povos germânicos contribuiu para o fortalecimento do poder estatal, pois, nessa tradição cultural, “a igreja pertence àquela pessoa em cujas terras se encontra: ela constrói a igreja, designa o clero e o mantém” (Dreher, 1994, p. 40). Por outro lado, a sacralização do poder secular não deixava de ser um meio de controle eclesiástico sobre os reis e príncipes, como se percebe através da “Querela das Investiduras”.<sup>5</sup> Na doutrina medieval das “duas espadas”, o espiritual permaneceu mais forte que o temporal (Watt, 1988, p. 368).

Uma das principais obrigações do Estado, como *ancilla* da igreja, era o combate aos “hereges”. A pessoa ou grupo considerado herege era punido, não por cair em um desvio doutrinário, mas por cometer “um crime contra a



sociedade, uma tentativa de destruir a ordem civil, fundada sobre a religião” (Martina, 1996, p. 153).

As guerras contra os mulçumanos na Península Ibérica podem ser colocadas nesse item de cruzadas contra os hereges. Por isso os amplos privilégios dados pela cúria romana aos reis portugueses e castelhanos. Em fins do século XV, as bulas papais chegarão a conceder o direito de padroado régio a ambos.

O privilégio do padroado remonta ao século V, época em que fundadores de igrejas, mosteiros ou obras pias recebiam o “benefício” de mantê-las e administrá-las (Leon, 1954, p. 293s). Nas mãos dos reis, significava o direito de fundar igrejas, nomear padres e até bispos. Note-se a inversão: no conflito sobre as investiduras, o papa Gregório VII destituiu o imperador germânico justamente porque ele se arrogou o direito de ordenar bispos; no século XV esse direito foi dado pelo próprio papa aos reis ibéricos.

Dado? Não é uma boa expressão. Melhor é compreender o padroado como uma troca. Não só pela norma das obrigações mútuas, típicas desse período, mas também porque a relação de forças havia mudado. Após passar por muitas crises – a máxima foi a transferência do papado para Avignon – o bispo de Roma foi sendo considerado mais como um príncipe, o chefe de alguns territórios.<sup>6</sup> Pode-se notar tal mudança através dos “elogios” feitos por Maquiavel (1999, p. 84) ao papa Alexandre VI. O papa que assinou o Tratado de Tordesilhas

...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 maior eficácia ao afirmar – o que fazia com os maiores juramentos – e ninguém cumpriu menos o que disse.

O respeito à cúria romana como representante divina decresceu proporcionalmente ao crescimento do prestígio dos reis. Sua pessoa já era considerada sagrada, como demonstrou Bloch (1988, p. 118 e ss.), com o aval eclesiástico, e agora eles queriam ter autoridade sobre o clero. A redescoberta de Aristóteles, na baixa Idade Média, por teólogos e juristas contribuiu para esse incremento da soberania estatal sobre a religião (Canning, 1988, p. 361). O projeto de uma cristandade política tornou-se inviável.<sup>7</sup>

As bulas que instituíram o padroado espanhol e português foram resultado de longas negociações.<sup>8</sup> O papado, com muitas dívidas, cedeu alguns direitos, mas garantiu seus dividendos com a expansão comercial marítima. Os reis ibéricos, além do maior controle sobre a igreja, tentavam impor, com a legitimação papal, a política do *mare claustrum*. Suas Majestades deveriam financiar a atividade missionária, mas, por sua vez, receberiam o direito de

recolher os dízimos. O direito ao padroado, como se vê, é uma concordata, entre as inúmeras ocorridas na baixa Idade Média (Rapp, 1973, p. 49 e ss).<sup>9</sup>

O raciocínio acima possui um problema: o tema tratado é religioso. A lógica mercantil pode ser transferida para a religião? Max Weber (1997) dedicou muitos estudos à questão, mas os resultados lhe pareceram ambíguos. Podem existir relações profundas entre os níveis econômico e religioso, bem como os interesses religiosos podem levar a atitudes ilógicas do ponto de vista do lucro. A crença religiosa, é bom lembrar, traz obrigações e deveres aos fiéis, sejam eles leigos comuns, clérigos ou reis. Esse nível devocional e das crenças está ausente. Afinal, ações envolvendo a esfera religiosa têm como motivações também impulsos religiosos. Febvre (1959, p. 295 e ss.) não demonstrou o grande “domínio da religião sobre a vida” naquela época? É essa mesma crença religiosa que ajudará a sustentar ainda por alguns séculos o “direito divino” de reis e papas.

### As pátrias do Pai

COMO O CARÁTER UNIVERSAL DO REINO DE DEUS se relacionava com a política missionária dos reis? A evangelização do continente americano ficou a cargo, basicamente, do clero regular. Para alguns autores, como Martina (1996, p. 69), “as ordens religiosas conseguiram se conservar relativamente independentes” em relação ao controle dos reis sobre o clero secular. Enrique Dussel (1985, p. 67-68) corrobora, afirmando que particularmente “o jesuíta tinha uma posição de independência ante a coroa”, e a Companhia de Jesus era “um elemento de universalismo e um contato indesejável com Roma”. Essas assertivas estariam corretas? A análise da atuação do Pe. Samuel Fritz ajuda a aprofundar o assunto.

As ações desenvolvidas por esse missionário jesuíta no alto Amazonas obtiveram sucesso imediato. Relatando seu trabalho ao vice-rei do Peru, Fritz informou que até 1689 tinha feito

sujeitar ao Evangelho de Cristo trinta e oito aldeias da Província Omágua, a redução de Nossa Senhora de las Nieves de nação Yurimágua e duas aldeias de nação Aizuar. [...]. [Ainda] deram-se por amigos os Peva, Guareicu, Caiviana, Ibarroma, os do rio Arabanate, Cuchinava, Taroma do rio Negro... (Porro, 1993, p.159).

