

Tensões e adequações na várzea: a dinâmica do contato religioso entre índios e missionários na Amazônia do século XVII*

Jane Rodrigues – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Mestre em Ciências da Religião pela PUC/SP

janerodrigues@yahoo.com.br

Grupo de Pesquisa: Religiões e religiosidades e intolerância na modernidade ibero-americana
Prof. Coord. Angelo Adriano Faria de Assis -UFV

A dialética do contato: os embates como forma de resistência

A trajetória da história do contato entre a população ameríndia da várzea amazônica – particularmente os Cocama¹ – com os agentes da colonização e missionários revela uma perspectiva dialética de inserção e ruptura dessas sociedades no universo das reduções. Esse movimento sinaliza uma relação flexível no contato entre as culturas, tendo em vista que os mecanismos sociais de atuação se modificavam de acordo com as necessidades do convívio.

Nesse sentido, religiosos e espanhóis no decorrer do contato com as diversas nações indígenas, direcionaram seus esforços na recuperação moral dessas populações, visando seu aproveitamento para o contexto das Missões. Os índios, por sua vez, também projetavam interesses particulares nessas relações, que se materializavam na aquisição de ferramentas e demais objetos utilizados para o desenvolvimento de atividades agrícolas, na constituição de alianças com os europeus e no amparo e proteção dos padres contra as investidas dos espanhóis.

O cenário de rebeliões, fugas e guerras apontado nas crônicas missionárias² é indicativo das reações dos povos ameríndios frente às atitudes dos espanhóis e religiosos e ilustra não somente uma possível resistência ao contato, mas, antes, a autonomia dessas sociedades, marcada pela manutenção de seus costumes e pela posição ativa ante a insatisfação que se instalou no universo indígena com a presença européia.

* Este trabalho se insere dentro da linha de pesquisa “Índios e Missionários na Amazônia nos séculos XVII e XVIII coordenada pelo Prof. Dr. Fernando Torres-Londoño da PUC/SP e contou com o financiamento da bolsa **CAPES** para a sua produção.

¹ Quanto à grafia dos povos indígenas adotamos letra maiúscula e singular somente para fazer referência à nação.

² Recuperamos essas relações nas crônicas de Francisco de Figueroa que, sendo também missionário, conta a história das Missões até 1661. Ainda recorremos à narração de Padre Manuel Rodríguez sobre os Maynas que procede da crônica de Figueroa confiando nos seus documentos e na sua memória como missionário. Para os anos seguintes, utilizamos José Chantre Y Herrera que desde o século XVIII e com a Companhia expulsada das colônias espanholas recuperava, a partir de cartas e relatos, a vida nas Missões de Maynas.

Na dinâmica da relação entre índios e europeus, segundo consta em Chantre Y Herrera, os maynas foram, casualmente, os primeiros povos a serem contatados em torno de 1616, nas margens do rio Marañon, pelos espanhóis, que buscavam índios cofanes, os quais haviam rebelado-se contra a armada espanhola na cidade de Santiago de las Montañas, na província de Yaguarzongo.(HERRERA,1901p.31-32). A partir deste contato com os maynas iniciaram-se as Missões de Maynas naquela região³, com o propósito de cooptar e encaminhar os índios para o trabalho fundamentado no sistema de encomiendas⁴.

Segundo o informe de Figueroa, devido à situação de exploração e violência vivenciada pelos maynas, em função das condições de trabalho estabelecidas pelos espanhóis que supunham o pagamento de tributos pelos índios, bem como a apropriação da sua mão-de-obra, pela escravização, era grande número de mortes entre essa população (FIGUEROA, 1986, p.58). Como resposta a essas precárias condições de vida, os índios reagiram rebelando-se contra os espanhóis. Para tanto, assassinaram soldados e civis, atacaram a cidade de San Francisco de Borja e realizaram fugas. (FIGUEROA,1986,p.154) O governador de Maynas, por sua vez, com o propósito de conter o movimento, organizou uma esquadra composta por soldados e índios aliados, encarregada de resgatar os fugitivos e castigá-los, instalando o temor entre os índios. (FIGUEROA,1986, p.154-155)

Nesse contexto, frente à necessidade de pacificar e cristianizar os povos, em 1637 os padres jesuítas Gaspar de Cugía e Lucas de la Cueva deixaram Quito e, em 1638, entraram na cidade de São Francisco de Borja e deram início às Missões de Maynas e ao projeto de pacificação dos povos, que se constituiu com a primeira redução dos jeberos assistidos por Padre Lucas de la Cueva. Posteriormente, em torno de 1642, Padre Francisco de Figueroa ingressa nas missões atuando como missionário em Maynas por vinte e três anos, até seu falecimento, em 1666.

