

# **Xamãs e jesuítas na terra do deus jaguar: intercâmbios e resistências étnicas nas misiones de moxos (Bolívia, séc XVII-XVIII)**

## ***Shamans and jesuits in the land of the jaguar god: ethnic exchanges and resistances in the moxos missions (Bolivia, 17th-18th centuries)***

Nathalia Claro Moreira<sup>1</sup>  
Fabricio Santiago Almeida<sup>2</sup>

Doi: <https://doi.org/10.20435/tellus.v26i55.1035>

**Resumo:** O artigo analisa as relações entre jesuítas e povos indígenas reduzidos nas missões do oriente boliviano, região amazônica chamada Llanos de Moxos, entre os séculos XVII e XVIII. O intuito é destacar um quadro de resistências, onde as nações de Moxos continuaram a desempenhar papéis de protagonismo dentro das missões jesuíticas, utilizando diversas estratégias para agenciar seus signos diacríticos durante o processo colonial. Examina-se a negociação da "Pax jesuítica", que abrange as motivações subjacentes que levaram as nações indígenas a aceitarem o sistema de reduções; o uso das doenças trazidas pelos europeus e da cura proporcionada pelos remédios dos padres como discurso de persuasão e de exaltação missionária; a presença da chicha e dos rituais envolvendo o álcool, e a reinterpretação do cristianismo pelos indígenas batizados. O estudo conclui que as missões de Moxos nunca foram plenamente cristãs e seus habitantes não foram submissos aos ditames dos invasores.

**Palavras-chave:** Llanos de Moxos; missões jesuíticas; história indígena; etnohistória.

**Abstract:** The article examines the relationships between Jesuits and indigenous peoples in the reduced missions of eastern Bolivia, in the Amazonian region known as Llanos de Moxos, between 17th and 18th centuries. The aim is to highlight a framework of resistances, where the nations of Moxos continued to play leading roles within Jesuit missions, employing various strategies to assert their distinctive signs during the colonial process. The negotiation of

---

<sup>1</sup> Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil.

<sup>2</sup> Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS), Campo Grande, Mato Grosso do Sul, Brasil.

the "Jesuit Pax" is explored, encompassing the underlying motivations that led indigenous nations to accept the reduction system; the use of diseases brought by Europeans and the healing provided by priests as a discourse of persuasion and missionary exaltation; the presence of chicha and rituals involving alcohol; and the reinterpretation of Christianity by baptized indigenous people. The study concludes that the missions of Moxos were never fully Christian, and their inhabitants were not submissive to the dictates of the invaders.

**Keywords:** Llanos de Moxos; jesuit missions; indigenous history; ethnohistory.

## 1 INTRODUÇÃO

No século XVI, os espanhóis denominaram o extenso território do Departamento do Beni, na Bolívia, como Moxos ou Llanos de Moxos. Essa designação perdurou na historiografia sul-americana, categorizando diversos grupos indígenas amazônicos sob o topônimo "Mojeño" (Justel, 2023). Entre os séculos XVII e XVIII, mais de 20 mil indígenas pertencentes aos grupos Itonama, Cayubaba, Canichana, Tacana, Movima, Mojo, Baure, Chané, Sirionó, Moré, Chacobo, Maropa, Cavina (Aroana), Mosekene (Tsimane), Guarayo e Tapacura foram concentrados em 28 missões jesuíticas no oriente boliviano entre 1682 e 1744 (Block, 1997; Barnadas, 2005).

Historicamente, o estabelecimento de missões jesuíticas na América esteve intrinsecamente ligado ao aumento da escravidão de indígenas e à amplificação de toda a violência subjacente a esse processo durante os anos de ocupação colonial tanto espanhola quanto portuguesa. Conforme Mercedes Avellaneda (2016), a designação "índio escravo" é ubíqua em todas as fontes coloniais, referindo-se aos indígenas capturados em guerra, desnaturalizados, cativos ou prisioneiros, em contraste com as categorias de "índios amigos" ou "nossos aliados". Nas áreas fronteiriças do oriente boliviano, a perpetuação da escravidão e a obtenção de lucro através da venda de indígenas cativos foram viabilizadas pelo emprego do argumento da Guerra Justa pelos espanhóis, que o utilizavam contra grupos indígenas que resistiam à colonização e evangelização.

Avellaneda (2016) destaca que, no oriente boliviano, as expedições para capturar indígenas iniciaram no século XVI em Cochabamba e foram posteriormente organizadas em Santa Cruz, resultando na captura de Chiriguanos, Chiquitos, Itatines, Itonomas e Yuracarés. Tais expedições resultaram no aumento das

hostilidades entre os grupos ameríndios da região, que buscavam capturar cativos para trocá-los por ferramentas, armas e roupas com portugueses da fronteira com o Brasil e mercadores espanhóis em Charcas. Segundo Avellaneda (2016), essas capturas, aprovadas pelos governadores de Santa Cruz anualmente, alimentavam o mercado de compra e venda de escravos com destinos diversos.

Nesse cenário, a sobrevivência dos grupos indígenas dependeu, muitas vezes, da aparente submissão aos colonizadores e na integração às missões religiosas que foram fundadas por missionários de variadas ordens, dentre os quais se destacaram os padres da Companhia de Jesus. Por outro lado, é preciso ressaltar que a integração das nações indígenas de Moxos às missões religiosas também foi promovida pelo interesse dos grupos em conhecer e realizar trocas de favores e produtos com os missionários (Barnadas, 2005). Ou seja, é certo que um amplo quadro de interesses permeou a integração dos grupos indígenas ao projeto jesuítico e, como veremos na seção seguinte, esse projeto demandou bem mais a agência dos novos cristãos do que a historiografia tradicional pôde demonstrar.

Portanto, este artigo tem como objetivo caracterizar a atuação e as estratégias dos jesuítas em Moxos, enfatizando o jogo de permanências, resistências e intercâmbios culturais entre invasores e grupos indígenas aldeados, desqualificando o argumento da aculturação e da desarticulação das identidades étnicas por parte dos colonizadores. Para a construção do argumento, buscamos desconstruir a narrativa dos próprios jesuítas, discernindo nas entrelinhas as motivações e estratégias de domínio subjacentes.

## **2 UMA PAZ NEGOCIADA: AS MALOCAS CRUCEÑAS E A CONVERSÃO COMO SOBREVIVÊNCIA EM MOXOS**

Os registros históricos evidenciam que os padres jesuítas estiveram por todo o século XVI e XVII acompanhando as tropas de conquista que saíam de Santa Cruz para a captura de cativos indígenas. O historiador japonês Akira Saito (2015) destacou que os missionários buscavam nesses conflitos e em guerras pré-existentes, uma oportunidade para negociarem a “*Pax Jesuítica*”. Para Saito (2015), com a *Pax Jesuítica*, “[...] os jesuítas tentaram resolver discursivamente a antinomia ideológica entre a guerra e o Evangelho” (Saito, 2015, p. 35). Não por acaso, em 1592, Pe. Diego Samaniego escreveu que os membros da Companhia

de Jesus eram tão estimados pelos colonizadores que "[...] el Gobernador [de Santa Cruz] no realiza ninguna expedición sin llevar a uno de nuestros hermanos" (Samaniego, 1906, p. 398).

Com seus propósitos de conversão, as principais fontes jesuíticas sobre Llanos de Moxos (Eguiluz, 2010; Altamirano, 1979) registram que a ida dos padres para essa região começou com a justificativa de apaziguar as guerras locais e frear a escravidão dos indígenas através da doutrina cristã e da tutela religiosa. Quem narrou o evento foi o jesuíta Pe. Juan de Soto, que também era cirurgião na casa dos jesuítas em Santa Cruz de la Sierra (Astrain, 1912).

Na versão de Pe. Soto, havia uma guerra contínua entre os indígenas Morocosies, chamados de Mojo pelos espanhóis, com outra nação indígena chamada Torocosies. Desse modo, em julho de 1667, os espanhóis de Santa Cruz de La Sierra teriam sido procurados pelos Morocosies para que os protegessem (Soto, 1965). Aproveitando tal oportunidade e escoltando uma tropa de oitenta soldados sob o comando do mestre de campo D. Juan de la Hoz y Otalora e do sargento-mor D. Juan de Arredondo, Pe. Juan de Soto, acompanhado por Pe. José Bermudo, realizou sua primeira expedição missionária pela Amazônia boliviana.

