

Sociedades Indígenas e Missões no Alto Amazonas nos séculos XVII–XVIII

Indigenous societies and missions
in the Alto Amazonas in 17th and
18th Century

ROSEMEIRE OLIVEIRA SOUZA

Doutora em História pela Pontifícia Universidade Católica de
São Paulo (PUC-SP) e Professora da Universidade Federal do
Pará, Campus-Tocantins/Cametá (UFPA)

rose.historia@terra.com.br

RESUMO: O presente artigo pretende demonstrar como o diálogo com a documentação produzida nas missões jesuíticas tornou-se um importante observatório sobre as populações indígenas e sua ação na Amazônia colonial. Utilizamos como fonte principal para o estudo o Diário de Samuel Fritz, jesuíta que entre os anos de 1686 a 1725 foi missionário na região que na documentação colonial se configurou como missões de Maynas. Associar esta documentação aos registros presentes no Arquivo de Índias (Sevilha) pode nos trazer novas interpretações em relação às dinâmicas sociais vivenciadas nas missões religiosas, sendo a ação indígena o foco desta pesquisa. Dessa forma, centraremos nossa análise nas regiões que hoje pertencem a Amazônia brasileira, mas que entre meados dos séculos XVI e XVIII, configuravam-se territórios sob a influência espanhola.

PALAVRAS-CHAVE: Amazônia; Missões; Índios

ABSTRACT: The present article intends to demonstrate how the dialogue with the documentation produced in the Jesuit missions has become an important observatory on the indigenous populations and their action in the colonial Amazon. We used as main source for the study the Diary of Samuel Fritz, a Jesuit who between the years of 1686 to 1725 was a missionary in the region that in colonial documentation was configured as missions of Maynas. Associating this documentation with the records present in the Archivo de Indias (Seville) can bring us new interpretations in relation to the social dynamics experienced in the religious missions, being the indigenous action the focus of this research. Thus, we will focus our analysis on the regions that today belong to the Brazilian Amazon, but that between the middle of the XVI and XVIII centuries, territories were configured under the Spanish influence.

KEYWORDS: Amazon; Missions; Indians

Segundo as evidências, a Amazônia foi palco de uma multiplicidade de sociedades indígenas que passaram a figurar no mundo ocidental a partir do século XVI¹. A diversidade populacional é um dos fatores que mais aparece na descrição de cronistas e viajantes que percorreram a região a partir da implantação do projeto colonial, como percebe-se na passagem abaixo:

Todo este nuevo mundo, llamámosle así, está habitado de bárbaros de distintas provincias y naciones, de las que puedo dar fe, nombrándolas con sus nombres, y señalándoles sus sitios, unas de vista, y otras por informaciones de todos los indios que en ellas habían estado, pasan de ciento cincuenta, todas de lenguas diferentes, tan dilatadas y pobladas de moradores como las que vimos por todo este camino, de que después diremos (ACUÑA, 1986 [1641], p. 60).

Como apontou o religioso Cristóbal de Acuña, a Amazônia teve inúmeros povos das mais variadas línguas, mas a carência de registros e o desaparecimento de muitos deles dificulta a possibilidade de resgatar suas memórias. Na realidade, uma ressalva se faz necessária para se entender as áreas a que nos referimos; falamos de um espaço fluvial — hoje o Amazonas e seus afluentes — que no século XVI recebeu diferentes nomeações: Rio de Orellana, Rio Maranhão e depois Rio Amazonas, ou seja, conforme a ótica do grupo europeu que nele estava, o rio era batizado e rebatizado, sendo este processo característico em episódios do século XVI e início do XVII.

Assim, são dois espaços destacados na ótica dos cronistas: a massa fluvial e o espaço que no século XVI figurava como “la tierra adentro”, que seriam as margens e as várzeas do rio. Já a partir de meados do século XVII, têm-se os europeus transformando as margens e as várzeas no espaço das missões, sendo objetivo desta pesquisa entender a ação indígena no referido contexto. Desta forma este artigo pretende ser uma contribuição à história indígena brasileira na medida em que traz aspectos de um universo indígena, ou melhor, de uma ação indígena diferente das representações consagradas por nossa historiografia.

Para atingir nossos objetivos, utilizamos a documentação produzida por agentes coloniais que estiveram e conviveram na região, escritos estes que, como acreditamos, nos permitem ler nas entrelinhas elementos da dinâmica colonial, sendo nosso foco o universo indígena. Assim, ao analisar o discurso espanhol referente ao século XVI, a área que hoje pertence ao Amazonas era uma região densamente povoada, sendo expressões como “ricas”

populações, “infinitas” populações comumente utilizadas nos escritos produzidos no período. Neste quadro temos os primeiros relatos elaborados, em sua maioria, pelos soldados e demais agentes coloniais que se propuseram a conhecer a região. Escritos estes que, em sua maioria, foram nomeados como crônicas².

Mesmo com todas as especificidades destes escritos, segundo Leandro Karnal (2006, p. 15), as crônicas históricas da América podem ser classificadas em três tipos: o primeiro seria a crônica paralela à conquista, encontrando-se nesta categoria as cartas de relação, de Hernán Cortés; ou a crônica de conquista do Peru, de Cieza de Leon. Segundo Karnal, militares e seus escribas escrevem num sentido específico: como justificativa de ação e para garantir que a versão consagrada do ato seja a deles. O segundo tipo elencado pelo autor são as crônicas religiosas, escritas por pessoas com formação intelectual superior à dos militares, sendo que as mesmas, nas palavras de Karnal, possuíam um objetivo corporativo-catequético, enquadrando-se nesta categoria textos de cronistas como Sahágun e Acosta.

E o terceiro tipo, o mais complexo, ainda segundo Karnal, trata-se da crônica de indígenas ou de mestiços cristianizados, como Poma de Ayala e Garcilaso, nas quais há um esforço em traduzir valores do mundo pré-hispânico para a linguagem alfabética europeia e para narrativas compreensíveis para os europeus. Leandro Karnal também deixa clara a complexidade desta classificação, pois, na realidade, alguns escritos não se enquadrariam em nenhum destes casos, como, por exemplo, a crônica de Pedro Mártir de Anglória, cronista que nunca esteve na América. Assim, sua crônica não se enquadra nem na categoria de conquistador, nem de missionário, tampouco de indígena ou de mestiço.

Portanto, ao sintetizar a discussão, Karnal aponta que a crônica é um esforço epistemológico, ou seja, um procedimento de tradução de um tipo de conhecimento para outro. Variou no grau de sucesso, mas sempre manteve o traço de tradução. O sujeito indagador é o cronista, seu objeto é o que foi encontrado e a ação dos homens no Novo Mundo. E entre estas aparentes polaridades do processo cognitivo estabelece-se um diálogo extraordinário que não esgota a comunicação que houve na América (KARNAL, 2006, pp. 18-19).

Ainda segundo Karnal, mesmo a crônica possuindo uma origem e um público essencialmente europeu, não podemos considerá-la apenas como um espelho do Velho Mundo: a crônica também é um registro de um Novo Mundo que obrigou seus autores a refazerem os caminhos da alteridade que até então trilhavam (KARNAL, 2006, p. 19).

Desta forma, os discursos representaram a “escritura” espanhola das novas terras. Já nos séculos XVII e XVIII, tem-se um discurso no qual, expressões como “descobrimento”, “redescobrimento”, “missões”, “nações”, “populações”, foram associadas a outras: “ferramentas”, “alianças”, “caciques”, “missionários”, “portugueses”, “espanhóis”, que nos dão a entender como eram dinâmicas as relações ao longo do rio segundo a documentação.