O progresso poderia ser ainda maior, não fossem dois empecilhos: os ataques das tropas portuguesas e a doença que acometeu o missionário inaciano.

A presença de tropas portuguesas na região dos rios Negro e Solimões é bem anterior à atividade do Pe. Fritz. Quando, por exemplo, o capitão lusitano

Pedro Teixeira retornou de Quito, em 1639, os soldados decidiram atacar algumas povoações ali, pois poderia haver muitíssimos escravos. O Pe. Acuña (1994, p. 165), cronista da viagem, jesuíta da mesma província de Fritz, informa a grande alegria dos soldados, prometendo cada um cativar não menos de trezentos índios. Os “resgates” acabaram deixando de ser realizados devido às ameaças feitas pelos sacerdotes que acompanhavam a expedição.

Adquirir escravos indígenas de povos próximos a Belém do Pará ficava cada vez mais difícil. Conforme as estimativas do vigário Manoel Teixeira, haviam sido mortos perto de dois milhões de indígenas e mais de quatrocentas aldeias tinham sido destruídas até 1654 (Leite, 1943b, p. 137). Devido à “escassez” de mão-de-obra, as tropas iam cada vez mais longe, como a chefiada por Vital Maciel Parente. Ela saiu de Belém em 1657, chegou até a região do rio Negro e, após muitos meses percorrendo os “sertões”, voltou com cerca de 700 índios “julgados reta e solícitamente por escravos” (Moreira Neto, 1983, p.16).<sup>10</sup>

Entradas semelhantes tornavam-se cada vez mais freqüentes, atrapalhando a obra missionária. O próprio Fritz relata a antiga grandeza dos Jurimáguas, “senhores de quase todo o rio das Amazonas”, mas que agora estavam “muito acovardados e consumidos pelas guerras e cativeiros que têm padecido e padecem dos vizinhos do Pará” (Fritz, 1917, p. 377).

Além do estorvo das tropas, o padre adoeceu gravemente. Isso era algo comum. Seu contemporâneo Bettendorff, após descrever a estadia de diversos padres para se curarem no colégio do Pará, comenta:

Ninguém se espante virem todos os missionários de riba doentes, para baixo, porque são aqueles sertões mui doentios, principalmente para aqueles que lá vão pela primeira vez, e temos que dar muitas graças a Deus não nos morrerem lá...(Bettendorff, 1990, p. 650).

Era o caso de Samuel Fritz. Ele estava doente, mas, por ser a época da enchente do Solimões, tornava-se muito difícil subir o rio. Quando soube, através dos índios, que portugueses estavam próximos recolhendo salsaparrilha, decidiu “descer em busca desses portugueses na esperança de achar remédio aos meus males...” (Fritz, 1917, p. 380).

A princípio, esses “males” eram seus problemas de saúde. Alguns historiadores, porém, consideraram que o principal interesse da viagem seria conversar com as autoridades lusas. Na introdução escrita ao “Diário do padre Samuel Fritz”, Garcia (1917), com a erudição de sempre, resenhou esse debate.

O autor das *Noticias auténticas del famoso Rio Marañon* (1738), obra em que está inserido o *Diário*, repete o motivo da “enfermidade perigosa [...] que o obrigou,



para não perecer naquele desamparo, a baixar até o Grão-Pará em busca de algum remédio...” (Garcia, 1917, p. 359). Outros escritores antigos retomaram essa interpretação. Mas, com o historicismo e os métodos críticos, a segunda hipótese passou a prevalecer. Foi defendida na *História de las misiones de la Companhia de Jesus en el Marañon espanhol* de Chantre y Herrera (1901). Este autor nem se referiu à doença, dando por motivo a grande dificuldade gerada pelas investidas portuguesas, que dificultavam a formação de “uma cristandade sólida” (Garcia, 1917). O Pe. Serafim Leite, historiador da Companhia de Jesus no Brasil, considerou ambas as hipóteses plausíveis, unificando-as:

O missionário em vez de subir resolveu baixar o Solimões, em busca dos portugueses, para rápida cura, e ao mesmo tempo ver se impedia que as missões fossem atacadas por eles, advogando os direitos com que estava por parte da Espanha (Leite, 1943a, p. 408).

Se até Serafim Leite, sempre um defensor dos seus companheiros de Ordem, aderiu aos interesses políticos da jornada, devemos considerar a idéia com apreço. Entretanto, algo permanece estranho: no *Diário*, como vimos, Fritz refere-se somente à sua doença. Ele estaria dissimulando? Um religioso poderia agir assim? Sua hidropisia era verdadeira, mas não se deve esquecer que os jesuítas eram bastante pragmáticos nas suas relações com os poderosos. Isso pode ser claramente notado pelas recomendações do Geral Aquaviva aos superiores das províncias (1859), redigidas nos fins do século XVI.<sup>11</sup> Pe. Samuel Fritz tinha consciência que não poderia estar em terras portuguesas, nem possuía autorização para reivindicar nada. Seu problema de saúde era um bom motivo para legitimar sua estada em Belém e assim, quem sabe, poder solucionar também suas dificuldades com a presença das tropas lusas.

Com o cacique Mativa e dez índios, o missionário jesuíta deu início a sua viagem. Eram três de julho<sup>12</sup> de 1689. Eles não foram direto ao encontro dos portugueses, parando nas aldeias para doutrinar ou administrar sacramentos. Dessa forma, só no dia quinze chegaram ao acampamento da tropa. Estava deserto. Alguns índios de aldeias próximas vieram ver o padre, trazendo presentes e provisões. Após uma semana, o missionário resolveu prosseguir, visando atingir a aldeia missionária do rio Urubu. Esta aldeia era administrada por frei Theodósio da Veiga, um mercedário. Ao encontrar o Pe. Fritz, ele o acolheu “com muito amor” (Fritz, 1917, p. 381).