Antes de analisarmos a correspondência do jesuíta, é pertinente trazermos algumas informações fornecidas pelo padre Antônio Astrain (1912) em seu *Historia de La Compañia de Jesus em Assistencia a La Españã*. Astrain (1912) explica que os processos de envio de missionários e de estabelecimento de reduções religiosas demandavam a autorização dos superiores do Colégio de Lima. O empreendimento missionário era uma empreitada arriscada, que deveria dar retornos à Companhia de Jesus e à Coroa Espanhola, tanto no quesito financeiro quanto teológico. De modo que os missionários, inicialmente enviados para Moxos, foram instruídos a agir como “espiões” da Igreja: deveriam observar as superstições, as características físicas e a disposição dos índios de Moxos em relação à aceitação da fé cristã e em relação a disposição para o trabalho. Além disso, deveriam descobrir o número de nações que habitavam a região, suas conexões com outras terras conhecidas através dos rios, a religião local e a possível presença de um exército nativo. Após um ano de observação, os padres deveriam enviar um relatório conjunto para Lima, onde seria decidido se a missão apostólica deveria continuar ou ser abandonada (Astrain, 1912).

Nada garantiria, no entanto, que o relatório dos missionários seria *ad fidem*. Exageros, exaltações, equívocos, fantasias, tudo isso certamente integrou o registro dos jesuítas de modo a engrandecer e tornar os Llanos de Moxos mais “celestial” do que “infernai” nos primeiros anos, quando os padres precisavam de uma carta de aceite. É conveniente ponderar, como sugeriu Barnadas (2005) que os padres enviados, Pe. Juan de Soto, Pe. José Bermudo e Pe. Julian de Aller, bem como os que os sucederam mais tarde, como Pe. Cipriano Barace, Pe. Antônio Orellana e Pe. Pedro Marban, tiveram grande interesse em permanecer em Moxos pelas seguintes razões: primeiro, porque tratava-se de uma região particularmente renomada entre os espanhóis que buscavam tesouros escondidos, como o “Paititi”. Em segundo lugar, porque era uma zona de particular violência por parte dos espanhóis que ali buscavam escravizar homens e mulheres nativos, o que facilitava a negociação da *Pax Jesuítica* com os caciques locais. Ademais, era uma região conhecida por um intenso comércio de gêneros alimentícios e de produções artesanais vendidas em regiões como Santa Cruz de la Sierra por intermediários indígenas de Moxos. Logo, não era uma região “inóspita” ou “maldita”, como os padres iriam retratar futuramente, mas era antes um lugar rentável, onde a possibilidade de os missionários desenvolverem uma província próspera era alta.

Voltemos ao registro dos missionários. O relato de Pe. Juan de Soto é preenchido por elementos comuns à epistolografia missionária. A guerra entre os indígenas era uma “providência divina”, que ao mesmo tempo evidenciava a bestialidade na qual viviam e a vontade que tinham em escapar daquela condição: “En estos días fui con el indio lengua y el cacique Moye a su pueblo a hablarles de la fe cristiana y la oyeron con gusto y se ofrecieron a hacerse cristianos y me rogaron me quedase entre ellos” (Soto, 1965, p. 169). Por outro lado, essa correspondência que enfatizava a necessidade de atuação dos missionários entre aquela nação, também demonstrava que os indígenas não eram coadjuvantes da floresta, pois quando os espanhóis chegaram na aldeia dos Mojo, os caciques logo trataram de se reunir e negociar com os espanhóis o que desejavam: “Reunió el Maese de Campo a los capitanes y a los caciques y algún otro y se trató de lo que harían en favor de los que los habían llamado” (Soto, 1965, p. 169).

Há muitos elementos interessantes dessa primeira viagem de Pe. Juan de Soto com a missão de evangelizar em Moxos. O primeiro ponto é que, embora

Pe. Soto escusasse sua partida como uma vontade de apaziguar as violências entre aquelas etnias, ele mesmo não se opusera quando “Asaltaron dos o tres pueblos y cautivaron buen número de indios, escondiéndose los demás por los bosques” (Soto, 1965, p. 170). Escreveu que ação se justificava, pois os indígenas escravizados não sabiam conviver com os “indios amigos” e “causavam danos” em Moxos (Soto, 1965, p. 170).

É relevante observarmos, como era a praxe da conquista espanhola, que os retratos sobre as nações índias obedeciam aos critérios da colonização. No caso dos missionários, para legitimarem a atuação, era necessário convencer ao Colégio de Lima que os indígenas de Moxos tinham capacidade de receber a catequese (Astrain, 1912). Pelos excessos de elogios nessa primeira correspondência, é possível ponderar, que as descrições de Pe. Juan de Soto atendiam a necessidade dos jesuítas em caracterizar os Morocosie como almas ávidas a serem salvas. Em um trecho, ele escreve que entre aqueles indígenas não se conhecia o adultério e que detestavam a mentira e o furto, pois haviam aprendido “bons modos” com os incas. Pe. Soto encerra sua correspondência dizendo que os indígenas Morocosie demonstravam desejo pela catequese e, que além disso, a terra era próspera em minério: “Dice que los Mojos le recibieron con cariño y que mostraban muy buena disposición para recibir la fe. Repite lo de que tras unos montes hay otras naciones de indios, donde abunda el oro y la plata” (Soto, 1965, p. 170).

Um ano mais tarde, outro jesuíta foi enviado para os Llanos de Moxos. Tratava-se do missionário Pe. Julian de Aller, responsável pelas missivas do ano de 1668. Em um desses registros de setembro de 1668, reportando-se aos seus superiores em Lima, Pe. Julian de Aller também enfatizou a boa vontade que os índios Mojo tinham para receber o evangelho. Além da inclinação simpática ao Evangelho por parte dos Mojo, o missionário acrescentou que uma nação inimiga “bravíssima” também havia demonstrado vontade de receber o cristianismo (Aller, 2005).

Ao compreendermos o jogo discursivo com o qual os jesuítas elaboravam cuidadosamente sua epistolografia, tão famosa e tão útil ao empreendimento da catequese e do poder colonial na América, é indispensável termos desconfiância do estatuto dessas informações (Londoño, 2002). Nos parece que as primeiras correspondências dos jesuítas sobre os Llanos de Moxos foram muito simpáticas

àquelas nações e, sobretudo, à vontade que supostamente tinham em receber o Evangelho, fato que se estendia inclusive às nações mais “ferozes”. Por outro lado, é também possível que aquelas nações tenham desejado conhecer os missionários e é provável que muitos caciques tenham feito contatos amistosos com interesses estratégicos de sobrevivência

No entanto, poucos anos depois do relato de Pe. Aller, a retratação das nações de Moxos se tornou menos simpática nas missivas dos jesuítas. É importante destacar, como fez Pe. Astrain (1912), que o Colégio de Lima autorizou a fundação das missões de Moxos por volta de 1674. Podemos considerar que a partir da segunda metade da década 1670, os jesuítas já não precisavam mais justificar sua presença para seus superiores, pois já haviam sido autorizados a estar ali. Por outro lado, os padres começam a prostrar como “mártires”, possivelmente a fim de elevar o mérito de suas atuações diante da opinião externa. Assim escreveu o padre Antônio de Orellana em 1703:

Porque la habitación, el sitio, el pueblo, el temple y todas las demás circunstancias se conjuraron para aumentar la materia del mérito en las ardientes fiebres, sin médico, sin medicinas, sin más consuelo que el que les podía venir del cielo (Orellana, 1906, p. 248).

Em sua análise da subjetividade dos jesuítas, Roberto Gambini (2000) mencionou que é no confronto com o desconhecido que melhor se visualiza a ação do inconsciente. Afinal, ao se depararem com a cultura dos ameríndios, os jesuítas não encontraram um sistema de pensamento religioso que pudesse ser traduzido ou adequado às suas próprias categorias mentais metafísicas, pois o pensamento religioso nativo movia-se dentro de limites imprecisos em termos de dogmas ou crenças. Portanto, os jesuítas buscaram formas de caracterizar aquele desconhecido ao *modus* cristão: pervertendo a selva, a nudez, a alegria, a embriaguez e os ídolos locais como efígies do inferno. Não raramente, os jesuítas invariavelmente utilizavam a palavra “inferno” e “infernál” nas cartas sobre Llanos de Moxos (Eguiluz, 2010; Altamirano, 1979). Outras categorias como “falsidade”, “inverdade” e “apostasia” foram igualmente usadas para enquadrar a cultura *mojeña*.

Em uma carta escrita em 1679, o jesuíta Pe. Pedro Marban escreveu com certo desprezo sobre a “falsa crença” da cosmologia dos indígenas de Moxos.

Conforme o missionário, aquela nação acreditava que a origem de seu povo advinha da natureza, “[...] sobretudo dos rios e lagoas, o que explicava o fato dos assentamentos se distribuírem ao longo dos rios e suas práticas culturais estarem centradas nas atividades fluviais” (Marbán, 1898 *apud* Moreira, 2025, p. 205a).