Outra especificidade do discurso espanhol que podemos ressaltar neste período foi sua característica de “organização”, ou melhor, o esforço dos espanhóis em organizar o “descoberto”, como também seu ideal civilizador, devido aos principais agentes envolvidos neste processo: missionários de distintas ordens religiosas. Cabe ressaltar que, no citado período, a maioria da documentação produzida são os relatos de religiosos, pois, em algumas regiões das Índias Ocidentais espanholas, “colonizar” ficou praticamente a cargo das ordens religiosas. Sendo assim, a missão era um bom observatório sobre a relação estabelecida entre índios, padres e os demais agentes coloniais.

Portanto, as ordens religiosas tiveram um papel preponderante no referido espaço colonial. O trabalho missionário em Quito foi realizado por jesuítas, franciscanos, dominicanos e, em menor escala, por mercedários e agostinhos. Dentre estas ordens a que mais se destacou foi à ordem jesuíta. Segundo Juan de Velasco, cronista de Índias, as missões jesuíticas, ao longo do rio Marañón se desenvolveram em um espaço de centro e trinta anos, tendo início no ano de 1637, missionando no espaço 161 sujeitos, que se foram sucedendo sem interrupção e sem que jamais faltassem operários naquela grande vinha³.

Ao resgatar a documentação produzida nestes espaços, nota-se aspectos do universo indígena, das relações estabelecidas entre índios e missionários e o papel de ambos na dinâmica colonial. Questão que, no nosso entender, torna essencial o diálogo com arquivos nos quais se encontram tais documentos. Repensar a história indígena na Amazônia colonial, no período que a mesma se encontrava sobre a influência espanhola passa necessariamente pelo conhecimento das informações, análise e reanálise destes escritos, nos possibilitando entender o protagonismo indígena, mas precisamente a ação deste seguimento populacional também como sujeitos de sua história. Entender as missões foi uma das premissas desta pesquisa.

Segundo Torres-Londoño, desde o século XVII as reduções jesuíticas têm sido descritas com base na crônica missionária como pequenas cidades

no sertão ou na selva, com igrejas bem terminadas, praça central e ruas paralelas, com casas alinhadas onde viviam em perfeita ordem e harmonia, com as famílias indígenas dirigidas pelas suas próprias autoridades. Sob a direção de um ou dois padres, os índios trabalhavam a terra comunitariamente, distribuindo seus ganhos entre a família, a missão e os mais necessitados, como as viúvas e os órfãos. Havia catequese todo dia, missas aos domingos e festas solenes em homenagem aos santos nos seus dias específicos. Aparentemente, além de uma ou outra bebedeira, nada restaria da vida nômade, precária e de vadiagem que os jesuítas descreveram como estilo de vida dos guaranis ou outros povos, quando da sua chegada (TORRES-LONDOÑO, 2012, p. 42).

A forma de nomear estas missões ganhou variantes nos repertórios trabalhados, conhecidas também como *reducciones* ou, ainda, como povos de índios e até mesmo como cidade. Assim, destaca-se que estes espaços eram permeados por uma série de interesses espanhóis, envolvendo missionários, *encomenderos* e outros agentes a serviço do coroa espanhola. Isto posto, pensamos estes escritos como os produtores de um discurso, ou melhor, de discursos que *criavam* áreas geográficas idealizando populações para as mesmas, *legitimavam*, pois, todo o narrado fundado no direito, na razão, e *apropriavam*, porque, desta forma, o narrado era acrescentado ao patrimônio da coroa espanhola. Ressalta-se que, além das crônicas, outros escritos também fazem parte desta pesquisa, entre eles destacam-se cartas, diários e relações.

Dentre os vários escritos produzidos pelos missionários jesuítas destacou-se, neste texto, trechos do Diário de Samuel Fritz, jesuíta que no final do século XVII, mais precisamente no ano de 1686, conviveu durante quarenta anos no Alto Amazonas. O diário de Fritz, além de seu trabalho de evangelização, nos permite conhecer aspectos das populações indígenas que habitavam os espaços por ele missionados⁴.

Desta forma, seu diário é um dos principais documentos que nos permitem conhecer os espaços do rio no final do século XVII e nos primórdios do século XVIII, sendo um importante observatório em relação às populações indígenas, suas práticas e costumes. Além de seu trabalho de evangelização junto às populações, com o diário também é possível conhecer elementos da disputa entre agentes espanhóis e portugueses que, no final do século XVII e nos primórdios do XVIII, acirraram os confrontos pelo controle das regiões hoje amazônicas. Entre os episódios citados por Fritz, temos o de sua prisão em setembro de 1689, quando o religioso, ao procurar auxílio no Pará por encontrar-se doente, acabou ficando vinte e dois meses retido no colégio je-

suíta do Pará, pois as autoridades portuguesas suspeitaram que ele fosse um espião a serviço da coroa espanhola.

Assim, através de sua obra, o religioso também denunciou a ação das tropas de resgate portuguesas, que, nas palavras de Fritz, desestruturava de forma violenta as populações indígenas. Percebe-se, assim, que seu relato trazia como pano de fundo o início da problemática da demarcação dos limites territoriais entre as duas coroas. Além do diário, existe uma série de correspondências produzidas no âmbito da missão, nas quais percebe-se elementos da disputa colonial, sendo que, no ano de 1704, o jesuíta Fritz foi nomeado superior de todas as missões em Maynas⁵.

Segundo Torres-Londoño, nos séculos XVII e XVIII, a presença missionária nos territórios que hoje fazem parte da Amazônia legal do Peru, Equador, Colômbia e Brasil esteve associada, em grande parte, ao projeto evangelizador conhecido como missões de Maynas ou missões do Colégio de Quito, no Marañón. A dinâmica de redução das populações indígenas nessa missão, apesar de se enquadrar dentro do projeto jesuíta, apresenta especificidades derivadas das condições particulares que os missionários tiveram de enfrentar para desenvolver seu trabalho evangelizador (TORRES-LONDOÑO, 2009, p. 124).

Ao fazer um histórico destas missões, Anne Taylor (2002, p. 219) destacou três fases na sua história: 1633 a 1660, época da chegada dos jesuítas a Borja, sendo este um período de exploração intensiva, de colaboração com os colonos locais e do desenvolvimento de técnicas de redução; no período de 1660 a 1700 a autora destacou uma onda de expansão na região Pastazo-Cururay Tigre, junto à fundação de várias reduções; e partir de 1720, devido às rebeliões e à mortalidade, estruturou-se um segundo momento de entradas e fundações, mais a leste, pela bacia do Napo e o Médio Amazonas, expansão contida, segundo a autora, pela expulsão dos jesuítas em 1767.

Para isto recorreremos aos escritos do padre Francisco Figueroa⁶, que, com o informe escrito em 1661, deixou preciosas informações em relação à missão. O autor fez um histórico em relação ao surgimento da missão. Segundo ele, as notícias que circulavam entre os superiores da ordem jesuítica em Quito, nos primórdios do século XVII, informavam sobre numerosas e dilatadas províncias que existiriam no rio Marañón. Somada a estas notícias, um conflito envolvendo populações denominadas de Mayna fez com que diferentes grupos de espanhóis, entre eles os jesuítas, fossem encarregados de castigar e reduzir tais populações.

O episódio da rebelião dos Maynas contra os *encomenderos* aconteceu no ano de 1635 e somente em 1638 é que os padres Gaspar de Cujia e Lucas de La Cueva chegaram com o governador D. Pedro Baca de la Cadena à cidade de San Francisco de Borja. No decorrer do informe, Figueroa deu detalhes do que seria a “reducción y castigo”.