É interessante a ida de Samuel Fritz para uma aldeia justamente dos mercedários. Talvez os padres jesuítas que trabalhavam próximos não estivessem

por lá naquele período. Desde 1670, informa Pe. José de Moraes (1987, p. 367-371), havia um trabalho regular de catequese jesuítica na região do Negro e Solimões. Entretanto, só após os problemas com Fritz, o rei ordenará “apertadamente” a residência de um missionário da Companhia. Um outro motivo possível seria a opção do próprio padre, já que os mercedários estavam ligados à coroa espanhola.

Os primeiros mercedários a instalarem-se no Pará foram enviados pela Província de Quito. Vieram com o retorno da expedição de Pedro Teixeira, em 1639. Foram bem acolhidos, mas, em 1640, devido à separação de Portugal do reino espanhol, ocorreram problemas para a permanência do grupo. O frei Pedro de La Rua Cirne teve então de viajar até Lisboa para justificar a relevância do trabalho catequético de sua Ordem, apesar de possuir aspectos militares e de ter sido fundada por um castelhano.<sup>13</sup> Bem verdade, que o motivo do conflito não era esse. O maior problema era a inexistência de casas dos mercedários em Portugal. Some-se ainda um conflito de “carismas”. O da Nossa Senhora das Mercês era a libertação dos cativos nas guerras contra os “infiéis”. Isso se chocava com o da Ordem de Nossa Senhora da Trindade e Redenção dos Cativos<sup>14</sup> que, como se nota pelo nome, já possuía tal ofício. Os trinitários, como eram chamados, pediram a expulsão imediata dos mercedários do Pará, iniciando um processo jurídico alongado por quase vinte e cinco anos (Coutinho, 1997, p. 51). O trecho final do requerimento de expulsão enviado a D. João IV conclui que

...sendo os ditos mercedários castelhanos, tendo grandes favores naquela corte de muitos senhores, os não consentiu nunca edificar neste reino, [...] e por não se meterem em resgates e cobranças das esmolos da redenção, que se cobra neste Reino por ordem de Vossa Majestade conforme contrato<sup>15</sup> que se fez com esta província da Santíssima Trindade, não é justo que por amor de religiosos estrangeiros desfavoreça a Vossa Majestade a uma província tão benemérita neste Reino...<sup>16</sup>

Os patrióticos argumentos não convenceram o rei. Ele preferiu atender o frei Cirne, após a averiguação da boa atuação do grupo em suas conquistas, e permitiu a fundação do Convento das Mercês. Para Sérgio R. Coutinho (1997, p. 50), o apoio decisivo dos moradores do Maranhão e Grão-Pará à Ordem deveu-se ao traço “marcante” de sua atuação na América Espanhola: a “participação nas conquistas armadas, muito superior às demais Ordens”.

O Pe. Fritz ficou alojado na Aldeia do Urubu, esperando a tropa chefiada por André Pinheiro retornar. Isso ocorreu depois de seis dias, permanecendo o



padre mais quinze para tratamento da hidropisia. O jesuíta João Garzoni, missionário da tropa, não vendo melhoras no companheiro, designou um irmão coadjutor da Companhia que o acompanhasse até Belém.

O prosseguimento da viagem foi sem maiores altercações, apesar do estado de Fritz, “mais morto do que vivo” (Fritz, 1917, p. 384). Ele ficou hospedado no Colégio de Santo Alexandre, lá recebendo “diferentes medicinas”. Com cerca de dois meses, “foi Deus servido volver-me a saúde e dar-me alentos para supôrtar com paciência outros trabalhos que me aguardavam, mais penosos do que qualquer enfermidade”.

Esses penosos trabalhos, pode-se pensar, eram as negociações com as autoridades lusas. Mas Samuel Fritz nem precisou abrir a boca para que o governador Arthur de Menezes lhe enviasse uma ordem de prisão. Os portugueses, diz o padre, viram nele somente um “espião” enviado pela Espanha. Uma junta determinou sua reclusão no Colégio até decisão expressa da coroa portuguesa sobre o caso. Nessa medida abrupta, Fritz enxergou a consciência de culpa dos colonizadores lusos por terem desrespeitado o Tratado entre os dois reinos e a Santa Sé:

Eu, desde o princípio de minha chegada, havia reclamado sobre esse ponto, mostrando-lhes com evidência que as províncias em que até então missionara, fora de toda controvérsia, se compreendiam dentro dos limites da Coroa de Castela, o que não negavam todos os peritos, mas o governador não deu outra resposta ao padre Superior senão dizer-lhe: Não devemos de dar crédito ao que diz o padre castelhano (Fritz, 1917, p. 385).

Na ótica do governador e de outros portugueses, o “padre castelhano” era um invasor, pois estava trabalhando nas terras de que o capitão Pedro Teixeira tomara posse. Isso ocorrera em dezesseis de agosto de 1639. Quando Teixeira estava a umas vinte léguas abaixo do rio Aguarico ou do Ouro, fez um Auto de posse em nome d’El Rei Filipe IV de Portugal,<sup>17</sup> deixando um marco desse ato. O jesuíta Cristóvão de Acuña, que testemunhou o feito, não o incluiu em sua relação.<sup>18</sup> Já Bernardo Pereira de Berredo, governador do Estado do Maranhão no início do século XVIII, tendo problemas com Fritz, transcreveu-o nos seus “Anais Históricos” (Berredo, 1988, p. 183). Devido à separação dos dois reinos, em 1640, a posse acabou não sendo confirmada na metrópole, o que resultou nos protestos dos espanhóis.