Como mencionado por David Block (1997), assim como eram fluidas as fronteiras entre o próprio e o alheio, entre o casamento e o divórcio, e do mesmo modo como eram instáveis as alianças intertribais, também eram pouco definidos os particularismos religiosos entre as etnias de Moxos. Os critérios de verdade não eram rígidos, pois baseavam-se em relação aos antepassados, sempre fazendo referência à origem das instituições culturais e raramente respondendo à pergunta sobre a origem da natureza ou do universo como um todo. Nesse sentido, na próxima seção compreenderemos a “presença do demônio” nos Llanos de Moxos e o que isso pode nos dizer sobre as estratégias de conversão dos jesuítas e, sobretudo, sobre a resistência das nações índias à catequese.

### **3 UMA FLORESTA ESCURA DE DEMÔNIOS: XAMÃS E PADRES NA DISPUTA PELAS ALMAS DE MOXOS**

Em uma tapera escura, no meio da floresta, sentava-se o xamã em um trono de ossos. Crânios de onça pintada e de inimigos derrotados se amontavam nas prateleiras da tapera. O xamã, com seu cálice de chicha, era consultado pelos indígenas Mojo que ouviam o feiticeiro ponderar sobre a vida dos jesuítas que chegaram na aldeia. Sem muito ponderar, o feiticeiro ordenou a execução dos missionários. “La respuesta fue como suya, que matasen a los Padres” (Eguiluz, 2010, p. 6). Assim relatou o jesuíta Pe. Julian de Aller em uma correspondência de 1668, parafraseado pelo provincial Pe. Diego de Eguiluz (2010) em seu primeiro grande tomo sobre as missões de Moxos. Dramático, o relato não era um caso isolado: as figuras do feiticeiro e do demônio eram elementos constantes nas correspondências dos jesuítas.

Nas descrições dos missionários, os sacerdotes de Moxos, chamados de Tiharauquiz, Comocoi e Motire, foram associados à múltiplas categorias sombrias do imaginário cristão: feiticeiros, inimigos, apóstatas, imitadores. Essa última categoria, fundada no discurso católico de que “Satã quer imitar a Cristo”, estipulava que os xamãs e seus ritos eram elementos miméticos emulados pelo demônio. O trono, os

crânios, a fumaça, mantos, danças, visões, bebidas, dentre outros elementos, eram gozações dos ministros do “Inimigo” que, havia sido expulso da Europa pelo bispo de Roma, mas que habitava desde então os confins da América (Carvalho, 2015).

Isso é evidenciado no texto do provincial Pe. Diego de Eguiluz (2010) ao descrever o suposto uso de um cálice e de uma patena cristã por um feiticeiro de Moxos. Conforme Eguiluz (2010), o padre Pedro Marbán, por volta de 1678, teria realizado uma visita em algumas aldeias que “ofereciam bebidas ao demônio”. Segundo o religioso, Pe. Marbán encontrara um xamã que segurava uma taça que anteriormente pertencia a um religioso da ordem de São Francisco. O jesuíta pediu a taça ao feiticeiro que entregou com a patena que continha o adorno dos franciscanos. Segundo o relato do jesuíta, aquele “sacerdote de Satã” usava o cálice cristão para oferecer sangue ao demônio, o que teria causado grande pesar aos missionários (Eguiluz, 2010, p. 17, tradução própria).

É conveniente observar que descrições como essas, de xamãs usando objetos católicos em rituais profanos, foram comuns em diversas experiências missionárias dos jesuítas na América. Na apreciação de Francismar Carvalho (2015, p. 742), o demônio era, para os jesuítas, tanto um problema de alteridade quanto uma ponte analógica do universo sagrado: “[...] a demonização não era tão somente uma forma de desqualificação das culturas indígenas. Os jesuítas enquadravam como demoníacas aquelas práticas que tentavam conhecer e cujo sentido mais imediato lhes escapava”. Por outro lado, como enfatizou Roberto Gambini (2000), o demônio não se esgotava no mero esforço de interpretar o desconhecido: ele era também um elemento de projeção do ego, que engrandecia o projeto missionário, que o justificava e que tornava os jesuítas verdadeiros heróis naquelas terras inóspitas do Deus Jaguar.

De modo geral, em Moxos, as múltiplas nações viviam em um mundo totalmente sagrado, saturado de presenças sobrenaturais, espíritos fortes e divindades relacionadas aos animais da floresta, onde nada estava sujeito ao acaso, mas sim a um jogo de poderes que afetava e protegia tanto os animais, os vegetais, quanto os entes humanos. Nesse cenário, a oposição maniqueísta de bem e mal não pertencia a lógica das nações de Moxos e, portanto, não fazia sentido aos indígenas o repúdio ao maligno e aos elementos tradicionalmente referidos ao mal, como a morte, o sangue e os ossos.

Não obstante, o jesuíta Pe. Pedro Marbán buscou estender a lógica cristã aos costumes dos Mojo, ao escrever: "Estos indígenas saben que existe algo muy bueno al que llaman Dios y algo muy malo que llaman diablo, pero cuando se les pregunta qué es eso, responden que no lo saben" (Marban, 1898, 115 *apud* Moreira, 2025b, p. 138). Naturalmente, não sabiam, pois tais elementos heurísticos não existiam no horizonte indígena, mas eram aproximações forçadas dos europeus para tentarem preencher seus próprios paradigmas em relação ao desconhecido.

A busca por interpretar o outro fez com que os padres jesuítas realizassem uma gama de comparações que, não ao acaso, também facilitavam o projeto missionário e justificavam aos olhos dos superiores do Colégio de Lima seus esforços nas florestas de Moxos. Tratava-se de um elemento indispensável não apenas ao jesuitismo, mas à teologia cristã medieval como um todo: a busca do conhecimento de Deus pela semelhança unívoca e analógica, defendida por São Tomás de Aquino e tomada como referência pelo cristianismo apostólico romano desde a Escolástica. Nas palavras de Maurílio Teixeira-Leite Penido (1946), o “[...] análogo não é, pois, nem idêntico, nem o disparado, mas o ‘semelhante-dessemelhante’, parelha realmente mal ajustada, mas inseparável, realidade híbrida, feita de traços comuns e fatores diferenciais [...]” (Penido, 1946, p. 16).

Ou seja, ao mesmo tempo que os padres precisavam buscar a presença de Deus nas florestas, afinal Deus, Onipotente, não poderia estar ausente daquelas terras, eles também precisavam afirmar com fugacidade a ampla atuação do demônio, análoga as descrições escatológicas da bíblia cristã. Para Gambini (2000), no entanto, mais do que um exercício de analogia, as interpretações dos jesuítas consistiam em uma projeção. O conceito jungiano de projeção é definido por Laplanche e Pontalis (2001, p. 374) como uma “operação pela qual o sujeito expulsa de si e localiza no outro – pessoa ou coisa – qualidades, sentimentos, desejos e mesmo 'objetos' que ele desconhece ou recusa (em si)”. Assim escreve Gambini: “[...] os índios eram percebidos, antes de mais nada, como corpos nus e desenfreados”. E, na escusa de evitar que a “selvageria” dos indígenas afetasse a boa índole dos padres, os jesuítas se prostavam na constante recusa de “[...] conhecer qualquer outra realidade que não seja uma realidade codificada e invertida a priori” (Gambini, 2000, p. 68).

Não por mero acaso, a religião nativa e outros aspectos societários dos indígenas de Moxos foram, consistentemente, retratados nas correspondências dos jesuítas, como um mundo invertido, desprovido, tanto de Deus, quanto de Razão — ou seja, destituídos de quaisquer ‘inclinações naturais’ para a civilização, conforme concebida pelos espanhóis. Essas representações, típicas do século XVI, quando se tratava dos ‘selvagens da América’, foram fundamentais, tanto para universalizar o cristianismo, quanto para fundamentar o mito da superioridade europeia, perpetuado até os dias atuais no imaginário ocidental (Ajacopa, 2016 *apud* Moreira, 2015b)

No que, de fato, consistiam os ritos das nações de Moxos? O esboço vago desses rituais advém dos registros do jesuíta Pe. Pedro Marbán, embora as descrições sejam sempre confusas e genéricas. Em sua *Breve Notícia de las misiones de infieles*, escrita em 1700, o jesuíta mencionou três categorias de xamãs, os quais ele chamou univocamente de feiticeiros: os Tiharauquis, os Comocois e os Motire. É interessante mencionar que os Tiharauquis foram descritos como “feiticeiros de olhos claros”, tanto por Pe. Marbán quanto pelos jesuítas Pe. Diego de Eguluz e Pe. Francisco de Altamirano. Pe. Marbán menciona que a consagração desse xamã era realizada com a unção dos olhos do sacerdote com o suco de uma raiz picante e dolorosa, o que poderia ter produzido algum tipo de cegueira, como sugere a descrição “el de la vista clara o perspicaz” (Marbán, 2005, p. 56 *apud* Moreira 2025b). Ainda segundo Pe. Marbán, os Tihaurauquis não eram escolhidos em vão, mas era homens que haviam sobrevivido ao ataque de uma onça-pintada, pois supostamente teriam sido considerados dignos pelo Deus Jaguar.