Hacíanse algunas injusticias graves à los indios, nacidas de ignorancia ó malicia, como eran servirse de ellos como de esclavos, echándoles cargas y servicios que no debían por sus tasas de tributos; quitaban à los indios sus mujeres, si eran gentiles, cuando pertenecían à distintos repartimientos, diciendo no había matrimonio entre gentiles. Sacábase mucha gente de varias provincias, yendo en armada, cogiéndola y trayéndola en gruesas tropas que repartían entre los soldados y vecinos, que son las que llaman pieças, de que se ocasionaban en esas desdichadas gentes lastimosas mortandades, pues dentro de pocos días apenas quedaban vivos la décima parte. Esta y otras insolencias había que los llevaba à su perdición (FIGUEROA, 1986 [1661], p. 158).

Em suma, analisando o repertório do século XVII em relação às missões, mesmo com as diferenças entre as ordens, catequizar e batizar foram o principal objetivo dos padres, justificando, pois, o ideal civilizador que movia as ações missionárias. Outro ponto a destacar nos escritos do período é a dimensão política da ação dos missionários:

Si bien las misiones se regían formalmente por la política general de la conquista, en la cual la evangelización aparecía como el objetivo principal, en la aplicación concreta de esta política emergieron diferencias importantes. Estas diferencias se fueron gestando de acuerdo a factores tales como las particularidades geográficas, ecológicas y socioculturales de las regiones donde se misionaba, el carácter de las órdenes a las que eran asignadas determinadas misiones, y aún las diferentes posiciones ideológicas entre misioneros de una misma orden. De esta manera, según Marzal (1981), pueden distinguirse tres posiciones: (1) los que plantean una ruptura total con los conquistadores españoles, la salida de los civiles españoles y la permanencia únicamente de misioneros; (2) los que proponían reducir al mínimo el impacto colonial creando un ‘estado indígena’ al margen del estado español (el caso de las misiones jesuitas del Paraguay); y (3) los que estaban dispuestos a colaborar

con el gobierno en la humanización de las 'repúblicas de índios', posición mayoritariamente asumida por los misioneros" (GRANERO, 1992, p. 136).

Assim, podemos elencar algumas questões que nos permitem ressignificar ações e atores no contexto da missão. Embora os padres reiterassem a preocupação com a evangelização das populações, sendo a expressão doutrinária uma constante na documentação, não se pode desconsiderar as menções à ação política dos religiosos, sendo estes os principais mediadores da coroa espanhola no contexto de disputa territorial entre as Coroas no século XVIII.

Posto isso, analisando a documentação sobre as missões e enfatizando Maynas, podemos elencar algumas questões. Diferentemente do postulado por nossa historiografia, os espaços missionários seriam espaços de conflito, de reconfigurações étnicas, e de negociação. Nesse sentido, a ideia de lugares pautados pela passividade entre índios e padres deve ser repensada, conforme podemos observar nos escritos de Samuel Fritz:

À este pueblo, à más de los Omáguas, se han agregado también algunas familias de la nación de los Pevas, que vivían al rio Chiquitá, y ahora han venido à buscar mi amparo, por verse perseguidos de sus enemigos los Caumaris. Del mismo modo los Omáguas de Yoiavaté han pasado à tierra de Mayorunas, los de Ameiuaté à tierra de Curinas, fundando dos aldeas nuevas bajo la advocación, la una de Nuestra Señora de Guadalupe, y la otra de San Pablo. À estas dos aldeas, como también à la de San Joachim, se van poco à poco agregando los indios que vivían esparcidos en diferentes islas, para que puedan ser doctrinados con más facilidad cuando haya misioneros que los asistan (FRITZ, 1988 [1691], p. 335).

O trecho acima se remete a uma carta enviada pelo jesuíta Samuel Fritz ao padre visitador da província de Quito, Diego Francisco de Altamirano. Pelo texto, é possível perceber a missão como um espaço de conflito, pois o autor citou a rivalidade das nações Pevas e seus inimigos Caumaris, sendo que na carta é retratado o conflito entre os grupos indígenas, mas ao analisar a documentação podemos perceber que o conflito ocorre nas relações estabelecidas entre os diferentes grupos indígenas e entre os próprios espanhóis, haja vista as tensões entre encomenderos e religiosos nas diferentes áreas coloniais, sendo a mão-de-obra indígena o principal foco do conflito.

Ainda nos escritos de Fritz, é comum à informação de conflitos entre os índios e os padres, sendo necessária sua mediação em tais situações:

Aquí halle nuevos motivos de detención, porque el p. Vidra, que asistía en Guadalupe, llegó à sospechar que los indios querían quitarle la vida, y ó haya sido efecto de una aprehensión vehemente del mismo Padre, por hallarse solo en aquel retiro rodeado de infieles, ó hayan dado motivo para esto los mismos indios, lo cual no pude por entonces averiguar, tuve por acierto bajar en persona a traer el Padre à San Joachim (FRITZ, 1988 [1691], p. 344).

Desta forma, pode-se perceber a missão como um espaço dinâmico, no qual os agentes indígenas tiveram, segundo se pode apurar nos escritos dos jesuítas, um papel ativo, não sendo apenas receptores passivos dos ensinamentos dos religiosos. Além de um espaço de conflito, no mesmo trecho pode-se perceber o espaço da missão como um espaço dinâmico também em relação às movimentações étnicas, porque o autor refere-se a uma série de etnonimos: Omagua, Pevas, Caumaris indicando a existência de diferentes grupos nos espaços missionários. Desta forma, as missões aparecem ligadas sempre a uma série de etnonimos que nos permite inferir sobre as configurações e as reconfigurações étnicas pelas quais passavam as missões. Sendo esta questão também notada nos informes produzidos pelos superiores das missões.

Nesta categoria, destacamos também a relação do Padre Andre de Zarate⁷, que evidenciou o caráter pluriétnico das reduções ao longo do rio:

En el rio Guallaga, que viene de Guanuco de los Cavalleros, ciudad del Perú, y desemboca en el Marañón como sesenta leguas más abajo de la ciudad de San Francisco de Borja, distante de Quito cerca de trescientas, tiene al presente la Compañía cinco reducciones. La principal, que es también cabeza de toda la Misión, se llama Santiago de La Laguna, y se compone de cuatro diferentes naciones: Cocamas, Cocamillas, Panos y Chipeos. Pocos años hay se le agregaron también algunas familias de Ituales, que vivían en las riberas del rio Chambira, y se espera seguirán en breve otras muchas su ejemplo. Tiene hoy esta reducción como doscientas y veinte familias; almas, por todo, cerca de mil. Su misionero, desde el año de setecientos treinta, es el Padre Bernardo Zurmillen, antes Superior, en cuya compañía vive también el Padre Francisco Vidra,

aciano de más de setenta años de edad y cuarenta de misionero (ZARATE, 1725, apud MARONI, 1988).

O padre Zarate, na passagem acima, aponta características das reduções no rio Guallaga, ao longo do qual a Companhia de Jesus teria cinco reduções, e ele descreve a principal, Santiago de La Laguna, composta de quatro diferentes nações: Cocamas, Cocamillas, Panos e Chipeos, agregando também outras famílias de Ituales. Aponta o padre a probabilidade de outras famílias chegarem ao espaço do rio, confirmando assim estes espaços como heterogêneos:

Tiene hoy esta reducción setenta y seis familias de Omáguas y casi otras tantas de diferentes naciones, que hacen cerca de seiscientas almas. Muchas más tuviera si el recelo de los portugueses no hubiese obligado gran parte de los infieles à esconderse en lo más retirado de los bosques, y no hubiesen aquellos piratas llevado cautivos hacia el Gran Pará mucha parte de algunas naciones más cercanas, como son los Mayorunas y Ticunas (ZARATE, 1725, apud MARONI, 1988, p. 403).