No caso particular dos Cocama, as características da atuação dessa sociedade na região do Ucayali e no Huallaga no decorrer do processo de sua inserção no sistema de reduções e no convívio com espanhóis e missionários ocorreu de maneira diferenciada. Considerados como mais belicosos que a população Cocama do Huallaga, os Cocama de Ucayali já mantinham relações conflituosas com os maynas e jeberos antes da presença dos missionários e dos oficiais de Borja naquela região. (FIGUEROA,1986,p.174-175)

³ Região que atualmente corresponde ao Sul do Equador, Sul da Colômbia, Norte do Peru e Oeste brasileiro.

⁴ Sobre o sistema de encomiendas em Maynas, ver: PORRAS, Maria Elena. *La gobernacion y el obispado de Mainas*. Quito: Abya-Yala, 1987.

Mediante ao cenário de instabilidade social marcado pelos constantes ataques dos Cocama aos povos Jebero e Maynas e sob a perspectiva de garantir tranquilidade para a atuação missionária naquela região, Padre Gaspar de Cugia, decidiu no ano de 1644 fazer o primeiro contato com a população Cocama com o objetivo de estabelecer a paz entre as nações e assim, manter o bom funcionamento das Missões. (FIGUEROA,1986,p. 206).

Após o contato dos Cocama com o Padre Gaspar de Cugia e com os espanhóis, a situação de conflito entre as referidas nações não foram suspensas, ao contrário, esse quadro se estendeu aos espanhóis, os quais foram hostilizados pelos cocama, que *amenazaban avian de venir en armada y dar sobre la de los Maynas y sobre los españoles pelándoles las barbas com caraña, y otros dichos que debian de hechar quando estavam calientes con sus bebidas.* (FIGUEROA,1986,p.208)

O informe aponta que como forma de reprimir a provável ação dos cocamas, divulgada pelas demais nações daquela região, a expedição composta pelo tenente e soldados espanhóis, retornou a Ucayali pelo rio Marañon e, sem realizar nenhuma averiguação acerca dos fatos, atuou em represália sobre os supostos líderes do movimento, prendendo alguns índios e realizando ameaças frente à possibilidade de realizarem novos motins, incluindo a retirada dos seus cativos de guerra. (FIGUEROA,1986,p.208)

No universo das aproximações entre índios e religiosos, vale destacar que decorrer da ação missionária entre os cocamas que viviam em Huallaga e no Ucayali, os conflitos entre as nações e com os espanhóis permaneceram temporariamente aquietados. O comportamento dos cocamas frente à dinâmica das reduções e das atividades sacramentais oscilava entre a inserção e ruptura com o sistema das missões, entre a aceitação da doutrina e o retorno às suas práticas. As reduções também não se mantinham estáticas, muitas vezes eram abandonadas pela população, em razão de epidemias, conflitos e alianças entre as etnias locais, entre outros fatores, sendo posteriormente reorganizadas pelos padres, que renegociavam o retorno dos povos às reduções e às práticas da catequese.

Nesse sentido, os mecanismos de negociação dos missionários com os cocamas tiveram influência na preservação das reduções e contribuíram para apaziguar conflitos, haja vista que os religiosos primavam pelo bom funcionamento das Missões, deste modo, *mucha paciencia era menester, y mucha tolerancia y tesson han tenido los Padres por dotrinar y domar gente tan indômita.* (FIGUEROA,1986, p.196)

Deste modo, os missionários intermediavam as relações entre as nações e os agentes colonizadores e projetavam para os indígenas a possibilidade do amparo, além de elaborarem estratégias para conviver, inclusive, com os “maus costumes” das nações. No entanto, na medida em que as negociações entre missionários e indígenas se fragilizavam, emergiam as sublevações como forma de contestação, por parte dos índios, do domínio exercido pelos europeus. A propósito, as rebeliões dos ameríndios contagiavam diversos segmentos sociais, abrangendo não somente as etnias mas também a organização militar colonial, a esfera governamental e, sobretudo, a organização eclesiástica.