Já os Comocois parecem caracterizar uma categoria de destaque secundário em relação aos Tihaurauquis. Eles eram, segundo Pe. Marbán, sacerdotes que veneravam o deus Jaguar e responsáveis pelo contato com cada espírito animal que regia seu território, mas não gozavam da mesma hierarquia dos Tihaurauquis. Em relação aos Motire, quem fornece detalhes é o jesuíta Pe. Francisco Javier Eder na obra *Breve Descripción de las misiones de Moxos*. No entanto, Pe. Eder os descreveu de modo genérico, dizendo apenas que eram sacerdotes de um demônio chamado Achane e que estavam presentes em grande quantidade nas aldeias de Moxos. “Pe. Eder acrescentou que, para ser considerado um Motire, bastava ao indígena alegar ter tido contato com o espírito de uma onça ou jacaré e fazer previsões na aldeia” (Eder, 1985, p. 96 *apud* Moreira 2025b). É preciso destacar que essas categorias – Tihaurauquis, Comocois e Motire – foram largamente citadas

como homônimas em determinados contextos, o que nos obriga a desconfiar da simplicidade das informações dos missionários.

Invariavelmente, as florestas de Moxos, sem a influência da catequese, eram descritas como selvas povoadas por diversas máscaras do demônio. Afinal, como enfatizou Froilán Laime Ajacopa (2016 *apud* Moreira, 2025a), o processo missionário em Moxos, seguindo a prática jesuíta, não começou com o intuito de salvar almas, mas, ao contrário, iniciou-se com a condenação desses homens e mulheres ao inferno cristão. Essa condenação ontológica demandou a inferiorização de suas peles, nudezes, danças, cantos, línguas e ritos, ou seja, demandou a subalternação de todo o sistema simbólico a eles associado.

Essa perspectiva pode ser extraída da *Breve noticia de las misiones de los infieles que tiene la Compañía de Jesús en esta provincia del Perú, en las provincias de los Mojos* do jesuíta Diego Francisco Altamirano, escrita em 1713. No relato em questão, os habitantes de Moxos, antes da chegada dos jesuítas, são retratados como infiéis, bestiais e brutos, destituídos de Deus e da Lei, como se estivessem "abraçados pelo demônio". Altamirano (1979) argumenta que somente com a presença dos jesuítas e sob a jurisdição do monarca espanhol, esses indígenas finalmente "tomaram consciência de sua humanidade". Pe. Altamirano chega à conclusão de que "Deus precisava conceder ao monarca o papel de legislador para que eles compreendessem que eram seres humanos" (Altamirano, 1979, p. 50. Tradução nossa).

Por outro lado, para embasar a fé e os intuitos coloniais, era necessário que os jesuítas afirmassem que, nessas mesmas selvas endiabradas, ainda prevalecia a clareira de Deus. A questão, portanto, era "achar" essa clareira, empreendimento que os padres trataram de realizar nos primeiros anos das missões de Moxos. Desse modo, dentre uma centena de deidades diferentes, os jesuítas "encontraram" uma única manifestação "bondosa" (ou mais ou menos neutra) chamada de Maymona para os indígenas Morocosíes, que foi traduzida como: "Aquele que tudo vê", "O intelecto invisível", "O grande mestre", e que estava, na versão dos jesuítas, presente na religião das demais etnias de Moxos com outros nomes (Limpías-Ortiz, 2010). Assim escreveu o jesuíta Julian de Aller em 1668: "[...] a Dios le llaman Maymena; que segun la frase de su lengua, vale, 'el que lo mira'. Nuestro Señor me ha dado tal presteza en percibirla, que la puedo oy enseñar la copia, no la tengo essa costará trabajo; pero es poco en auiendo reglas" (Aller, 2005).

Em 1702, os padres Pedro Marban e Jullian de Aller traduziram Maymona como “Deus” (com D maiúsculo) em seu *Arte de la lengua moxa: con su vocabulario y cathecismo*, atribuindo-lhe as qualidades judaico-cristãos de bondade suprema, onisciência, providência e criação. Por outro lado, outras deidades como Eriono, Chiquigua e Guajama, cujos cultos envolviam tributos de sangue e rituais telúricos, foram evitados e/ou meramente associados a uma única divindade maléfica e temível, o deus Jaguar, o qual supostamente enganava os indígenas de Moxos e era, para os missionários, a face do próprio demônio (Límpias-Ortiz, 2010).

O antagonismo aos feiticeiros era um jogo discursivo e simbólico que perdurou por todo o período missionário em Moxos, uma vez que os xamãs não desapareceram, mas foram constantemente citados pelos jesuítas ao longo do século XVII e XVIII, sobretudo quando algo não eram bem-sucedido nas missões. É válido dizer que esse antagonismo estava impregnado em todas as missões fundadas pela Companhia de Jesus na América: o jesuíta Antônio Ruiz de Montoya, ao abordar os ritos dos índios Guarani em seu livro *A Conquista Espiritual*, tratou de desqualificar os xamãs, dizendo que:

As superstições dos feiticeiros baseiam-se em adivinhações por meio dos cantos das aves: do que inventaram a não poucas fábulas relativas a medicar e isto com embustes, chupando, por exemplo, ao enfermo as partes lesadas e tirando o feiticeiro da boca objetos que nela leva ocultos ou escondidos, e mostrando que ele, com sua virtude, lhe tinha tirado aquilo que lhe causava a doença, assim como urna espinha de peixe, um carvão ou coisa semelhante (Montoya, 1997, p. 54-57).

Descrição semelhante foi registrada por Pe. Diego de Eguiluz sobre os xamãs de Moxos:

Entre estos Tiharauquiz y los Comocois se urdían los engaños del demonio como sus principales ministros. Ellos conservaban los dogmas de sus sectas, que solían ser encontradas en algunos pueblos, contentos todos con la suya sin que ninguno tratase de impugnar a la otra, ni buscar razón de ella;(…) a la primera dificultad apelaban a sus antepasados, viéndose convencidos que ellos sabrían responder (Eguiluz, 2010, p. 8).

Apesar da suposta interferência do demônio nas ações dos feiticeiros indígenas, os jesuítas sempre se colocaram como superiores: “Y, deseando uno de ellos matar a un sacerdote con esas cosas, el demonio le respondió que no tenía

suficiente fuerza contra esos religiosos” (Eguiluz, 2010, p. 9). No entanto, os jesuítas adoeciam tanto quanto os indígenas e não foram poucos os que chegaram perto da morte em Moxos. Os feiticeiros, por outro lado, tentavam recuperar seu prestígio junto aos nativos – o que não era fácil, visto que naquele jogo de forças, os jesuítas tinham, dentre outras coisas, a lealdade de mercadores, militares e epidemias a seu favor.

Para Limpas-Ortiz (2010), o projeto jesuítico se tornava sólido não necessariamente com o abandono da cultura nativa, pois isso, de fato, nunca aconteceu. Por outro lado, o que buscavam os jesuítas eram sinais de que os indígenas haviam reconhecido os supostos benefícios da presença dos missionários, como segurança em relação à escravidão, cuidados de saúde, vestuário e a assimilação de novos comportamentos oriundos do processo de catequização e da ocidentalização. Assim, o que buscou o processo jesuítico poderia ser resumido na demarcação do celestial e do infernal, do sacro e do profano, campos anteriormente não-conflitantes no imaginário ameríndio. Com a catequese, os padres instituíram que o "celestial" deveria ter seu significado dentro dos templos, nas missas e nas cerimônias religiosas, enquanto o "infernal" deveria ser associado aos elementos do passado pré-missionário, como a floresta e a terra cheia de inimigos temíveis. O "terreno" ficava entre esses dois extremos, com sua produção de alimentos e recursos garantida dentro do espaço “protegido e generoso” oferecido pelos missionários.