Com isto, após citarmos as missões como um espaço de conflito entre os grupos e um espaço pluriétnico, ainda podemos considerar as missões como um espaço de negociação. A preocupação com as ferramentas aparece nos documentos, pois as missões, segundo os escritos, também seriam espaços de troca. Fritz mencionou objetos que seriam trocados entre os grupos, dando destaque aos objetos utilizados no cotidiano deles, além de algumas peças em ouro. Como se nota, o rio figurou como um espaço de troca, no qual os objetos trocados variavam de cronista para cronista, figurando neste universo facas, anzóis, colheres, camisas. E neste espaço de troca é constante na documentação a menção a índios “cativos”, que no contexto para os europeus foram associados a escravizados.

Em todo este “circuito”, era reafirmado o papel das ferramentas, sendo sua importância ressaltada desde o início da ocupação espanhola como também no cotidiano dos povoados e das missões, o que justifica a queixa do missionário ante a falta das mesmas:

Pero como todas naciones son de vida y costumbres muy bárbaras y más aquellas de tanto gentilismo retiradas en el dilatado sertón, de entrambas bandas del rio de Amazonas, entre las cuales muchas hay que

sobre las crueles matanzas se ceban con carne de sus contrarios, y yo hasta ahora por siete años no he tenido casi ayuda ninguna de Quito en herramienta y bujerías para ganar las voluntades de estos bárbaros; menos, para la decencia y estimación entre ellos, los requisitos para las iglesias, que fuera de un altar portátil con un ornamento hecho un andrajo, y una campana pequeña, no tengo nada (FRITZ, 1988 [1691], pp. 329-330).

Como citou Fritz, as ferramentas e peças de pequeno valor seriam essenciais para ganhar a confiança das populações que ele denominou de bárbaras. Assim, se pode inferir que, na medida do possível, as populações indígenas também fizeram suas escolhas. E as ferramentas continuaram sendo essenciais, pois, no século XVIII, ainda temos o padre Zarate se referindo à suma importância delas:

Éste, valiéndose de los mismos medios que su antecesor, procuró regalarlos con hachas y herramientas, que son los instrumentos que labran en esos bárbaros corazones la confianza y la fe, y los anzuelos que pescan más almas, como sucedió a un indio, quien para merecer un hacha trajo tres caciques con sus parcialidades al Padre, pidiendo como premio de su empresa la herramienta prometida (ZARATE, apud MARONI, 1988, p. 411).

Mais uma vez o padre confirmou o significado das ferramentas no contexto da missão, pois seria a estratégia que os missionários utilizavam para ganhar, como citou o padre Zarate, o coração, a confiança e a fé dos nativos. Desta forma, pode-se conhecer também a ferramenta como uma “moeda” a circular nas relações euro-indígenas.

Portanto, nos discursos analisados, nota-se todo um esforço para demonstrar um rio dinâmico, permeado pelas relações de trocas, as quais, fizeram emergir elementos dos universos indígena e europeu. Estas trocas citadas nos espaços do rio ainda necessitam de estudos que possam nos apontar mais informações desta dinâmica. Mesmo assim temos em nossa historiografia alguns apontamentos em relação à temática.

Segundo Antônio Porro, o comércio é uma das facetas menos conhecidas tanto pelo público, como pelos especialistas das sociedades indígenas no Brasil. Ainda para o mesmo autor, o comércio, como atividades econômicas propriamente ditas e realizadas entre grupos locais ou tribos distintas,

tem como efeito a circulação em regiões, por vezes, muito extensas de especialidades regionais (1992, p. 125).

Em relação à Amazônia, o autor classifica seu comércio como rico e diversificado, destacando que todos os cronistas do século XVI e XVII deixaram depoimentos sobre o assunto. Como exemplo, mencionou duas rotas de troca: a dos rios Negro-Japurá e a rota do Rio Branco⁸.

Desta forma, a pesquisa foi nos demonstrando um espaço missionário dinâmico pautado por uma série de relações e de ações. Dentre estas ações ganhou destaque na documentação as lideranças indígenas e suas respectivas estratégias no contexto colonial. Segundo Celestino (2006, p. 17), privilegiar lideranças indígenas, acostumando-as aos hábitos e costumes europeus, era parte da política de colonização das coroas ibéricas e foi um expediente amplamente utilizado nas várias regiões da América, embora em tempos e modalidades diversos, conforme as especificidades de cada situação.

O diário de Samuel Fritz nos permite verificar a questão quando notamos, em seus escritos, a dialética que envolvia sua relação com as respectivas lideranças indígenas, que ora figuravam como aliadas, ora como inimigas. Assim, estes “principais” associados aos seus respectivos povos obrigavam os padres a modificar estratégias previstas para o grupo. Para exemplificar citamos as menções ao cacique Mativa, citado por Samuel Fritz:

Después que ya iba bajando el rio, me di al camino para abajo, llevándome el cacique Mativa con diez Yurimaguas (FRITZ 1988 [1691], p. 316).

É necessário destacar que os missionários espanhóis apresentaram vários episódios com os quais pode-se perceber que um grande obstáculo a ser vencido por eles era a “rebeldia” com a qual determinadas populações tratavam os religiosos:

También he reparado que estos indios oyen con atención las cosas de la fe y muestran deseo de aprenderlas, muy à lo contrario de los Omáguas, que mientras los estoy catequizando se divierten y parlan (FRITZ, 1988 [1691], p. 339).

E esta rebeldia também se transformou em ações, sendo a expressão *motim* utilizada algumas vezes, para demonstrar a não aceitação por parte dos indígenas de regras e condutas impostas pelos religiosos:

Como los Omáguas estaban muy alboratados y los dos Padres que había dejado en San Joachim se habían venido para arriba atropelladamente, recelosos de alguna traición, me vi precisado bajar por allá à ver si podía sosegar aquel tumulto y averiguar de raíz de su origen. Hallé no haber sido sólo sospechas de los Padres de que querían alzarse, en la realidad, culpa de algunos indios, que, por su naturaleza altivos, extrañaban toda sujeción y castigo y querían mantener ciertas costumbres gentílicas contrarias al cristianismo; y como los padres, llevado de su celo, querían con eficacia corregir aquel desorden, impacientes los indios, llegaron à esparcir unas voces confusas que los matarían, para ver si podían con esto amedrentarlos, conforme habían hecho muchas veces también conmigo. De hecho hallé que un indio, después de la salida de los Padre, à golpe de macana había hecho pedazos la caja de las alhajas de la iglesia y profanado algunas imágenes sagradas (FRITZ, 1988 [1691], p. 345).

Na passagem acima os padres estariam desconfiando de uma traição por parte dos índios e o motivo novamente era a recusa à mudança de comportamento pretendida pelos religiosos. Como percebemos, os costumes indígenas soavam como desordem. E segundo o relato, ameaçar os religiosos foi uma das estratégias utilizadas pelas populações ante uma série de imposições da religiosidade espanhola. No entanto, Fritz não deixou de demonstrar aos seus as dificuldades no espaço da missão, como também sua “habilidade” em lidar com as situações no espaço missionário.