Mesmo preso, Samuel Fritz não deixou de agir. Escrevia ao embaixador ordinário de Castela na Corte de Lisboa, ao Procurador Geral das Índias em

Madri, para demonstrar “claramente” a legalidade de sua missão. Em suas palavras, vivia “acima daquele padrão ou marco, e que, ainda que o tivesse ultrapassado, não houvera eu feito cousa em prejuízo da conquista, por não ter sido tal posse confirmada por S. M. Filipe IV” (Fritz, 1917, p. 386).

Foram dezenove os meses de detenção. Nesse ínterim, buscava por todos os meios resolver logo a contenda, de forma a voltar, com a saúde restabelecida, para suas aldeias. Pe. Bettendorff, superior do colégio jesuítico, fala dos pedidos insistentes de Fritz para retornar ou para que “lhe desse licença de embarcar-se para o Reino, para de lá ir à Espanha e, à primeira ocasião, à Cartagena e finalmente à sua missão”, alegando sempre “a perda de almas pela dilação de sua ausência” (Bettendorff, 1990, p. 501).

Pelo roteiro traçado, nota-se o controle estatal. As “almas”, afinal, estavam em territórios disputados. O próprio missionário dos Omáguas, apesar da preocupação tão cândida, sabia muito bem disso, como provam os mapas elaborados por ele.

Mapas, hoje, são objetos comuns, fáceis de encontrar. Não era assim no século XVII. A possibilidade de “ver” a extensão dos domínios era extremamente valorizada. O Pe. João Filipe Bettendorff, por exemplo, enquanto negociava na corte o retorno da Companhia de Jesus ao Maranhão – expulsa pela Revolta de Beckman – presenteou o rei D. Pedro II com “um grande mapa, novo e belo, do grande rio das Amazonas, delineado e feito pelo pe. Aloísio Conrado Pheil, insigne matemático, para aí ver as terras e rios que tinha [...]. Alegrou-se Sua Majestade muito com o mapa...” (Bettendorff, 1990, p. 402).

Através de mapas, como afirmou Jacques Revel, do seu gabinete o rei pôde admirar e tocar a extensão de seus territórios. A produção cartográfica, portanto, é um instrumento de domínio, não podendo ser dissociada “da afirmação do poder monárquico” (Revel, 1990, p. 144-145). Ambos, a cartografia e a formação do Estado moderno, desenvolveram-se concomitantemente (Reffestin, 1993, p. 145).

O Pe. Fritz também ofereceu mapas a “Sua” Majestade Felipe V. Elaborou o primeiro em 1691, depois do retorno à sua província, e o segundo, em 1707,<sup>19</sup> quando o trabalho catequético dos carmelitas portugueses avançava na região do Solimões. Nos dois são apontadas muitas nações indígenas, bem como as aldeias fundadas pelos padres. Fritz destaca, obviamente, as mais de trinta missões que organizou até o fim da Província dos Omáguas, limite, para ele, do território espanhol.

### À espera do *pay*

A AUTORIZAÇÃO PARA O RETORNO DE FRITZ chegou. O rei ordenou que ele fosse recolocado em “suas aldeias”, à custa do governo lusitano. Para acompanhá-lo, uma pequena tropa liderada pelo cabo Antonio Miranda, com sete soldados, um cirurgião, um alferes, dois mamelucos e trinta e cinco índios remeiros (Fritz, 1917, p. 387). Zarpam de Belém, em oito de julho de 1691.

Pode parecer, a princípio, uma vitória do jesuíta. Ele mesmo deixa transparecer dessa forma nas descrições que fez dos contatos, despedidas e da viagem pelo rio. O sabor de vitória não durou muito. Ao chegar à redução de Nossa Senhora das Neves dos Jurimáguas, em 13 ou 14 de outubro, tentou dispensar o cabo. Já estava sentindo-se em casa, e os índios andavam alvoroçados, fugindo, por causa da presença portuguesa. Para acalmá-los, inclusive, o missionário enviou sua cruz às principais aldeias. Antonio Miranda avisou-lhe que tinha ordem para levá-lo até os Omáguas. Subiram então o rio um pouco mais. No dia vinte de outubro, depois que chegaram a uma aldeia Omágua, o cabo revelou a ordem secreta que trazia: tomar posse das terras pertencentes a Portugal e expulsar dali qualquer padre castelhano. Depois de tantos meses de negociações, Fritz, meio admirado, meio indignado, mostrou-lhe a carta de D. Pedro II. A decisão de quem seria o dono do território não pertencia a um simples religioso como ele; sua “vocação não era pleitear sobre terras, mas olhar pela salvação e tranqüilidade daqueles pobres índios” (Fritz, 1917, p. 94).

Pe. Samuel Fritz falava como um sacerdote. Como tal, sua tarefa era zelar pela salvação espiritual. Ele tinha consciência de que fora instituído por intermediário entre os homens e Deus. Seu projeto de salvação, contudo, perpassava a aliança com os interesses espanhóis. Não é que os colonizadores da América Espanhola fossem melhores com os índios. Os massacres dos povos nativos eram bem conhecidos. Mas aquela região, o “Maranhão” como lhe chamavam os de língua castelhana, era bastante isolada para proteger as nações que ali viviam.

Pelo outro lado do rio, o inverso: a presença cada vez mais constante e violenta dos “brancos”. Esses portugueses, o *Diário* deixa bem claro, eram odiados pelos índios. Algumas tribos aliaram-se aos holandeses ou ingleses de zonas mais setentrionais para se defenderem (Farage, 1991). Outras tentaram resistir isoladas, como a dos Munduruku, estudados por Francisco Jorge dos Santos (1999), ou ainda buscaram relações com as forças espanholas, recebendo até armas de fogo.