No que tange às relações estabelecidas entre os missionários e os Cocama, podemos considerar que os religiosos que atuaram com a população, tanto em Huallaga como no Ucayali, mesclaram suas expectativas às dos indígenas para que alianças se concretizassem e os anseios pela cristianização fossem conquistados. No entanto, com a presença de Padre Thomás Maxano e do Irmão Domingos Fernandez, a dinâmica da convivência nas reduções sofreu alterações, culminando na rebelião dos índios contra os missionários e, ainda, no deslocamento geográfico tanto dos religiosos como também em parte da população dos Cocama que migrou do Ucayali para o Huallaga.

Segundo Francisco de Figueroa, Padre Thomás Maxano e Irmão Domingos Fernandez iniciaram as atividades missionárias entre os cocamas no Ucayali em 1657, ano em que os chipeos, inimigos daquela nação, realizaram um motim, que resultou na morte de quatro religiosos franciscanos e três soldados espanhóis.(FIGUEROA,1986, p.205,209. HERRERA, 1901,p.226) O trabalho desses jesuítas fundamentava-se pela persistência na imposição da doutrina cristã e na intolerância com os hábitos e costumes da população indígena, em detrimento de negociações e alianças.

Inseridos nesse universo de rigor e austeridade em torno da aplicação da catequese e na obrigação da atividade sacra, imposta aos índios pelos religiosos, após dois anos consecutivos de doutrina, os Cocama entediaram-se da rotina e da disciplina exigidas e começaram a recusar-se a participar das atividades sacramentais e a distanciar-se dos missionários, desta forma, segundo o informe, retomaram seus costumes :

Los cuales , aunque al principio acudian bien á su dotrina y á lo que el Padre avia menester para su sustento, despues, llevados de su vida holgazana y costumbres bárbaras en que se criaron, fueron faltando á todo y dejando casi desamparado al Padre y Hermano sin modo de remediarlo(...).(FIGUEROA,1986,p.210)

A atuação do missionário Thomás Maxano e do Irmão Domingos Fernandez entre os cocamas suscitou inquietações e conflitos no interior das sociedades indígenas tanto na região do Ucayali como em Huallaga. Ademais, a coligação entre nações amigas e inimigas, o deslocamento geográfico dos povos e, ainda, a dinâmica interna de tensões entre os grupos étnicos foram ações desencadeadas por aquela nação em torno da dinâmica missionária.

Todavia, as investidas dos cocamas contra o missionário Thomás Maxano, que iniciaram no Ucayali, foram transferidas e efetivadas posteriormente na região do Huallaga e, sobretudo, marcaram o início de uma grande rebelião que durou três anos consecutivos. (RODRÍGUEZ, 1990, p.441) Nessa dinâmica, os índios se aliaram com o propósito de se fortalecer e, para tanto, convocaram os demais povos a participar do motim.

Assim, era necessário por um lado conter o movimento das insurreições, que na perspectiva das autoridades chegaram ao ápice e, por outro lado, recuperar índios para as reduções. Com esses propósitos, a aplicação do terror e do perdão pelos agentes da colonização e da cristandade foi uma estratégia utilizada tanto para viabilizar o controle das rebeliões como para reconduzir parte da população aos pueblos, tendo em vista que atemorizados pelos castigos, os povos retornariam “voluntariamente” às reduções.

Com essa finalidade, padre Lorenzo Lucero *en medio de los castigos que quiso ejecutar la Justicia con los que habian muerto al P. Figueroa, supo de tal manera ganarse las voluntades de aquellos bárbaros (...)*. (MARONI,1988, p.222) e, para garantir a conquista entre os povos podemos supor que o missionário cativou a amizade entre os índios, fornecendo-lhes ferramentas e estabelecendo um universo de alianças e negociações que motivaram as nações a seguir para junto do padre, haja vista a situação fragilizada na qual encontravam-se em decorrência dos castigos, mortes e da conseqüente queda populacional a que foram submetidos.