Nos escritos de Fritz também ganhou destaque a ação do cacique Payoreva, liderança das populações Omágua, sendo destacada várias ações do cacique em episódios ocorridos entre os anos de 1697 e 1703. Para exemplificar utilizamos o episódio ocorrido no ano de 1701:

À 23 de agosto llegó à San Joachim la armadilla con 20 españoles y más de 200 indios de arriba. Por cabo vino el teniente Antônio Manrique y el p. Pedro Seruela por capellán. Luego que llegaron, se hizo averiguación sobre el alzamiento que habian urdido y se supo, que el cacique principal, llamado Payoreva, con sus allegados, habían convidado à los Caumaris y Pevas infieles à que, viniendo de repente, pegasen fuego à la iglesia y casa del Padre, que ellos estarían prontos para matarlo à macanazos, caso que saliese vivo de la quema; y lo mismo harían con los indios que estuviesen de su parte. No quiso Dios se ejecutase la maldad, acobardándose los infieles. El teniente, averiguado el caso, mandó

prender al cacique Payoreva y à Fabián Camuria, quien era reo de otros muchos delitos. Después de esto, pasamos con la tropa al pueblo de San Pablo donde se habían juntado muchos Omáguas alzados y habían convidado à los Ticunas, con ánimo de acometernos à cara descubierta en la plaza ó ribera de aquella reducción y matarnos à todos. Llegamos allá el 27 de setiembre. El cabo, como quien sabia los intentos que tenia aquella gente, mandó a los soldados subiesen al pueblo con las armas en la mano; lo cual viendo los alzados, no se atrevieron à intentar cosa alguna; y un cacique Ticuna con toda su gente se declaró luego al punto por amigo de los españoles. El cabo mandó prender à las cabezas de motín, cuyo castigo fue, à unos de azotes, à otros de destierro. Estando yo doctrinando la gente en la iglesia, mandó también dicho cabo registrar una por una las casas de los indios (FRITZ, 1988 [1691], p. 349).

Segundo o religioso, Payoreva e seus “agregados”, que podemos entender por parentes, incitou os Caumaris e os Pevas a colocarem fogo na igreja e, caso o padre sobrevivesse, eles deviam matá-lo. Segundo Fritz, a ação não foi consumada porque os índios se acovardaram e, como resultado, o cacique Payoreva foi preso.

Ainda, segundo este trecho, a missão configurava-se, também, como um espaço de tensão no qual os Omáguas seriam os principais a incentivar outras populações a se revoltarem e a matarem os religiosos. Ainda nesta passagem, nota-se, segundo Fritz, a ação de um cacique Ticuna que, no motim, “declarou” sua amizade aos espanhóis, fato que enfatiza como seriam dinâmicas as alianças elaboradas nas missões.

Pelo relato de Fritz, esta não foi à única ação de Payoreva contra o religioso, pois temos ainda:

Habiéndose huido de Borja Payoreva, caudillo de los alzados, llegó à principios de febrero à este pueblo de San Joaquim às escondidas, y habiendo juntado de noche à toda la gente, fueron tantas las mentiras que les dijo, que los más resolvieron desamparar la reducción y retirarse al rio Uruá. Dentro de pocos días quedé aquí con solo diez indios, quienes me dijeron se habían ido los demás huyendo con ánimo de juntar à sus amigos los gentiles y con ellos consumir Padres y españoles, si es que se atreviesen bajar à sus tierras. Viendo yo que por entonces no era tan fácil sosegar aquel tumulto y que estando sin gente podían los Caumaris acometernos, determiné pasar con las alhajas de la iglesia à la reducci-

ón de los Yurimaguas, cada cual puede imaginar con que sentimiento, por verme precisado desamparar lo que me había costado tanto afán por más de diez y seis años (FRITZ, 1988 [1691], p. 350).

Nota-se que foi como “líder dos revoltosos” que o religioso se referiu novamente a Payoreva, podendo-se inferir o poder de persuasão que teria Payoreva entre os demais grupos indígenas, pois novamente uniu os índios amigos contra os espanhóis, nos dando a entender como eram cruciais as alianças nos espaços missionários, tanto entre Payoreva e os seus como também entre Fritz e os Yurimaguas. Através das alianças, Fritz descreveu as relações nos espaços do rio. Ainda no diário, Fritz registrou seu reencontro com os Omáguas fugitivos que ele resolveu procurar:

El día 30 llegué a Ibiraté, donde encontré à Payoreva con los demás fugitivos. Habléles con amor y les persuadí la vuelta, prometiendo à Payoreva no le llevarían otra vez preso los españoles, si diese pruebas de su enmienda; pero como es de tan mal natural, dudo mucho si se aprovechará de mis consejos. El fraile me dijo le quería despachar amarrado para el Pará, porque à él también, en San Pablo, intento quitarle la vida. De allí revolví para San Joachim con la mayor parte de los huidos, dando muchas gracias à Dios de haber salido con bien en esta mi jornada, que muchos tuvieron por muy arriesgada (FRITZ, 1988 [1691], p. 351).

De acordo com Fritz, o cacique Payoreva, por ter atacado outro religioso na aldeia de São Paulo, espaço que se configurou no relato como área Omágua, deveria ser enviado ao Pará, pois o padre atacado seria português. Então, nos escritos de Fritz, Payoreva tumultuava não apenas os espaços de São Joaquim, principal núcleo de sua missão. Mesmo assim, apesar da aparente boa vontade do jesuíta, o cacique, segundo o relato, não estava disposto a ceder aos conselhos do padre.

Deste modo, o religioso continuou em seu caminho “platicando y aconsejando à los Omáguas à que no crean a las mentiras y amenazas de Payoreva, aún rebelde” (FRITZ, 1988 [1691], p. 351).

Portanto, Fritz relatou a ação do cacique Payoreva intervindo nos espaços da missão e conseguindo “convencer” outros povos a se rebelarem contra os padres. Por estes episódios, pode-se perceber o espaço da missão,

novamente, como um espaço dinâmico e de negociação, só que desta vez é possível ler nas entrelinhas do discurso de Fritz o que seria a ação indígena.

Na realidade as lideranças indígenas também vêm sendo repensadas nas documentações produzidas pelos religiosos portugueses, conforme se verifica na relação do Fray Vitorino Pimentel⁹, carmelita a serviço da coroa portuguesa, sendo sua relação descrita no ano de 1705. Portanto, Pimentel foi contemporâneo de Fritz e, através de seus escritos, nota-se os embates entre os dois religiosos, pois ambos fizeram parte das contendas territoriais envolvendo as Coroas Ibéricas. Mesmo assim percebe-se em seus escritos que “negociar” com os principais, era um tema recorrente conforme analisaremos:

A 27 do mês de novembro entrei pelo Rio Negro, que fica da mesma parte, donde achei duas Missões da Minha religião, uma de Nossa Senhora do Carmo, outra de Santo Elias, e eregi outra de novo com o título de São João Bautista [Batista] o que consegui pelas dádivas que dei; porque vesti a todos os Principais, e a alguns Abalizados, aos mais presenteei, com que todos ficaram contentes, conduzindo muito para isto, verem que o interesse que eu tinha no que lhe dava não era mais que a sua redução para que abraçassem mais carinhosamente a nossa Santa Fé (PIMENTEL, 1983 [1705], p. 407).

Ou ainda:

A 18 cheguei à aldeia de Peránamsai, donde também fiz nova Missão com o título de Santa Maria Madalena de Paziz, e a este Principal dei o último vestido de 13 que levei para o sertão, e presenteei aos mais com outras joias, sendo tudo necessário para aceitarem missionário de melhor vontade, e menos prezarem as práticas do padre Samuel, que com tanta força fazia por levar todo esse gentio para cima para a sua Missão (PIMENTEL, 1983 [1705], p. 409).

Ao analisar as duas citações percebe-se que vestir o Principal e presentear os demais seria uma estratégia a ser utilizada para que as lideranças e, conseqüentemente, suas parcialidades aceitassem os missionários. Também seria uma forma de neutralizar a influência que, segundo Pimentel, o jesuíta Fritz com seus “ensinamentos” adquiriu junto às populações no contexto do rio, pois a disputa se estendeu entre as Coroas ibéricas agora pela

posse das missões que no contexto passaram a ser o marco territorial para as referidas Majestades.