A proteção dos *pay*, nome dado pelos índios aos padres, também podia ser uma alternativa. Pelas leis em vigor, o clero tinha o poder temporal e o espiritual nas aldeias, impedindo muitas vezes a presença de outros brancos. Buscavam, outrossim, representar os indígenas diante das arbitrariedades cometidas pelos colonizadores, através de procuradores mantidos na Europa. Foi assim que conseguiram dos reis e papas medidas favoráveis para as missões.

Samuel Fritz pretendia assumir esta função: ser um “chefe” que serve, ajuda, protege.<sup>20</sup> O trecho do *Diário* publicado por Rodolfo Garcia termina com sua volta para a sede da missão jesuítica. Mas ele continuou a trabalhar, com mais alguns companheiros, por cerca de três décadas, entre os Omáguas e povos adjacentes. Nesta segunda fase, o rei português já tinha entregue aquela região à Ordem do Carmo.<sup>21</sup> Os novos missionários chegaram a ocupar aldeias antes catequizadas pelo próprio Fritz (Wermers, 1965, p. 546).

A reação dos jesuítas espanhóis foi provocar migrações forçadas para lugares considerados mais seguros, rio acima. D. Pedro II ordenou, então, a prisão imediata de Pe. Fritz e a extradição para Portugal, caso fosse encontrado no Solimões (Garcia, 1917, p. 365). Tropas de ambos os lados ficaram de prontidão, chegando a ocorrer vários confrontos entre 1709 e 1710 (Leite, 1943a, p. 414 e ss.). A situação só se tranqüilizou com a assinatura do Tratado de Madrid, em 1750.

Por que os índios obedeceriam ao Pe. Samuel Fritz, saindo das terras em que viviam havia séculos?<sup>22</sup> Buscar respostas a essa questão leva a abordar alguns trechos do *Diário* que ainda não foram tratados. Por exemplo, a chegada do jesuíta à Aldeia do Urubu. Uma aura mítica cercava o missionário, como ele mesmo narra:

É de reparar que, nessa minha descida, se levantou a meu respeito um grande alvoroço, não só entre os gentios circunjacentes, mas até no Pará e em São Luís do Maranhão. Para uns eu era santo e filho de Deus, para outros o diabo. Uns, pela cruz que trazia comigo, diziam que havia vindo um patriarca ou um profeta; outros que era um embaixador da Pérsia; até os negros do Pará propalavam que tinha chegado seu libertador, que havia de ir a Angola para libertá-los. Alguns, de medo se retiravam, dizendo que eu trazia fogo comigo e vinha queimando quantas aldeias e gentes encontrava. [...] O cabo da tropa, Pinheiro, segundo ele mesmo me disse depois no Pará, quando chegou do Rio Negro a Urubu, não se atreveu a falar comigo na primeira noite, por tantos disparates que lhe tinham contado, espiando-me por um buraco, se era homem ou coisa da outra vida (Garcia, 1917, p. 382).

O trecho acima ilustra a circulação das crenças entre índios, negros e brancos. Os próprios padres capitalizavam esse imaginário para reforçar sua autoridade.

A administração dos sacramentos, por exemplo, era um dos meios pelos quais se demonstrava o poder sagrado<sup>23</sup> do clero e da instituição eclesiástica sobre o “mundo espiritual”.

Se com os portugueses o processo de secularização avançava, possibilitando muitas variáveis entre a crença e a descrença nesses “poderes” (Marramao, 1997), com as populações nativas essa variabilidade era muito mais difícil. A religiosidade indígena favorecia a divinização de certas pessoas. É bom ressaltar, porém, a necessidade de medir bem as palavras aqui. Tratar da religião de tantos povos nesse nível de abstração é como “pisar sobre ovos”: facilmente se cai na postulada “mentalidade primitiva” de Levy-Bruhl (1974). Através dessa noção, poder-se-iam “explicar” muitos fenômenos, mas os historiadores não seriam acusados de desconhecer todas as críticas etnológicas posteriores (v. Geertz, 2001, p. 111 e ss.)?

Conforme Fritz, os índios atribuíram um terremoto e um furacão à sua detenção em Belém. Quando voltava para as aldeias dos Omáguas, encontrou-se com um grupo que saíra temeroso à sua procura. Recebeu deles um cesto dentro do qual havia uma pequena faixa de lã. O significado daquilo, nem ele conseguiu explicar. Ainda assim, não deixou de registrar a viagem do objeto “de aldeia a aldeia”, desde longe (Fritz, 1917, p. 390-391). Entre as tribos, correu também uma lenda de que os portugueses o tinham feito em pedaços, mas Fritz, sendo imortal, teria refeito o próprio corpo.

Como se vê, as representações míticas circulavam independentes ou até mesmo contrariamente à vontade do missionário. Pertenciam ao modo de aqueles povos incorporarem em suas culturas o novo personagem. Este foi apropriado de forma político-religiosa.

É difícil comprovar esta última afirmação. Porro (1996, p. 141) estudou a presença de Samuel Fritz entre os Omáguas, atribuindo-a à caracterização de um movimento messiânico. A idéia aproxima-se de uma hipótese político-religiosa. Contudo, mesmo depois de tantos anos de pesquisa sobre aquele povo, ele alerta para a escassez de dados, não permitindo uma classificação mais precisa. Sua abordagem dos fenômenos relacionados a Fritz parte das pesquisas feitas por Egon Schaden sobre a mitologia heróica. Cruzando o arsenal mitológico com as desestruturas do processo aculturativo, Schaden (1989, p. 39-60) lançara, na década de 1940, a hipótese do messianismo para compreender muitos movimentos religiosos dos indígenas latino-americanos.