#### **4 AS PESTES COMO INSTRUMENTO DE CONVERSÃO E DE EXALTAÇÃO DO MÉRITO APOSTÓLICO EM MOXOS**

A chegada dos europeus era um fato estranho, mas que foi costurada às narrativas locais. O mesmo ocorreu com a chegada dos padres jesuítas em Moxos, cuja “magia” chamou atenção de muitos povos. No entanto, como evidencia o adágio popular “a ocasião faz o ladrão” (*occasio facit furem*), os jesuítas se aproveitaram de uma série de oportunidades, dentre as quais, a profusão de epidemias de tifo.

Cabe-nos observar que desde os primeiros anos da chegada dos missionários em Moxos, os jesuítas se valeram-se dos doentes eventuais entre as aldeias para apregoarem seus supostos poderes. A correspondência de Pe. Jullian de Aller, escrita em 1668, descreve uma situação dessas: uma indígena, muito ve-

lha e enferma, que ele arbitrariamente chamou de Luzia, havia supostamente pedido a presença do jesuíta para lhe batizar no leito de morte. “[...] una India, que está en este Pueblo, muy vieja, estando ya a la muerte, que assegurandome el Hermano Juan, que solas das horas podia tener vida; porque ya le roncava el pecho, la bauticé, y passó en esta forma” (Aller, 2005, p. 198).

O discurso da salvação era útil, pois os jesuítas, sem mesmo saber, não levavam somente o Evangelho, mas também carregavam inúmeras cepas de vírus adormecidos. Alguns anos mais tarde, em 1687, Pe. Antônio de Orellana relatou sobre uma epidemia de tifo que matou inúmeros indígenas em Moxos, mas que, por outro lado, fortaleceu os batismos desde então (Orellana, 1906). Essa narrativa é apresentada por Pe. Orellana em sua *Carta al Provincial Martín de Jaúregui*. Segundo o missionário, quando a fundação da missão de Loreto estava sendo preparada, uma grande epidemia assolou as aldeias dos Mojo e, naquele momento, a eficácia dos medicamentos e dos procedimentos médicos dos padres chamou a atenção dos indígenas locais, os quais supostamente disseram que a magia dos padres era “maior” do que a magia dos curandeiros locais (Orellana, 1906).

Após a referida epidemia, os padres jesuítas sentiram que haviam conquistado prestígio e influência moral sobre os habitantes de Loreto. Segundo Pe. Orellana, houve caciques que supostamente entregaram os objetos sagrados, como crânios e troféus que eram guardados nos locais de culto. Com esses objetos “profanos” em mãos, os jesuítas os jogaram em grandes pilhas de fogo. Conforme Pe. Orellana (1906), os Mojo mais jovens haviam assumido as consignas dos missionários e se opuseram aos ministros mais velhos, esses últimos que temiam a vingança do “demônio” (o deus Eriono, segundo os jesuítas) devido à destruição dos ídolos.

Enquanto os xamãs acusavam os estrangeiros de serem portadores da maldição (e não estavam errados, pois os missionários e militares carregavam as doenças), ou de terem ofendido os deuses locais (Orellana, 1906), os jesuítas se utilizaram da mesma estratégia, com adendo que eles possuíam um conhecimento prévio sobre aquelas enfermidades. Assim, naquela oportunidade de mostrarem “a magia cristã”, os padres trouxeram remédios e técnicas da Europa, conquistando o apreço de muitas etnias. Por outro lado, quando a magia cristã não era eficiente, os jesuítas argumentavam que “os demônios locais ainda tinham culto” e por isso atrapalhavam a cura dos enfermos. Ou, ainda, que o importante era

salvar a alma, e não o corpo, e por isso a “cura” não era exatamente uma meta, mas sim a conversão no leito de morte (Eguiluz, 2010).

Lembremos que muitas nações buscaram a conversão como uma forma de negociação para interromperem as sucessivas *malocas cruceñas* que escravizavam homens, mulheres e crianças, o que foi chamado de *Pax Jesuítica*. Diante dessa violência, a conversão era mais vantajosa as nações de Moxos do que a permanência dos antigos cultos. Além disso, muitos caciques se sentiam “condecorados” com a atenção que recebiam dos missionários, o que estimulava o entusiasmo na conversão cristã (Saito, 2015). Um desses caciques foi Yuco, descrito por Pe. Diego de Eguiluz (2010) como “um fiel amigo do padre Pedro Marban”, quem supostamente forneceu amplo apoio ao projeto das reduções. O cacique Yuco é uma figura de grande importância nas fontes jesuíticas de Moxos, sendo considerado o grande promotor dessa nova cristandade. Não ao acaso, ele foi o primeiro a receber o batismo durante a celebração em Loreto, passando a ostentar o nome de Don Ignácio desde então.

Em 1687, Pe. Orellana exaltou a conversão do cacique Yuco que, ao seu ver, se propagava como um grande exemplo contra a prática de idolatria em Loreto. Na versão do padre, o cacique Yuco teria descoberto um tráfico de ídolos que ele pegou e destruiu na frente de todos, desafiando o suposto poder das divindades (Orellana, 1906). Na inflamada versão de Pe Orellana, teria dito o cacique, desafiando os feiticeiros: “Si es un dios, vengarse de mí, que soy un indio, y no de un sacerdote; no temo, pues son demonios que no pueden hacer nada, y yo creo en Jesucristo, el verdadero Dios” (Orellana, 1906, p. 198).

Por outro lado, ainda que Yuco tenha sido, de fato, um convertido inabalável, um grande pregador do evangelho, isso não diminui sua agência. Certamente, Yuco aproveitou-se de seu prestígio com os padres, de suas insígnias de Don Ignácio, das benesses daquela condição de convertido e de conversor. Afinal, qual escolha tinham aqueles indígenas no avanço dos invasores de farda e do evangelho? Como registra o antigo adágio latino: “Pela frente, o precipício, por trás, os lobos” (*A fronte praecipitium, a tergo lupi*).

Desse modo, o provincial Diego de Eguiluz (2010) endossou que houve um amplo quadro de conversões após as epidemias de tifo nos primeiros anos do século XVIII. Eguiluz menciona em seu livro que, em certa ocasião, quando um xamã

Tiharauqui se queixou aos loretanos que eles haviam abandonado seus próprios deuses, supostamente foi “desprezado” pelos convertidos, pois eles estavam “[...] muy satisfechos de haberlo desterrado, ya que era un engañoso y no era, como afirmaba, un hermano de Dios, sino su enemigo” (Eguiluz, 2010, p. 23).

As doenças que acometiam os padres, no entanto, não eram discutidas pelos missionários em termos de castigo divino ou como uma deficiência da fé católica, mas eram, do contrário, utilizadas como um discurso de mérito. Ao ver dos jesuítas, o território de Llanos de Moxos, por intermédio de Deus, lhes proporcionavam atribuições no corpo e na alma que elevavam o mérito de suas ações.

Porque la habitación, el sitio, el pueblo, el temple y todas las demás circunstancias se conjuraron para aumentar la materia del mérito en las ardientes fiebres, sin médico, sin medicinas, sin más consuelo que el que les podía venir del cielo (Orellana, 1906, p. 176).

Pe. Astrain (1912) em seu grande tomo sobre as missões de Moxos, enfatizou com lirismo que o jesuíta Joseph Del Castillo sofreu de terríveis dores de cabeça até ser enviado para Lima, enquanto o Pe. Pedro Marbán sofreu de febres persistentes “que suportava bem ou mal em pé” (Astrain, 1912, 678). O mais perturbado pelas atribuições da missão segundo Astrain (1912) teria sido o célebre Pe. Cipriano Barace, quem supostamente esteve doente durante quatro anos consecutivos. Deitado em um feixe de paus que faziam naquela cabana, teria vivido um verdadeiro martírio digno de um santo, sem supostamente perder seu foco e sua erudição em registrar a linguagem dos indígenas Mojo (Astrain, 1912, p. 678).

## **5 UM POUCO DE CHICHA É COISA DE DEUS, MUITA CHICHA É COISA DO DIABO**

No entanto, não apenas das doenças e do acaso se mantinham os acordos dos jesuítas – também era necessário negociar os aspectos da cultura nativa, dentre as quais, o consumo de álcool. O arqueólogo Josep Barba (2003) ressalta que a embriaguez é um traço característico compartilhado por muitas nações amazônicas e, em Moxos, essa realidade não era diferente: segundo o relato dos jesuítas, a maioria das aldeias de Moxos possuía um local designado especificamente para o consumo de bebidas, descritos pelos missionários como “bebedouros” e denominado “bomope” na língua Moja pertencente ao tronco Arawak (Barba,

2003; Denevan, 1966). Em 1679, os jesuítas Pe. Pedro Marbán e Pe. Cipriano Barace descreveram que todos os pequenos povoados, desde os menores, com cem habitantes, até os maiores, com milhares de habitantes, dispunham de uma praça central com uma estrutura comunitária destinada ao consumo de bebidas alcoólicas, frequentada, no entanto, exclusivamente por homens (Block, 1997).