Nota-se que, segundo o discurso português, as negociações continuavam sendo importantes no espaço missionário, que passou a ser disputado também pelas ordens religiosas. Nessa perspectiva, Payoreva e outras lideranças presentes nas fontes tanto espanholas quanto portuguesas, devido aos rearranjos étnicos, representavam um grupo diversificado de populações indígenas, pois a expressão cacique e suas “parcialidades”, como também caciques e seus “agregados” demonstram como eram heterogêneas, no início do século XVIII, as composições indígenas, e também que não seria apenas a questão étnica o fator fundamental para definir tais lideranças.

De forma geral, o papel de lideranças indígenas vem sendo destacado em diferentes pesquisas. Maria Cristina Bohn Martins, no artigo *Missionários, indígenas e a negociação da autoridade Maynas no diário do Pe. Samuel Fritz*, também fez menção ao cacique Payoreva. Segundo a autora, a história de Payoreva ilustra a complexidade das relações travadas ente índios, missionários, portugueses e espanhóis, e os limites das alianças travadas entre eles. Também o quanto as posições de autoridade estabeleciam-se e desfaziam-se, num quadro de grande instabilidade que foi a marca das Missões de Maynas (MARTINS, 2009, p. 138-139).

Patrícia Melo Sampaio também discutiu a questão das lideranças indígenas, como se pode notar no artigo *“Aleivosos e rebeldes”: lideranças indígenas no Rio Negro, século XVIII*. Neste texto a autora mencionou uma reunião, em setembro de 1755, na qual o governador Francisco Xavier de Mendonça Furtado teria como pauta convencer os principais a colaborarem com os descimentos, prática colonial destinada a ampliar a população dos núcleos coloniais por meio do deslocamento dos índios de suas aldeias, sendo para isto necessário realizar acordos com as lideranças indígenas.

Em relação ao descimento, a autora destaca:

Para desencanto de Mendonça Furtado, os resultados foram parcos; apenas Manaçari concordou com o descimento enquanto os outros rejeitaram a proposta com desculpas “frívolas”. De todo modo, não era tão ruim assim. Afinal, Manaçari era um dos mais respeitados Principais daquele rio e era sabido que muitos estavam sob sua proteção (SAMPAIO, 2011, p. 1).

Analisando estes episódios, pode-se perceber que, tanto no discurso espanhol quanto no português, os colonizadores tiveram que negociar com as lideranças indígenas, pois estas desenvolveram estratégias ante as demandas coloniais. Estratégias estas que ficaram por muito tempo sem receber importância por parte de nossa historiografia.

Desta forma, elencamos algumas questões em relação às missões e à dinâmica colonial e, com intuito de ampliar nosso corpus documental é que estabelecemos um diálogo com a documentação presente no Arquivo de Índias, localizado na cidade de Sevilha, na Espanha. O diálogo com esta documentação iniciou-se de forma virtual através de uma pesquisa no portal de arquivos espanhol intitulado PARES. Nesta etapa, foi realizado um levantamento das fontes e de sua localização. Na realidade a ideia era procurar informações sobre os sujeitos que foram surgindo na pesquisa, principalmente as lideranças indígenas, como também conhecer a documentação relativa à administração colonial e os discursos produzidos sobre as missões.

Em relação à documentação do Arquivo, levantou-se uma série de Correspondências, Relações de Serviço, como exemplo citamos as relações referentes aos capitães de infantaria; informes e demais correspondências elaborados pelos religiosos, sendo que nesta ação encontramos outras correspondências atribuídas a Samuel Fritz tanto como missionário como também superior das missões; Informes elaborados por agentes da administração colonial como por exemplo, “estado das temporalidades da Gobernacion de Quito” (legajo 239); Cartas dos Vice-Reis; extratos de Secretárias, Cópia de ofícios; e uma gama de documentos elaborados por Francisco Requena que é nomeado na documentação do período como Governador de Maynas e primeiro comissário da Quarta divisão de Limites; e ainda correspondências das autoridades portuguesas em relação às contendas territoriais.

Nota-se, com estes documentos, que mesmo no momento de disputa territorial entre as coroas, a documentação missionária continua tendo expressiva importância. Na maioria das vezes tratam-se de relatos de padres, a principal correspondência na contenda de limites. Nesta fase encontramos “novas” talvez inéditas correspondências elaboradas e destinadas a Samuel Fritz. Percebe-se, também, como as narrativas passaram a ser utilizadas como instrumentos políticos compondo, junto a outros, o corpus documental utilizado pelas Coroas na obtenção de seus objetivos¹⁰.

Nesta documentação, a ação indígena continuou sendo destacada pelos diferentes agentes coloniais. Encontramos, por exemplo, referências ao cacique Mativa, mencionado por Fritz nas páginas anteriores deste artigo,

em uma carta manuscrita, escrita pelo padre Juan Bautista Sana, em 1707, e dirigida a seu superior, na época Samuel Fritz. Na carta, o autor informa sobre uma tropa portuguesa chegada à redução de Yurimagua com a intenção de resgatar índios fugitivos que estariam no referido espaço, como percebemos no trecho abaixo:

El día diez de diciembre llegó a este pueblo de los Yurimaguas una armadilha de portugueses con 11 soldados y 200 indios gobernada por su cabo, el capitán Calzado. Me requirió por tres veces entregase dichas familias que yo tenía, y que de no [hacerlo] sería causa de las muertes y vejaciones que se harían en este pueblo. Respondí a esto que, supuesto estaba en tierras de España, pidiese territorio al gobernador de estas misiones, y que yo no podía entregar dichas familias, que eso tocaba al fuero secular¹¹. José Piñeiro Marques y con fray Antonio de Andrade, religioso carmelita a cuya instancia de fray Antonio, por un requerimiento que le hizo, se vio obligado dicho capitán a venir acá para llevar las familias de los indios heridos de las misiones que años pasados nos quitaron por fuerza los religiosos del Carmen. (SANA, 1707, f. 212r/213r).

A carta prossegue demonstrando o embate entre o capitão e o religioso, sendo que o capitão José Piñero Marques, não encontrando os índios fugitivos, voltou suas ações contra o povo de Yurimagua e demais províncias Omágua, tendo causado:

tanto miedo esta armada en las provincias Omágua y Yurimagua, ya bautizadas y divididas en 18 pueblos, que todos van desamparando sus pueblos, y los más lo han ejecutado. Y en este Pueblo de Santa María Mayor, en donde estuvo la armada 14 días, hay quedado tal horror que no tratan sino de huirse, y algunos lo han ejecutado ya, que ni aun los mismos del pueblo saben en donde están (SANA, 1707, f. 212r).

Como saldo desta ação, segundo o padre Sana, a tropa portuguesa havia levado da província de Yurimaguas e Omáguas mais de cem pessoas entre crianças e adultos, ficando ainda a ameaça de retorno de uma tropa maior que levaria as 1.300 famílias existentes nas duas províncias, segundo constava no livro de batismos.

Neste episódio, o padre Sana também trouxe informações sobre as lideranças indígenas. Primeiro citou novamente o cacique Mativa, citado no

diário de Samuel Fritz como um cacique do povo Yurimagua, constando, ainda, em sua carta, a informação sobre o pedido de quinze caciques da província Omágua que solicitavam ao padre que enviasse espanhóis para ampará-los, caso contrário, retornariam ao monte e às lagunas, se retirando assim do espaço da missão, conseqüentemente com suas populações.

No discurso missionário jesuítico, os padres seriam procurados pelas lideranças indígenas em algumas situações: para pedir a evangelização do seu grupo, ou para buscar proteção contra ações de agentes portugueses, como apontam os escritos do padre Sana. Isto posto, pode-se inferir que as lideranças indígenas souberam “entender” os missionários e seu papel no período de conflito, como também o espaço missionário foi ressignificado pelos autores que neles conviveram.