Aplicar uma noção tão marcada pela herança judaico-cristã não nos parece adequado. A intuição que está por trás, sim. O cacique dos Omáguas, informou Heriarte (1956, p. 186), era considerado uma encarnação divina, independente



de qualquer movimento messiânico. Na sua *Descrição*, o companheiro de Pedro Teixeira disse que aquela nação denominava seu principal ou “rei” de “tururucari, que quer dizer seu Deus” (Heriarte, 1956, p. 186). Alfred Metraux (1979, p. 66), estudioso da religião Tupinambá, afirmou serem os *pay* ou pajés pessoas de poderes mágicos. O temor e o receio gerados por eles “podiam ir até a divinização”. A comparação entre os dois povos é perigosa, mas pode ser válida, pois o mesmo autor informa ser a mitologia Omágua “muito relacionada à Tupi-Guarani” (Metraux, 1979, p. 13). Heléne Clastres (1978, p. 45) também encontrou “homens-deuses” em seus estudos etno-históricos da religião Guarani. Os “carais” eram líderes religiosos, profetas, que podiam assumir funções de chefia. Isso parece ter acontecido principalmente depois da conquista.

Que Samuel Fritz foi transformado em um homem-deus não há dúvida. Fica difícil é decidir se isso resultou do impacto da conquista ou se já era algo intrínseco às culturas nativas.<sup>24</sup> Mais importante que essa busca das “origens” do fenômeno é tentar compreender como a figura do missionário foi incorporada naquela região. Com base nos dados fornecidos pelo *Diário* podemos considerar a imagem do jesuíta como algo situado entre o cacique e o pajé.

Segundo a “antropologia política” elaborada por Clastres (1978, p. 24), o chefe indígena possui quatro traços básicos: generosidade, pobreza, capacidade oratória e amplas relações parentais (poligamia). Somente o último não se encaixa na atuação dos missionários, mas a castidade ressalta o carisma religioso dos *pay*. Tentando traduzir para a experiência política ocidental, é como se o Pe. Fritz tivesse construído, involuntariamente ou não, uma espécie de “teocracia” na região do alto Amazonas.

As monarquias absolutistas européias também se aproximavam deste modelo: o rei representava Deus. Os padres entre os índios representavam ambos, podendo assumir funções parecidas. Os nativos desejavam a proteção do rei e da igreja contra as inúmeras injustiças dos “brancos”. Submetiam-se até a ser “filhos dos padres” e “vassalos de S. Majestade”. Como os indígenas concebiam a pessoa do rei? Antônio Vieira, quando vivia na Amazônia, teve essa curiosidade, notando “quão familiar é este nome de rei” em povos tão longínquos. Arriscou-se a perguntar. Obteve como resposta ser o “Senhor que não morre”. Entre pensativo e admirado, comenta: “Explicamos-lhes que imortal era só Deus, mas por este alto conceito, que fazem estes gentios do nosso rei, mereciam ao menos que, em premio da imortalidade que lhe atribuem, os defendesse eficazmente de tantas violências” (Vieira, 1995, p. 259).

Terá o padre Samuel Fritz tentado fazer outra coisa?



### Bibliografia

ACQUAVIVA, C. *Monitória secreta ou instruções secretas dos padres da Companhia de Jesus*. Lisboa: Typografia Panorama, 1859.

ACUÑA, Pe. C. de. *Novo descobrimento do Rio Amazonas*. Tradução de Antonio R. Esteves. Motevedeo: Oltaver Buenos Libros Activos, 1994.

ADONIAS, I. *A cartografia da região amazônica*. Rio de Janeiro: IMPA, 1963.

ALENCASTRO, L. F. *O tráfico dos viventes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BARTHES, R. *Sade, Fourier, Loyola*. Lisboa: Edições 70, 1979.

BERREDO, Bernardo. *Anais históricos do Estado do Maranhão*. 4. ed. Rio de Janeiro: Alumar, 1988.

BETTENDORFF, Pe. J. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. 2. ed. Belém: Secult, 1990.

BETTERSON, H. (Ed.). *Documentos da igreja cristã*. 3. ed. Tradução de Helmuth A. Simon. São Paulo: Aste, 1998.

BLOCH, M. *Los reys taumaturgos*. Tradução de Marcos Lara. México: Fondo de Cultura, 1988.

CANNING, J. P. Politics, institutions and ideas. In: BURNS, J. H. (Ed.). *The Cambridge history of medieval political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. p. 341-366.

CARVAJAL, Fr. G. de. *Relación del nuevo descubrimiento del famoso río grande de las amazonas*. México: Fondo de Cultura, 1955.

CLASTRES, H. *Terra sem mal*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*. Tradução de Theo Santiago. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

COUTINHO, S. R. Os mercedários e a conquista da Amazônia (séculos XVII-XVIII). In: MENEZES, A. M. (Org.). *História em movimento*. Brasília: Thesaurus, 1997. p.48-60.

DREHER, M. *A igreja no mundo medieval*. Rio Grande do Sul: Sinodal, 1994.

DURKHEIM, E. *A ciência social e a ação*. São Paulo: Difel, 1975.

DUSSEL, E. *Caminhos de libertação latino-americana*. Tradução de José C. Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985. v. 1.

EICHER, P. (Dir.) *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. Tradução de João R. Costa. São Paulo: Paulinas, 1993.

FARAGE, N. *As muralhas dos sertões*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

FEBVRE, L. *El problema de la incredulidad en siglo XVI: a religión de Rabelais*. Tradução de Jorje Almoira. México: Unión tipográfica hispoamericana, 1959.

FRITZ, S. Diário da descida do padre Samuel Fritz... *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 81, p. 375-397, 1917.

GARCIA, R. Introdução ao diário do padre Samuel Fritz. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 81, p. 355-374, 1917.