Nesse cenário, torna-se evidente que Lucero assumiu uma postura contrária àquela dos colonizadores e de Thomás Maxano, assim, posicionou-se não como repressor dos ameríndios, mas como um mediador nas situações do cotidiano e também nas práticas religiosas, postura que permitiu ao padre não somente atrair os povos à sua presença mas sobretudo deslocá-los do seu locus geográfico originalmente situado no Ucayali e, posteriormente, transferido para o Huallaga.

As intermediações culturais e a comunicação entre índios e missionários

Convém considerar que a atuação de Lorenzo Lucero entre os indígenas deu início a uma nova fase no universo das reduções, marcada pela ampliação e reconstituição dos povos e alicerçada nas alianças e negociações. Esses fatores alteraram as relações de convivência entre índios e missionários e criaram novas experiências de contato.

Deste modo, o conteúdo dos sacramentos foi introduzido no contexto indígena articuladamente às suas práticas, constituindo desta forma adaptações culturais que – uma vez traduzidas –, passaram por um processo de transformação entre ambas as culturas e assim, complementaram tanto os ritos cristãos como os rituais indígenas. Nesse processo, vale ressaltar que essas negociações nortearam incisivamente a dinâmica de incorporação de símbolos entre as culturas, conforme descreveu Padre Richter sobre as intermediações culturais para a constituição do pueblo:

El misionero solo les hace algunos regalos, les dice algunas palabras por medio de los intérpretes y se retira. Pocos días después los índios aparecen en la misión cargados de regalos para el Padre, como son papagayos, monos y otras cosas de la selva. (...). (RICHTER, Apud, REGAN, 1983, p.54)

Além da troca de objetos entre índios e missionários, a citação também coloca em evidência que as negociações empreendidas pelos religiosos contemplavam a preservação das práticas indígenas, uma vez que o padre assegura aos índios a possibilidade de manterem seus cantos e festas, caso viessem a constituir um pueblo:

El padre a su vez les obsequia agujas, cuchillos, anzuelos y en el curso de la conversación les da a entender que si quisiesen formar un pueblo cristiano, nadie les haría mal alguno; incluso lesasevera que podrían conservar sus cantos y bailes(...). (RICHTER, Apud, REGAN, 1983, p.44).

Nessa situação, a atitude do religioso sinaliza que o ingresso dos índios no sistema das missões estava atrelado a concessões por parte dos padres, fator que supõem a aceitação de rituais indígenas no contexto cristão como condição possibilitadora não somente para adesão dos índios à vida nos pueblos, mas também para a permanência dessas populações naquele espaço.

Ao que tudo indica, na medida em que os missionários perceberam a aptidão dos indígenas por músicas e festas, utilizaram esses elementos como recurso para favorecer a introdução dos sacramentos e preceitos cristãos no universo ameríndio. Para isso passaram a compor

uma linguagem que sensibilizasse sensorialmente as nações contatadas, promovendo, nas missas, cantos com acompanhamento de instrumentos musicais. Com esse propósito, os religiosos traían a jóvenes españoles y mestiços de Lamas para enseñar a cantar a los nativos (...) *En Jeberos el Padre Francisco Xavier Zephyris introdujo un coro con clarines, cornetines y flautas (...)*.(REGAN,1983,p.55)

Sobre as manifestações religiosas nas reduções, Padre Francisco de Figueroa menciona em seu informe que entre as celebrações realizadas pelas nações destacavam-se as festas do patrono do pueblo, a de Corpus Christis e a Páscoa. Nessas festas eram realizadas procissões, danças com acompanhamento de instrumentos musicais e a decoração do altar e da Igreja com flores, ramos, frutos, pássaros e demais animais que compunham o ambiente. Esses elementos decorativos, ao que tudo indica, promovia maior proximidade aos costumes dos ameríndios.(FIGUEROA,1986,p.189)

No âmbito particular das celebrações cristãs, vale considerar que as festas tornaram-se veículo de comunicação dos elementos cristãos e, sobretudo, de aplicação prática dos sacramentos entre os indígenas. Por outro lado, essas festas também assimilavam elementos da cultura ameríndia que eram incorporados por meio da indumentária, das danças, da presença de armas ornamentadas e de instrumentos musicais, entre outras representações. A descrição de Padre Breyer sobre o enredo da festa de Corpus Christi demonstra a flexibilidade e a tradução desses elementos no universo das relações culturais:

Termino (mi carta) con la descripción de la magnífica procesión que tuvimos hoy, fiesta del Corpus. Con mucha arte los índios adornaron la Plaza del pueblo (Lagunas) y levantaron altares em sus cuatro costados. Llegaron a misa completamente sobrios, pues les había inculcado incesantemente cuán nefasta era la briedad. Três grupos de bailarines, adornados com plumas multicolores, abrieron la danza em honor al Santísimo Sacramento, como lo prescribe la costumbre española. Los índios más destacados llevaban el palio del Santísimo y dos indiecitos arrojaban hojas de limonero y naranjo al paso de la procesión. Los bailarines llevaban muchos cascabeles en las piernas y en los brazos, que al moverse tintineaban a más no poder. Los otros índios blandían ritmicamente sus armas decoradas todas con plumas de diversos colores. Terminada la procesión los tres grupos de bailarines me acompañaron a casa, donde me tenían preparada la sorpresa de un verdadero banquete indio. Durante toda la comida no cesaron de tocar sus flautas, pífanos y tambores y de ejecutar danzas delante de mi. Terminado el banquete me levante para agradecerles su

bondad y gentileza y les rogue que para coronar tan gran dia se abtuvieran de todo exceso en la bebida. Vana ilusión e inútil petición fue esto, pues para los índios la fiesta no es tal si no culmina en borrachera y gritería. Y así sucedió también en este santo dia.⁵ (BREYER, Apud, REGAN, 1983:56-57).

No âmbito das traduções, a festa de Corpus Christi, segundo a narrativa de Figueroa, era representada pela procissão, missa, altares enfeitados em torno dos quatro pontos do espaço da festa e ausência de bebidas. Já a festa indígena admitia a abundância de bebidas e alimentos, danças, músicas ao som de instrumentos musicais, além de enfeites com plumas coloridas.

Nesse contexto, podemos considerar que no decorrer do contato com os missionários os índios traduziram a comemoração de Corpus Christi como uma festa composta por dois momentos distintos, um inicial e outro final. Deste modo, no seu momento inicial, na concepção dos índios a festa seria composta por danças, enfeites, músicas e ausência de bebidas – situação que talvez explique a presença dos índios na festa sem uso de bebidas – e de alimentos. No final, a festa incluiria as bebidas e a comida em grande quantidade – fator que talvez justifique o banquete surpresa oferecido pelos índios ao religioso, com música e danças, culminando, segundo o missionário, em borrachera y gritería.

Com relação aos mecanismos de interpretação cultural, as narrativas apresentadas demonstram que ao longo do universo das traduções culturais entre índios e europeus, o referencial de compreensão acerca do Outro esteve amparado pela comparação analógica, instrumento responsável pela elaboração do contato entre ambas culturas. (POMPA, 2003, p.35). Nessa perspectiva, a interpretação sobre os rituais e elementos simbólicos procedentes de horizontes culturais distintos eram compreendidos a partir da retomada ao conjunto mítico ritual – tanto para europeus como para indígenas – e transformavam-se numa categoria analítica de compreensão sobre as novas relações de contato entre as culturas.

Ademais, no caso da atuação missionária de Padre Lorenzo Lucero entre as populações procedentes do Ucayali, incluindo os cocamas, as concessões permearam todo o universo relacional com os índios. Ainda vale considerar que essas concessões podem ser entendidas como uma postura de tolerância que o religioso mantinha aos costumes dos povos indígenas. Tal postura pode ser analisada em carta do religioso ao Padre Vice-provincial

⁵ A título de informação convém mencionar que não foi localizada na obra de Jaime Regan a data da carta escrita pelo missionário Breyer. Porém, ela apresenta uma razoável descrição sobre o enredo da festa de Corpus Christi, por isso achamos importante destacá-la, tendo em vista ainda, a escassez de fontes com descrições sobre a dinâmica das festas.