Ainda segundo o padre, existiria uma “voz” comum dos indígenas que colocou em um mesmo patamar as ações espanholas e portuguesas. Desta forma, com a carta pode-se inferir que, na medida do possível, estas lideranças se articularam diante às situações vividas no contexto da missão. E o intuito do padre Sana era “denunciar” as intenções portuguesas ao longo do rio, chamando a atenção da coroa espanhola para os significados da presença dos lusos nos espaços missionários.

De uma forma geral, mesmo se tratando de discursos, a pesquisa ampliada com o diálogo com o Arquivo de Índias, pode nos ajudar a propor e pensar novas temáticas relacionadas à história indígena. Em relação ao período colonial, espaço desta pesquisa, as relações estabelecidas no âmbito da missão são fundamentais para entender a dinâmica colonial e ação indígena na mesma.

Neste sentido este diálogo com o arquivo vem nos permitindo contribuir com a memória ameríndia, ao evidenciarmos um protagonismo indígena nos espaços missionários. Pesquisas recentes, entre estas citamos as de Maria Regina Celestino de Almeida (2003, 2010), John Monteiro (1994, 2000) e Manuela Carneiro da Cunha (1992), apontam os indígenas como sujeito de sua história. A ação indígena aparece nas entrelinhas da documentação aqui analisada. Ainda há muito que se pensar em relação ao protagonismo das populações nativas que foram silenciadas pela historiografia oficial.

Reler tais documentos ainda se constitui um desafio como se percebe na relação estabelecida com os arquivos, desafios que começam na pesquisa, nas próprias instituições. Muitas vezes, esta documentação está dispersa em diferentes lotes, que ainda não foram digitalizados, sem contar ainda a questão da tradução. Para a leitura de alguns documentos foi necessária à

ajuda de um paleógrafo. Não desconsiderando que ler história indígena colonial requer um diálogo com os arquivos, mas também com outros campos de pesquisa, entre eles citamos a Arqueologia e a Antropologia. Há algumas décadas, o diálogo entre historiadores e antropólogos, que têm como objeto as identidades coloniais, vem se renovando e se tornando um frutífero diálogo, conforme evidencia Guillermo Boccará:

En fin, la producción histórica y antropológica reciente da la sensación de que el historiador y el antropólogo han sido llevados a edificar un espacio común, una suerte de *middle ground*. Sacando provecho de las ideas avanzadas en las dos disciplinas y forjando nuevos objetos de estudios y nuevos enfoques, el antropólogo empezó a tomar en consideración la historicidad de las configuraciones sociales mientras que el historiador comenzó a prestarle más atención al carácter relativo de las categorías y a la constitución de las identidades colectivas (BOCCARA, 2002, p. 48).

Como cita o autor, os historiadores começaram a prestar mais atenção ao caráter relativo das categorias e à constituição das identidades coletivas e os antropólogos atentaram para a historicidade das configurações sociais. Nota-se que pesquisadores de diferentes áreas voltam sua atenção, por exemplo, aos relatos etno-históricos contribuindo com a releitura dos mesmos, permitindo que novos questionamentos possam ser elaborados.

Os arquivos podem nos colocar em contato com outras fontes, nas quais os pesquisadores poderão perceber novos elementos da dinâmica colonial e dos atores que dela fizeram parte. No nosso caso a ênfase cai sobre as populações indígenas e temos uma tarefa histórica de repensar a ação destas populações como “sujeitos” em todo o nosso processo colonial. Desta forma, este diálogo nos permitirá repensar questões, criar novas metodologias e novas perguntas à documentação presente em tais espaços. Como cita Maria Regina Celestino na obra *os Índios no Brasil*, “os índios aos poucos vão saindo dos bastidores da história para o palco da mesma” (2010, p. 18), e para que esta ação continue são fundamentais o conhecimento e o diálogo com as fontes espalhadas nos diferentes arquivos coloniais.

Notas

1 A Amazônia ocupa uma parte significativa do território brasileiro, sendo uma região que desperta discussões no cenário nacional e internacional, devido à sua importância econômica e ambiental. Nosso trabalho faz parte de uma ampla discussão que vem desde os anos 1940 e na qual se inscrevem autores como Betty Meggers (1974, 1992), Anna Roosevelt (1992); Carlos Fausto (1992, 2012); Eduardo Góes Neves (2008; 2012), Manuela Carneiro da Cunha (1992); Marta Amoroso (1992); Fernando Torres Londoño (2002, 2012), dentre outros. Todos esses autores vêm contribuindo na criação de um novo panorama da região amazônica, enfatizando suas populações e, dessa forma, dando novas temáticas à história indígena brasileira.

2 Este artigo faz parte de uma pesquisa que resultou na tese de doutorado **Omagua: Invenção e Trajetória de uma categoria étnica colonial no Alto Amazonas: séculos XVI-XVIII**; orientada pelo professor Doutor Fernando Torres Londoño, defendida na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, no ano de 2014. A pesquisa apresenta como foco o etnônimo Omagua, que figurava na documentação colonial referente aos espaços que hoje fazem parte da Amazônia. Um dos desdobramentos da expansão ultramarina foi a chegada das Coroas Ibéricas nas áreas que se configurariam como continente americano. Cabe ressaltar que a presença das Coroas Ibéricas na região esteve associada ao Tratado de Tordesilhas assinado por Portugal e Espanha no ano de 1494. Por este tratado, as áreas “descobertas” foram divididas entre os dois países. Através de uma série de expedições, os espanhóis foram penetrando novos territórios, nos quais diferentes núcleos populacionais iam sendo fundados, sendo a mão de obra indígena o principal expoente para o desenvolvimento destes espaços. Nesta dinâmica é que as áreas amazônicas entraram na pretensão dos espanhóis que, motivados pela busca de riquezas, começaram a fundar núcleos coloniais que permitissem a exploração da região. A presença missionária foi constante

nestes núcleos devido às características do processo de colonização. Como exemplo destes espaços citamos as cidades de Quito, Lima, Borja, entre outros. Assim, nesta pesquisa trabalhamos com o espaço amazônico que até o Tratado de Madri, em 1750, pertencia à Coroa espanhola, fato este que explica o trabalho com a documentação produzida pelos espanhóis.

3 O cronista faz esclarecimentos em relação ao período citado acima: “Quiéren algunos de los Jesuitas hubiesen cultivado las Misiones del Marañón por el espacio de ciento sesenta y cinco años, desde el 1602 hasta el 1767, con ciento sesenta y cuatro misioneros, según la época que señala el p. Manoel Rodríguez (Marañón y Amazonas lib. II, cap. 2). Incluyen para esto la Misión de los Cofanes que dio principio aquel año, por dos razones: una por estar situada en uno de los orígenes del Marañón y otra por haber bajado el V. p. Rafael Ferrer desde los Cofanes a explorar el mismo Marañón, donde desemboca el Napo. Es verdad que con el nombre genérico de Misiones del Marañón, se han entendido siempre diversísimas Misiones, establecidas en sus ríos colaterales, distantes centenares de leguas de su curso principal las cuales llegaron a formar cuatro partidos muy separados, con los nombres de Misión Alta, Misión Baja, Misión del Ucayale y Misión del Napo. En esta última podía incluirse la Misión de los Cofanes, por estar en una de sus ramas; pero con todo eso, hablando más propia y estrictamente, se debe separar ésta y decir que las Misiones del Marañón, las cultivaron solamente por espacio de 130 años, desde el de 1637 y con solos 161 sujetos, los cuales se fueron sucediendo sin interrupción y sin que jamás faltasen celosos Operarios en aquella gran Viña, aun faltando para otras precisas ocupaciones” (VELASCO, 1981, p. 227).

4 Nos primórdios da pesquisa, as principais fontes utilizadas foram as publicações organizadas pelo projeto *Monumenta Amazonica*; que representou uma iniciativa do *Centro de Estudios Teológicos da Amazônia (CETA)* e do *Instituto de Investigación de la Amazonia Peruana (IIAP)* que se propuseram a investigar, editar e reeditar as principais fontes que registraram a presença jesuítica na bacia amazônica.