HERIARTE, M. Descrição do estado do Maranhão, Pará, Gurupá e Rio das Amazonas. In: VARNHAGEN, A. *História geral do Brasil*. São Paulo: Melhoramentos, 1956. v. 3, p.170-190.

HOORNAERT, E. et al. *História da igreja no Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes, 1992. Tomos I e II.

LA CONDAMINE, C. M. de. *Viagem pelo Amazonas: 1735-1745*. Tradução de Maria H. F. Martins. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

LE GOFF, J. *O imaginário medieval*. Tradução de Manuel Ruas. Lisboa: Estampa, 1994.

LEITE, S. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. São Paulo: Editora Nacional, 1943a. v. 3.

\_\_\_\_\_. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. São Paulo: Editora Nacional, 1943b. v. 4.

LEON, A. Y. *La iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias*. Madrid: Salvat Editores, 1954.

LEVY-BRHL, L. *La mentalité primitive*. 2. ed. Paris: Retz, 1976.

MARRAMAO, G. *Céu e terra*. Tradução de Guilherme A. G. de Andrade. São Paulo: Ed.UNESP, 1997.

MARROU, H.; DANIELLOU, J. *Nova história da igreja* Tradução de Evaristo Arns. Rio de Janeiro: Vozes, 1984. v. 1.

MARTINA, G. *História da igreja: o período das reformas*. Tradução de Orlando Soares. São Paulo: Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. *História da igreja: o período do absolutismo*. Tradução de Orlando Soares. São Paulo: Loyola, 1996.

METRAUX, A. *A religião dos Tupinambás*. 2. ed. Tradução de Estevão Pinto. São Paulo: Nacional, 1979.

MORAES, Pe. J. de. *História da Companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará*. Rio de Janeiro: Editorial Alhambra, 1987.

MOREIRA NETO, C. A. Introdução. In: FERREIRA, A. R. *Viagem filosófica ao Rio Negro*. Rio de Janeiro: Círculo do Livro, 1983.

NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*. Tradução de J. Guinzburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PORRO, A. *As crônicas do rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.



\_\_\_\_\_. *O povo das águas*. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

RAFESTTIN, C. *Por uma geografia do poder*. Tradução de Maria C. França. São Paulo: Ática, 1993.

RAPP, F. *La iglesia y la vida en occidente a fines de la Edad Media*. Tradução de José M. Tenents. Barcelona: Editorial Labor, 1973.

REVEL, J. *A invenção da sociedade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

RIBEIRO, D. V. A igreja nascente em face do Estado Romano. In: SOUZA, J. A. de C. R. de (Org.). *O reino e o sacerdócio*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995a. p. 9-22.

\_\_\_\_\_. Leão I: a cátedra de Pedro e o primado de Roma. In: SOUZA, J. A. de C. R. de (Org.). *O reino e o sacerdócio*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995b. p. 45-60.

SANTO OFÍCIO da Inquisição de Lisboa. *Confissões da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SANTOS, F. J. dos. *Além da conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia Pombalina*. Manaus: EDUA, 1999.

SCHADEN, E. *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*. 3. ed. São Paulo: Edusp, 1989.

SERRÃO, J. (Dir.). *Dicionário da História de Portugal*. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1971. v. 4.

SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. Tradução de Renato J. Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SOUZA, J. O. de. *Religião, Estado e escravidão na Amazônia colonial: a atuação da Ordem de Nossa Senhora das mercês (1640-1794)*. 2000. Dissertação, Universidade de Brasília, Brasília, 2000.

SUESS, P. (Org.). *A conquista espiritual da América Espanhola*. Rio de Janeiro: Vozes, 1992.

TOUCHARD, J. (Ed.). *História das idéias políticas*. Tradução de Mario Braga. Lisboa: Europa-América, 1970.

VAINFAS, R. *A heresia dos índios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VIEIRA, A. *Escritos históricos e políticos*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

WATT, J. A. Spiritual and temporal powers. In: BURNS, J.H. (Ed.). *The Cambridge history of medieval political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. p. 367-423.

WEBER, M. *Sociología de la religión*. Madrid: Ediciones Istmo, 1997.

WERMERS, Fr. M. M. O estabelecimento das missões carmelitanas no Rio Negro e no Solimões. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL DE ESTUDOS LUSO-BRASILEIROS. 5., 1965, Coimbra. *Actas...* Coimbra: [s.n.], 1965.

### Notas

1 Pe. Aloísio Pfeiel redigiu dois opúsculos sobre o tema, conservados na Biblioteca da Ajuda (Lisboa): “Anotações contra uns incoerentes pontos no tratado de justificação pelos plenipotenciários na Corte Real de Lisboa” e “Sobre os limites do Brasil com a resolução da linha do pólo a pólo lançada que divide as terras ocidentais de Portugal e Castela” (Cód. 51-9-19).

2 São Pacômio foi um anacoreta do século IV. Ele organizou no deserto egípcio as primeiras comunidades cenobitas (Marrou & Daniélou, 1984, p. 383).

3 Esta afirmação é bastante simplificadora, pois Reino e Igreja nem sempre estão unificados na teologia católica. De qualquer forma, esta é a doutrina oficial do papado, especialmente após Leão I, simbolizada pelo “poder das chaves” dado a S. Pedro por Cristo. Ver Ribeiro (1995b) e, para uma visão mais ampla, Eicher (1993, p. 375s).

4 Por exemplo, na visitação da Bahia, em 1591, várias pessoas foram obrigadas a se retratar por terem afirmado o inverso. Ver Santo Ofício da Inquisição de Lisboa (1997, p. 210-345 passim).