O provincial da Companhia de Jesus, Pe. Diego de Eguiluz (2010) destacou que a embriaguez em Moxos se devia, em sua percepção, a duas circunstâncias:

[...] una por ser costumbre asentada que si uno hacía chicha, había de ser para convidar a todo el pueblo, y a veces también a otros; porque entre ellos no era estilo beber chicha que pudiera embriagar sino en comunidad; otra que esto era muy ordinario; y aunque su bebida no es tan fuerte como la de los indios del Perú; pero la cantidad suplía la fortaleza, y para estas ocasiones guardaban las pendencias; porque no acostumbraban jamás reñir, aunque estuviese la cólera ardiendo, si no les daba un sorbo más la chicha (Eguiluz, 2010, p. 32).

A bebida mais comum em Moxos era a chicha, uma bebida fermentada alcóolica feita de milho. Denevan (1966) destaca que o espanhol Solis Holguin mencionou em suas missivas a existência de enormes campos de milho em Moxos, o que sugeria que o milho era uma cultura importante para aquelas nações. Ao ver dos jesuítas, o milho era cultivado principalmente para fazer chicha, tanto que Pe. Joseph Del Castillo (1906, p. 220) escreveu que "Alguno de los maíces se utiliza para la alimentación y para una chicha especial, así como para la chicha servida a los invitados".

Além de milho, Block (1997) registrou que as nações de Moxos faziam chicha com raiz de mandioca e com a cana. A chicha certamente fazia parte do cotidiano das nações de Moxos sendo presente tanto em comemorações cotidianas, como confraternização, casamentos e, sobretudo, na celebração para a caça de grandes predadores como a onça-pintada (Hirtzel, 2016). A bebida possuía tal destaque entre essas nações que, não raramente, os mortos eram enterrados com uma garrafa de chicha para beber na outra vida. Entre os Yuracaré, D'Orbigny (1959) relatou que havia um mito romântico de uma índia que perdera o esposo e fora enterrada com chicha para matar a sede do consorte na outra vida; outro mito entre essa nação *mojenã* relatava sobre uma chicha que "inundou" a Terra em tempos imemoriais.

Nas primeiras décadas das missões de Moxos, os jesuítas buscaram desativar os bebedouros das aldeias, pois o componente sagrado desses espaços incomodava diretamente os missionários e atrapalhava a conversão ao cristianismo (Eguiluz, 2010). O jesuíta Pe. Marbán foi quem mais reclamou desses espaços de suposta “consagração do demônio”. Pe. Eguiluz (2010) menciona que Pe. Marbán descreveu esses bebedouros como templos diabólicos, repletos de crânios humanos de inimigos de guerra, supostamente consagrados ao demônio.

O antropólogo Vicent Hirtzel (2016) argumenta que a chicha era um elemento indispensável na produção dos troféus de cabeça decapitadas, prática compartilhada em Moxos à época dos jesuítas, mencionada sobretudo pelo jesuíta Joseph del Castillo (1906). Castillo menciona que esse ritual ocorria com frequência entre os indígenas da missão de San Ignacio. Essa prática foi comparada por Hirtzel (2016, p. 230) “[...] com os rituais das cabeças encolhidas pelos grupos Jivaro, das cabeças mumificadas dos Munduruku, dos escalpos do Chaco, dos crânios e/ou dentes montados em colares dos Yaguas e Miraña”. Ainda segundo o antropólogo, tal prática, a da produção de troféus com cabeças de onças ou de inimigos derrotados, é ainda hoje largamente descrita pelos anciões das nações Yuracaré e Mosekene. Ainda segundo Hirtzel (2016), as sessões do ritual de produções de troféus animais eram sempre noturnas e consistiam em convidar os espíritos para os bebedouros de Moxos. Os xamãs recebiam os espíritos como convidados e compartilhavam com eles o que o jesuíta Pe. Marbán chamou de “chicha ritual” (Marban, 1702).

Para Josep Barba (2003) a “chicha ritual” referida pelo jesuíta Pe. Marbán era, em verdade, a Ayahuasca. Ao analisar as descrições do padre Francisco Javier Eder (1985) registradas na obra *Breve descripción de las reducciones jesuíticas de Moxos*, Barba (2003) destacou que os indígenas Baure, utilizavam uma erva chamada Marari na fermentação de “bebidas para o demônio”, o que ele relacionou com os registros da Ayahuasca. Na descrição do jesuíta Pe. Javier Eder, ele menciona que os responsáveis por essa bebida eram chamados de “Motire”, os quais possuíam uma função religiosa em Moxos, como mencionamos anteriormente.

Apesar do culto aos mortos e o consumo de bebida terem prosseguido largamente em Moxos (Barba, 2003), os jesuítas argumentavam que a catequese estava gradativamente vencendo o poder dos xamãs. No registro de Pe. Marbán

mencionado por Pe. Eguiluz (2010), o jesuíta enfatizou que desde a chegada dos missionários em Moxos, o demônio havia sido expulso dos bebedouros e que os feiticeiros bradavam lamentos queixando que não recebiam mais brindes em seu nome.

A derrota de demônio e sua expulsão dos bebedouros de Moxos não é um relato feito ao acaso: o propósito de Pe. Marbán, bem como de Pe. Eguiluz era justificar uma atitude curiosa dos jesuítas em relação ao consumo do álcool. Isso porque em algum momento da obra missionária, os jesuítas perceberam que não iriam lograr êxito na proibição definitiva do consumo da chicha em Moxos. Sob tal conclusão, resolveram adotar a bebida em seus cultos cristãos, gerenciando a quantidade de fermentação que poderia ser realizada nos *pueblos* fundados. Por isso era importante para os jesuítas demonstrar que o demônio não estava mais nos bebedouros, mas que ele “bramia lamentos” nas florestas, pois supostamente não se ofereciam mais bebidas em seu nome.

Nesse sentido, os jesuítas buscaram moderar o excesso da embriaguez em Moxos, estabelecendo uma lei entre os nativos que desejavam produzir chicha: que eles deveriam pedir permissão aos padres antes do consumo, os quais avaliariam a quantidade de fermentação e o propósito da celebração. Como escreveu Diego de Eguiluz (2010, p. 52):

Al principio se intentó alejarles este vicio, y viendo que era beneficioso para la doctrina y que se iba abrazando, se adoptó un método para ponerles límite: debían avisar primero a los Padres antes de hacer chicha, para que estos evaluaran la cantidad de acuerdo al número de personas que la iban a consumir.

No entanto, apesar da tentativa de gerenciar e até de ressignificar o álcool dentro dos costumes cristãos, o álcool tinha uma relação cosmológica muito forte com os deuses locais e, por essa razão, os missionários permaneceram acusando o consumo da chicha como um hábito demoníaco. Pe. Eguiluz (2010) destacou que o jesuíta Pedro Marban contatara um xamã na missão de San José, o qual, a despeito da proibição dos padres, continuara a utilizar a chicha para seus rituais:

Se reunían juntos para beber y pasaban muchos días en el culto a su dios, quien, tras beber un mate de chicha, los dejaba en un estado de embriaguez. Este individuo era el principal sacerdote del demonio y el que daba órdenes a los demás (Eguiluz, 2010, p. 54).

Nesse sentido, os demônios foram caracterizados pelos missionários como “amigos da chicha”. Evidentemente, os padres buscaram impor tal ideia na mente dos nativos, mas pouco êxito tiveram na proibição da bebida em Moxos (Barba, 2003).

Os estudos arqueológicos conduzidos por Josep Barba e Elisenda Sala (2010) encontraram vestígios de recipientes cerâmicos destinados a guardar bebidas fermentadas no período colonial, o que demonstra que o uso do álcool em rituais xamânicos permaneceu até a expulsão dos jesuítas das colônias americanas. Para Barba e Sala (2010, p. 5): “A pesar de su obstinación en la erradicación de las creencias tradicionales, la estrategia de secretismo y confusión, consiguió mantener a los misioneros en la ignorancia de las propiedades de la “chicha supersticiosa”, que suponían que tenía solamente una función ritual el los brindis al diablo, para ponerse en contacto con él”.