Gaspar Vivas, na qual ao relatar os prejuízos advindos do surto epidêmico de varíola na redução, em 1680, descreveu sobre os costumes daquelas nações:

(...) Mandan los hijos a sus padres, los agravian y hieren. Matan sus hijos unas veces porque nacen mugeres y no varones, a que más se inclinan; otras veces porque la tubo pereza de criar su hijo, que ésta es la razón que dan cuando las reprehendemos. (...) pedirles los cuerpos muertos para enterrarlos en la iglesia es darles una lançada y, aunque entierro muchos en la iglesia, a que assisto con rigor, a una buelta de cabeça hallo muchos enterrados en sus casas. (...) Hazen luego una grande borrachera, que dura ocho dias, donde beben, se embriagan, se tiznan com xagua y lloran sus difuntos con grandes alaridos. (LUCERO, Apud, RODRÍGUEZ,1990, p.514-515)

Com a descrição de Lucero sobre os costumes dos índios torna-se evidente que ao longo de aproximadamente dez anos de evangelização os povos indígenas ainda mantiveram em grande parte de suas tradições culturais.

Na carta é possível observar a compreensão do religioso sobre as práticas dos índios, quando diz: pedirles los cuerpos muertos para enterrarlos en la iglesia es darles una lançada. Ao mesmo tempo nota-se a introdução de elementos correspondentes da cultura cristã aos indígenas, já que o missionário afirma que: *aunque entierro muchos en la iglesia, a que assisto con rigor*, em seguida, novamente o religioso admite a persistência dos índios em seus costumes e se mantém tolerante às suas práticas: *a una buelta de cabeça hallo muchos enterrados em sus casas. (...) Otros (...) descuartizan como a carneros y entre todos os deudos se los comen (...) Hazen luego una grande borrachera (...)*.

Com relação ao processo de inserção dos indígenas no cristianismo, de acordo com a narrativa de Padre Manuel Rodríguez, na perspectiva de Lucero o ingresso dos índios ao universo da cristandade não estava atrelado ao desligamento total de suas práticas, mas ao contato direto com os rituais cristãos, pois, segundo o religioso, uma vez praticados, seriam um mecanismo eficaz para gradativamente afastá-los de seus hábitos:

(...) y como por el vicio de la embriaguez no dexan em Europa de comulgar los inclinados a él, assí los índios no deben estar privados de la comunión por la propensión a sus bebidas, pues antes, como apunté ya en outra parte, es remedio de essa inclinación el hazerles comulgar, que es lo que más los aparta de la embriaguez (RODRÍGUEZ,1990, p.521).

Esse caso reforça a atitude de tolerância de Lucero com relação aos costumes dos índios, na medida em que o religioso não condicionou a aplicação da comunhão aos indígenas à eliminação de práticas como, por exemplo, o uso da bebida nos seus rituais. Ademais, a citação nos remete, ainda, à habilidade da negociação do missionário com as nações, uma vez que ao mesmo tempo em que ministrava sacramentos como a comunhão, admitia nos índios a predisposição às bebidas. Assim, podemos supor que a prática da comunhão, para o missionário, substituiria a necessidade da embriaguez. Essa interpretação justifica a afirmação: *es remedio de essa inclinación el hazerles comulgar, que es lo que más los aparta de la embriaguez.*

Nesse sentido, torna-se evidente que, na atuação de Lucero entre os índios, os rituais católicos foram sendo assimilados pelos indígenas em substituição a suas práticas. Com isso podemos considerar que a tradução dos elementos simbólicos entre as culturas não esteve vinculada unicamente aos métodos empregados pelos religiosos aos índios, ela ocorreu por meio das elaborações que foram sendo realizadas ao longo do contato cultural entre ambas as sociedades.

Nessa perspectiva, no âmbito das traduções convém destacar que os índios também realizaram elaborações durante sua convivência com os missionários, uma vez que a transmissão dos ensinamentos, por si, não atendia traduzir a complexidade dos aspectos culturais decorrentes de universos distintos. Deste modo foi principalmente o processo de associação que favoreceu as relações de convivência e os mecanismos de interpretação entre índios e missionários.

Referência Bibliográfica

CHANTRE Y HERRERA, José. *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús* Madri: Avrial, 1901.

FIGUEROA, Francisco de. Ynforme de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó rio de las Amazonas (1661) In: FIGUEROA, Francisco de, ACUÑA, Cristobal de y otros. *Informes de jesuítas en el Amazonas (1660-1684)*. Iquitos: CETA,1986

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC, 2003.

REGAN, Jaime. *Hacia la tierra sin mal*. Estudios de la religion del pueblo em la Amazônia. Iquitos: CETA,1983.

RODRÍGUEZ, Manuel. *El descubrimiento del Marañon (1684)*. Madri: Alianza Editorial,1990.