5 Referimo-nos à deposição do imperador Henrique IV pelo papa Gregório VII, em 1076. No ato, o papa escreveu: *...retiro do rei Henrique, filho do imperador*

*Henrique, o governo de todo o reino dos germanos e da Itália. Porque ele se levantou contra a tua igreja com orgulho e arrogância. Liberto todos os cristãos do vínculo de juramento que fizeram, ou fizerem, em favor dele. Proíbo a qualquer pessoa lhe sirva como rei, pois é justo que quem tende a diminuir a honra da tua igreja perca até mesmo a honra que parece ter* (Betterson, 1998, p. 177). Sabe-se das humilhações que o rei teve de passar para recuperar seu trono.

6 O declínio do poder papal ocorreu dentro da própria Igreja, com as teses conciliaristas, a teologia nominalista e o avanço dos movimentos místicos. Um resumo dessas tendências encontra-se em Martina (1995, p. 91-115).

7 Muitos teólogos católicos, especialmente os da neo-escolástica espanhola, continuarão defendendo a supremacia da religião, mas na prática ocorria o declínio de sua influência (Skinner, 1996, p. 21 e ss.). Com Francisco Suarez, segundo a interpretação de Jean Touchard (1970, p. 77), o ideal de cristandade encontra seu fim.

8 O bulário encontra-se na coletânea de documentos organizada por Paulo Suess (1992), p. 225-255.

9 Francis Rapp, inclusive, chamou o século XV de “século das concordatas”. Estamos enfatizando esse caráter negociado, pois a historiografia brasileira recente tem tratado o padroado somente como o controle do Estado sobre a organização eclesiástica, especialmente os autores da Cehila (v. Hoornaert, 1992), mas não apenas eles (Alencastro, 2000, p. 155-186).

10 Há divergência entre a informação de Moreira Neto e a do Pe. Bettendorff quanto aos missionários que acompanharam a expedição. O primeiro dá os nomes de Francisco Gonçalves e Manoel Pires, o segundo diz que foi com a tropa Francisco Velloso, sendo os índios cativos julgados em Belém pelos jesuítas Francisco Gonçalves, Manoel Nunes e Antônio Vieira (1990, p.108).

11 A “monitoria secreta” traz diversas recomendações quanto ao trato com príncipes e governantes, recomendando a amizade com eles para obter vantagens (1859, p. 16-20). Além disso, instrui sobre o cuidado especial devido aos confessores destes. Sobre o pragmatismo jesuítico, ver ainda a análise de Roland Barthes sobre os “Exercícios Espirituais” de S. Inácio de Loyola (1979).

12 O documento diz junho, mas é erro do copista ou de impressão, pois toda a narrativa da viagem prossegue em julho.

13 A Real, Sagrada e Militar Ordem Calçada de Nossa Senhora das Mercês e da Redenção dos Cativos foi fundada em 1218, na cidade de Barcelona, por S. Pedro Nolasco.

14 A Ordem foi fundada por S. João da Mata e S. Felipe de Valois em fins do século XII, sendo seu carisma de redenção dos cativos aprovado por Inocêncio III, em 1198. O primeiro convento foi fundado em Santarém (Serrão, 1971, p. 214).



15 Este contrato foi celebrado com o rei D. Sebastião e reconhecido por Pio VI, em 1566.

16 Arquivo Histórico Ultramarino, doc. avulsos do Pará, cx.1, doc. 8, pasta 4. James O. de Souza analisou os embates ocorridos em sua dissertação de mestrado. O início do processo encontra-se nos anexos de seu trabalho (Souza, 2000, p. 122-127).

17 É interessante que Berredo, a quem seguimos aqui, troque o nome do rei. Portugal só teve três reis Felípes, sendo o terceiro luso o quarto da Espanha. Sinal das confusões naquele período.

18 Ao invés disso, chegando à Espanha, Acuña redigiu um memorial apresentado ao Real Conselho das Índias, em que demonstrava a importância de uma ocupação rápida daquela região, pois os portugueses pretendiam apossar-se dela. Acusa, inclusive, os lusitanos de a cobiçarem para estabelecerem relações comerciais com os “hereges” holandeses ao norte do Rio Negro (1994, p. 201-211).

19 O segundo, desenhado pelo Pe. Juan de Narvaez, é mais um aperfeiçoamento do primeiro. O de 1691, possivelmente desenhado por Fritz, estava nos arquivos do Colégio de Quito, quando foi confiado a La Condamine (1992, p. 39). Após sua expedição, o cientista francês o doou para a Biblioteca Real em Paris. Lá Joaquim Nabuco e o Barão do Rio Branco foram buscá-lo, com o intuito de fundamentar as negociações dos limites do Brasil. Há algumas reproduções, sendo as mais recentes na obra de Isa Adonias (1963, p. 486-490) e na de Antonio Porro (1996, p. 175-176), sem os dados complementares.

20 Contrariando as teorias políticas em voga, Pierre Clastres (1978) sugere que o poder entre os indígenas nem sempre é coercitivo.

21 A carta-régia que dividiu a Amazônia entre as Ordens religiosas, em 1693, foi publicada por Serafim Leite (1943b, p. 134-136). Manuel Wermers diz que os jesuítas rejeitaram a região do Negro e Solimões oficialmente por não terem padres suficientes, “mas provavelmente não quiseram conflitos com os confrades espanhóis da missão de Quito” (Wermers, 1965, p. 541).

22 A jornada de Orellana, em 1541, já registrara as grandes povoações dos Omáguas naquela mesma região (Carvajal, 1955, p. 78).

23 Emile Durkheim ressaltou este caráter “político” da crença religiosa: *A religião não é, de fato, unicamente um sistema de idéias, é antes de mais nada um sistema de forças* (Durkheim, 1975, p. 282).

24 Diante de tantas dúvidas, fica difícil aceitar as afirmações peremptórias de Ronaldo Vainfas (1995, p. 109), quando defende incisivamente a primeira idéia.

E-mail do autor: mirandaquadros@hotmail.com