## **6 A CRUZ, O SANGUE E A ARTE DOS NEÓFITOS: O CRISTIANISMO HÍBRIDO DOS INDIOS MISSIONEIROS**

Para Serge Gruzinski (2003), a adesão dos indígenas da América ao sobrenatural cristão foi uma tarefa ao mesmo tempo fácil e impossível: fácil porque os dois mundos concordavam em valorizar o surreal, a ponto de considerá-lo realidade última e impossível porque o modo como concebiam o surreal era divergente em todos os aspectos. Como vimos anteriormente, no jogo de analogias e inversões proposto pelos jesuítas, os deuses nativos e os rituais a eles associados foram considerados manifestações demoníacas. A condenação da cultura profana, no entanto, não garantia a adesão daquelas sociedades ao cristianismo. E mesmo a negociação da *Pax Jesuitica* e a promessa do paraíso não eram suficientes para agregar o apresso necessário à conversão católica.

Em vista disso, os jesuítas buscaram alternativas na arte. A arte, tal como a fé no sobrenatural, era uma ponte que reunia cristãos e pagãos nas terras do deus Jaguar. Especificamente em Llanos de Moxos, os jesuítas encontraram um terreno favorável para a difusão da tecelagem, do artesanato, das artes plásticas e, sobretudo da música (Eguiluz, 2010; Altamirano, 1979; Eder, 1985). Os indígenas locais foram constantemente descritos como extremamente artísticos, produtoras de finos têxteis, enormes flautas de bambu e gêneros diversos de artesanato com

cerâmica e madeira. No entanto, não bastava aos jesuítas valorizar a rica arte de Moxos: era necessário deformá-la, isto é, trazê-la para o ambiente cristão, ainda que isso implicasse a condenação moral e a rejeição estética dos atributos locais.

Evidentemente, essas desqualificações não foram reservadas ao projeto catequético em Moxos, mas ocorreram em várias regiões do império espanhol. Serge Gruzinski (2003) menciona que no México a remodelação da arte indígena pelos missionários franciscanos demandou o rebaixamento do ícone indígena: “Os deuses locais só podiam ser horrendos. O ícone indígena era imediatamente rebaixado à posição de ídolo proscrito e repugnante” (Gruzinski, 2003, p. 276). No entanto, como observou o historiador, isso não impediu que as nações índias se apropriassem dos elementos cristãos, inserindo um ser “ensanguentado e crucificado” no meio de suas divindades.

De todo modo, a expressão artística prosseguiu em Moxos com acentuada ênfase nas celebrações cristãs. Se era necessário que os indígenas incluíssem Cristo em seu panteão, foi igualmente necessário que os padres jesuítas adequassem as missas às cantorias e danças nativas. Em uma correspondência de 1696, o Padre Agustín Zapata, registrou uma cerimônia realizada na redução San Francisco Javier que foi permeada por elementos indígenas como danças, músicas ao som de flautas de bambu, batuques de tambores, oferendas de alimentos no altar, uso de animais amazônicos para adornar a celebração, dentre outros. Pe. Zapata descreveu que a missa foi pregada em duas línguas, o Castelhana e a língua Moxa, para que os índios pudessem compreender a liturgia. E, destarte, a procissão foi conduzida com várias danças nativas, ao som de flautas e tambores. Zapata registra ainda que os índios colocavam mandioca, feijão e outros alimentos nos altares cristãos (Zapata, 1906, p. 25).

Os indícios da cultura pré-hispânica na arte de Moxos foram distribuídos nas orquestras formadas pelos neófitos e, sobretudo, na arquitetura das missões. Víctor Hugo Limpías-Ortiz (2008) explica que a estrutura urbana padrão das missões de Moxos era composta pelo conjunto arquitetônico principal: a praça com a Igreja e as residências dos indígenas convertidos ao redor. Evidentemente, essa organização respondia a um critério de ocupação centrado no cristianismo medieval, o qual valorizava o templo cristão, a Igreja, como o elemento articulador da missão, isto é, o “coração espiritual” da comunidade. Limpías-Ortiz (2008)

destaca que a Igreja ficava numa grande praça aberta no centro da missão, “[...] con la cruz marcando dramáticamente el predominio de la iglesia sobre el terreno” (Límpias-Ortiz, 2008, p. 227).

No entanto, a decoração da Igreja, bem como de outras construções das misiones, eram repletas de insígnias nativas. Essa mestiçagem foi chamada por Límpias-Ortiz (2008) de “barroco amazônico” por reunir um jogo de equivalências no urbanismo e arquitetura missionária. A começar pelo uso constante da madeira nas construções das igrejas e demais espaços missionários, recurso com o qual os indígenas tinham familiaridade em suas engenharias. O uso de uma praça também era algo comum na cultura nativa que foi bem adotado nas missões, preservando aspectos da cultura originária (Límpias-Ortiz, 2008).

Além da expressão artística miscigenada, a expressão da fé em Cristo por parte dos neófitos de Moxos era um jogo de concessões de ambos os lados. Além da persuasão dos padres sobre o inconsciente nativo, é preciso destacar que havia elementos nos rituais cristãos que chamaram a atenção daquelas sociedades, provavelmente por remeterem a subsídios comuns ao xamanismo amazônico. O sangue, muito presente nos iconoclastia cristã, era um desses elementos. Em *El Hombre Americano*, Alcide D’orbigny (1959, p. 351) registrou seu horror com o cristianismo profesado pelos indígenas Mojo: "Llevan tan lejos el fanatismo que puede verse todos los años, durante la Semana Santa, regar con su sangre las plazas públicas debido a las atroces flagelaciones que se infligen. Son también supersticiosos al máximo".

O autor menciona que, durante o Sermão da Paixão, nas celebrações da Sexta-feira Santa, os indígenas Mojo supostamente se davam tapas e batiam fortemente no peito, e durante a procissão, muitos penitentes se autoflagelavam com chicotes, enquanto arrastavam vigas pesadas ou carregavam cruzes em seus ombros ao redor da praça (D’Orbigny, 1959). O viajante francês reparou que quanto mais sangue escorria, mais os gritos de euforia dos que contemplavam os flagelos se erguiam.

Inicialmente, D’Orbigny acreditou que os flagelos eram exigências dos curas substitutos, uma espécie de incentivo à violência por parte dos padres. No entanto, como ele descreveu, ao conversar com indígenas Mojo e ler os registros mais antigos da época dos jesuítas, D’Orbigny concluiu que essas práticas de autoflagelo

já estavam presentes nos primeiros anos das reduções religiosas de Moxos. Ao seu ver, essas manifestações eram resquícios do período pré-hispânico, manifestações de um fenômeno sincrético muito mais indígena do que cristão (D’Orbigny, 1959).

As missivas dos jesuítas sugerem que o sangue era um elemento muito valorizado pelos indígenas. A imagem de Jesus ensanguentado parece ter motivado-os a apreciar particularmente a Semana Santa e essa se tornou a comemoração mais estimada do calendário cristão em Moxos. Uma missiva do padre Juan de Espejo, de 1767, transcrita por Pe. Astrain, ressaltou como eram “sangrentas” as comemorações da Páscoa em Moxos “A la noche la mitad de la Pasión fué predicada, haciéndola devota veinticinco disciplinantes de sangre, sin que hubiese uno que no tuviese bañada en sangre toda la espalda” (Espejo *apud* Astrain, 1912, p. 457).

O antropólogo Carlos Fausto fez reflexão similar sobre os indígenas Kaiová, os quais diziam ter brotado da “espuma da cruz”: “Trata-se de um arremedo de cristianismo mal compreendido ou de um mero verniz sob o qual se esconde uma verdadeira religião indígena?” (Fausto, 2005, p. 386). É arriscado assumirmos a voz dos convertidos. Afinal, o encontro entre dois horizontes tão díspares, o dos ameríndios e dos missionários católicos, não poderia ser pouco complexo. Em sua respectiva ponta do contato, os registros coloniais nos permitem afirmar que as nações de Moxos usaram estratégias próprias de sua cosmologia para compreenderem o evento da chegada do branco estrangeiro e de sua bagagem de ritos estranhos. Jesus, o deus crucificado, envolto de espinhos e sangue, foi uma imagem bem acolhida pelos neófitos. Pe. Astrain, ao citar uma carta do jesuíta Agustin Zapata, destacou: “Enterneciánse nuestros misioneros y creo que se enternecerán nuestros lectores, al contemplar la penitencia que hacían aquellos indios en obsequio de Jesucristo Crucificado” (Astrain, 1912, p. 456).

## 7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Objetivou-se nesse artigo desqualificar as antigas dicotomias que transformavam o processo de colonização completamente “aculturador” das identidades ameríndias pré-hispânicas. Nesse sentido, buscamos evidenciar que, na região boliviana da Amazônia conhecida como Llanos de Moxos, apesar dos traumas causados pela chegada dos espanhóis, do aprisionamento de indígenas como

escravos pelas malocas *cruceñas* e da assimilação de segmentos inteiros como convertidos nas reduções missionárias (Avellaneda, 2016; Barnadas, 2005), ocorreu uma dinâmica híbrida. Nessa dinâmica, o impacto da presença dos colonizadores europeus foi, na medida do necessário, entrelaçado às cosmologias locais, e o cristianismo foi adaptado aos deuses e costumes nativos (Block, 1997; Carvalho, 2015; Limpas-Ortiz, 2010). Buscou-se, portanto, ressaltar um quadro de resistências onde as nações de Moxos nunca deixaram de protagonizar, mas sempre estiveram, com estratégias diversas, agenciando seus signos diacríticos durante o processo colonial.

Para tanto, analisou-se o projeto missionário nos seguintes aspectos temáticos: a negociação da “Pax jesuítica”, ou seja, as motivações subjacentes que levaram aquelas nações índias a aceitarem o sistema de reduções, dentre elas a entrada de malocas para a escravização de nativos; o uso das doenças trazidas pelos europeus e da cura fornecida pelos remédios dos padres como discurso de convencimento e de exaltação missionária; a presença da chicha e dos rituais envolvendo o álcool, os quais se mantiveram ao longo de todo o projeto missionário e a reinterpretação do cristianismo pelos indígenas batizados. A análise desses eixos a partir da contraposição do discurso dos jesuítas demonstra que as missões de Moxos nunca foram plenamente cristãs e tampouco seus habitantes foram submissos aos ditames dos invasores.

## REFERÊNCIAS

ALLER, Julián de. Relación que el Padre Julián de Aller, de la Compañía de Jesús [...]. In: BARNADAS, Josep M.; PLAZA, Manuel. *Mojos: seis relaciones jesuíticas, 1670-1763*. Cochabamba: Historia Boliviana, 2005.

ALTAMIRANO, Diego Francisco. Breve noticia de las misiones de los infieles. In: ALTAMIRANO, Diego Francisco. *Historia de la misión de los Mojos*. La Paz: Instituto Boliviano de Cultura; Biblioteca José Agustín Palacios, 1979.

ASTRAIN, Antônio. *História de La Compañía de Jesus em Assistencia a La España*. [volume VI]. Madrid: Razon y Fé, 1912.

AVELLANEDA, Mercedes. La esclavitud indigena en los siglos XVI, XVII y XVIII, en relación a la región del Paraguay y de Chiquitos em el oriente boliviano. [Dossiê: Fronteiras em perspectiva]. *Revista Historia e Diversidade*, [S. l.], v. 8, n. 1, 2016.

BARBA, Josep; SALA, Elisenda. *Cerámicas funerarias en Moxos*. El camino de la serpiente. Proyecto Moxos – Centro de Estudios Amazónicos. Barcelona: Centro de Estudios Amazónicos, 2010.

BARBA, Josep. *Terraplènes, lomas, canales y campos elevados*. Barcelona: Centre d'Estudis Amazònics, 2003.

BARNADAS, Josep María; PLAZA, Manuel (Ed.). *Moxos, seis relaciones jesuíticas: geografía, etnografía, evangelización, 1670-1763*. Cochabamba: Historia Boliviana, 2005.

BLOCK, David. *La cultura reduccional de los llanos de mojos*. Tradução: Josep M. Bamadas. Sucre: Historia Boliviana, 1997.

CARVALHO, Francismar Alex Lopes de. Imagens do demônio nas missões jesuíticas da Amazônia espanhola. *Varia Historia*, Belo Horizonte, v. 31, n. 57, p. 741-785, 2015.

DEL CASTILLO, Joseph. Relación de la provincia de Mojos. In: MAÚRTUA, Víctor (Ed.). *Juicio de Límites entre Bolivia y Perú*. Prueba peruana presentada al Gobierno de la República Argentina. [Tomo IX]. Madrid: Imprenta de Henrich y Compañía, 1906.

DENEVAN, William M. *The aboriginal cultural geography of the llanos de mojos of Bolivia*. Berkeley: University of California Press, 1966.

D'ORBIGNY, Alcide. *El hombre americano: considerado en sus aspectos fisiológicos y morales*. Traducción: Alfredo Cepeda. 3. ed. Buenos Aires: Editorial Futuro, 1959.

EDER, Francisco Javier. *Breve descripción de las Reducciones de Mojos ca.1772*. Bolivia: Compañía de Jesús, 1985

EGUILUZ, Diego de. *Relacion de la mision de Mojos*. Editado por Josep M. Barnadas. Cochabamba: Historia boliviana, 2010.

FAUSTO, Carlos. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 385-418, 2005.

GAMBINI, Roberto. *Espelho índio: a formação da alma brasileira*. São Paulo: Axis Mundi; Terceiro Nome, 2000.

GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

HIRTZEL, Vincent. Los espíritus-jaguares: cráneos-trofeos y chamanismo entre los Mojos

(siglo XVII). *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, Lima, vol. 45, núm. 1, p. 227-252, 2016.

JUSTEL, Azarug. Moxos a su debido tiempo y lugar: notas para reconsiderar la história de un nombre. *Indiana – Estudios Antropologicos sobre América Latina y El Caribe*, Berlin, v. 39, n. 1, 2022.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. *Vocabulário de psicanálise*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LIMPIAS-ORTIZ, Victor Hugo. Lo infernal, lo terrenal y lo celestial em la misión de Moxos. *In: ENCUESTRO INTERNACIONAL SOBRE BARROCO*, 5., 2009, La Paz. *Memorias [...]*. [Entre cielos e infiernos]. La Paz: Fundación Visión Cultural, 2010. p. 289-304.

LIMPIAS-ORTIZ, Victor Hugo. El Barroco en la misión jesuítica de Moxos. *Varia Historia*, [S. l.], v. 24, n. 39, p. 227-254, 2008.

LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo Cartas. Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 22, n. 43, p. 11-32, 2002.

MARBAN, Pedro. *Arte de la lengua moxa: con su vocabulario, y cathecismo*. [Compuesto por el M.R.P. Pedro Marban de la Compañia de Jesvs, superior, que fue, de las misiones de infieles, que tiene la Compañia de esta provincia de el Perú en las dilatadas regiones de los indios Moxos, y Chiquito]. Lima: 1702.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Tradução: Arnaldo Bruxel. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997.

MOREIRA, Nathalia Claro. *Xamãs e Jesuítas na terra do deus Jaguar: história indígena de longa duração na Amazônia boliviana*. 2025. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados, 2025a.

MOREIRA, Nathalia Claro. Xamãs e Jesuítas na terra do deus Jaguar: intercâmbios e resistências étnicas nas missões de Moxos (Bolívia, séc. XVII-XVIII). *Intellèctus*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 128-159, jan./jun. 2025b.

ORELLANA, Antonio de. Carta del P Antonio de Orellana al P. Provincial Martín de Jáuregui sobre el origen de las misiones de Moxos. *In: MAURTÚA, Víctor. Juicio de Límites entre Bolivia y Perú*. [Tomo 10]. Madrid: Imp. de Henrich and Company, 1906. p. 254-258.

PENIDO, Maurílio Teixeira-Leite. *A função da analogia em teologia dogmática*. Petrópolis: Vozes, 1946.

SAITO, Akira. Guerra y Evangelización en las misiones de Moxos. *Boletín Americanista*, Barcelona, n. 70, p. 35-56, 2015.

SAMANIEGO, Diego de. Carta del padre Diego de Samaniego sobre la entrada a los Moxos. *In: MAURTÚA, Víctor. Juicio de Límites entre Bolivia y Perú*. [Tomo 10]. Madrid: Imp. de Henrich and Company, 1906. p. 251-252.

SOTO, Juan de. Relación de lo sucedido en la jornada de los Moxos en el año 1667. *In: UGARTE, Rubén Vargas. Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*. [Tomo III]. Burgos: Burgos Publisher, 1965. p. 168-172.

ZAPATA, Agustín. Carta de Padre Zapata. *In: MAURTUA, Víctor. Juicio de Límites entre Bolivia y Perú*. [Tomo 10]. Madrid: Henrich and Company, 1906. p. 25-26.

### **Sobre os autores:**

**Nathalia Claro Moreira:** Doutoranda em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e doutoranda em História pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Mestre em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Graduada em Filosofia pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB) e graduada em História pela UFMS. Editora-chefe da Revista Eletrônica História em Reflexão. **E-mail:** nath.arierom@gmail.com, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0001-5968-373X>

**Fabricio Santiago Almeida:** Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC). Professor adjunto da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). **E-mail:** fabricio.almeida@ufms.br, **ORCID:** <https://orcid.org/0000-0001-7003-8256>

Recebido em: 19/02/2024

Aprovado para publicação em: 16/01/2026