As obras selecionadas nesta ação foram classificadas em cinco séries temáticas: Conquistadores, Misioneros, Agentes Gubernamentales, Científicos y Viajeros; Extractores e Testimonios Indígenas, sendo a série *Misioneros* enfatizada neste estudo. Esta ação nos permitiu analisar e ter como fonte a obra *Noticias Autenticas del famoso rio marañon y mision apostólica de la Compañía de Jesús de La Provincia de Quito en los dilatados bosques de dicho rio, escribialas por los anos de 1738 por un misionero de la misma companhia; seguidas de las relaciones de los P.P. A. de Zárate y J. Magnin (1735-1740)*, obra compilada por Pablo Maroni que transcreveu e resumiu trechos do Diário de Samuel Fritz versão utilizada nesta pesquisa.

5 Uma particularidade da região amazônica nos séculos XVII e XVIII foram os constantes conflitos entre as Coroa Portuguesa e Espanhola pela posse da região. As missões estavam estabelecidas em territórios nos quais os limites geográficos não estavam estabelecidos. Além disto, a região era explorada por diferentes atores sociais que visavam à mão-de-obra indígena bem como as drogas do sertão (cacau, pimenta, castanha-do-pará, entre outras), elementos fundamentais na dinâmica econômica da região.

6 “Nació el p. Figueroa en Popayán, cuidada del Nuevo Reino de Granada, y fue hijo de padres tan nobles como virtuosos. Muy joven entró en el Seminario de San Luis de Quito, y poco después ingresó en la Compañía de Jesús; sus progresos en los estudios compitieron con los que hizo en todo género de virtudes. Resuelta la fundación de un Colegio en Cuenca, puesto avanzado en las misiones, el p. Francisco Fuentes, Viceprovincial de Quito, envió allí, hacia 1638, dos religiosos eminentes: el p. Cristóbal de Acuña, insigne escritor y viajero, y el p. Figueroa. El p. Acuña se ausentó en breve à realizar con Pedro Teixeira uno de los más arriesgados viajes hechos en América, de cuya expedición fue cronista, y el p. Figueroa quedó predicando en Cuenca à indios y à españoles y perfeccionándose en la lengua del Inga, ó sea la quichua, con el pensamiento de ejercer luego sus ministerios apostólicos en las selvas del Amazonas” (INFORMES DE JESUITAS EN EL AMAZONAS

1660-1684, 1986, p. 148).

7 ZARATE, Andrés In: MARONI, Pablo.

Noticias auténticas del famoso Río Marañón (1738) seguidas de las relaciones de los p. P. A. De Zárate y J. Magnin (1735-1740). Lima: Monumenta Amazónica/Iquitos, 1988.

8 “Verifica-se, dessa forma, que ao contrário do que ocorreu com o apresamento da mão de obra indígena pelos bandeirantes no Centro-Sul do Brasil, e mesmo pela maioria das tropas de resgate portuguesas na Amazônia, os holandeses optaram, nas bacias do Branco e do Negro, pela exploração de um sistema comercial em que operavam múltiplas mediações intertribais. Torna-se difícil imaginar o engajamento de tribos tão afastadas num sistema complexo e multi-lateral de trocas comerciais, com destaque para o papel mediador dos Cauauris e dos Makuxis, sem admitir uma arraigada tradição pré-europeia de comércio intertribal na qual teria vindo inserir-se, eventualmente para reforçá-la, o fluxo de produtos europeus” (PORRO, 1992, p. 131).

9 “Da carta enviada ao rei de Portugal por Frei Vitoriano Pimentel, ex-vigário provincial da Ordem do Carmo no Estado do Maranhão, escrita a sete de setembro de 1705, dando conta da jornada que fez ao sertão, ‘para impedir o Padre Samuel Fritz, da Companhia de Jesus, as descidas que fazia pelo Rio das Amazonas abaixo’. O manuscrito original está no Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa; a transcrição, em português moderno, foi publicada nos Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará (PIMENTEL, 1983)” (PAPAVERO, 2000, p. 247).

10 Uma característica da documentação que trabalhamos no final do século XVII e nos primórdios do XVIII é que a mesma, em grande parte, retrata o conflito entre Portugal e Espanha pela posse da região. Com a União Ibérica 1580-1640, ocorreu uma expansão portuguesa pela região amazônica como consequência as áreas citadas passaram a ser alvo da disputa entre as Coroas. Situação esta que levou no ano de 1750 ao Tratado de Madri que deu novas dimensões territoriais às Coroas Ibéricas.

11 Carta de Juan Bautista Sana a Samuel Fritz, de 26 de dezembro de 1707, AGI, QUITO 158, F.212r-213r.

Fontes Manuscritas

AGI, QUITO 158, F.212r-213r. **Carta de Juan Bautista Sana a Samuel Fritz**, de 26 de dezembro de 1707.

AGI, LEGAJO 150. **Testimonio de la carta que escribió el gobernador del Pará al superior de las misiones de la Compañía de Jesús de la Provincia de Mainas, suponiendo haberse introducido los misioneros en jurisdicción de la Corona de Portugal**. Y de dos informes en que se manifiesta lo contrario y la usurpación que hacen los portugueses a los derechos y posesiones de la Corona de Castilla, y daños que continuamente repiten en los pueblos reducidos de la infidelidad por las misiones de la Compañía. 1786.

AGI, SANTA FE 663B. **Instrumento de las noticias adquiridas por los indios Omuaguas**.

Fontes Impresas

CARTA del Padre Samuel Fritz al padre Diego Francisco Altamirano. Disponível: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historiadores-y-cronistas-de-las-misiones-0/HTML/00012b0e-82b2-11df-acc7-002185ce60647.html#36>. Acesso em: 03/03/2013.

BRENTANO, Carlos, "Estado de la mision de los Omuaguas é Yurimaguas después del año 1715". In: **Noticias Auténticas del Famoso río Marañón (1738)**, Iquitos: Monumenta Amazónica, 1986.

FRITZ, Samuel. "Diário de la bajada del P. Samuel Fritz, misionero de La Corona de Castilla, en el río Marañón, desde San Joachim de Omuaguas hasta la ciudad del Gran Pará, por el año de 1689; y vuelta del mismo Padre desde dicha ciudad hasta el pueblo de La Laguna, cabeza de las misiones de Mainas, por el año de 1691". In: **Noticias Auténticas del Río Marañón**. Iquitos: CETA, 1988.

FIGUEROA, F. "Ynforme de las Misiones en el Marañón, Gran Pará o Río de las Amazonas por el padre Francisco de Figueroa, 1661". In: **Informes de Jesuítas en el Amazonas (1660-1684)**. Iquitos: Monumenta Amazónica, 1986.

MARONI, Pablo. **Noticias auténticas del**

famoso Río Marañón (1738) seguidas de las relaciones de los p. P. A. De Zárate y J. Magnin (1735-1740). Lima: Monumenta Amazónica/Iquitos, 1988.

PIMENTEL, Vitoriano. "Relação do Frei Vitoriano Pimentel sobre as missões do Rio Negro e Solimões". In: **Anais Biblii. Arqu. Públ. Pará**, Belém, 13, pp. 402-416.

ZARATE, Andrés. "Ynforme de las Misiones en el Marañón, Gran Pará o Río de las Amazonas por el padre Francisco de Figueroa, 1661". In: **Informes de Jesuítas en el Amazonas (1660-1684)**. Iquitos: Monumenta Amazónica, 1986.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Editora da FGV / FAPERJ, 2013.

_____. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2010.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **História do índio no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. "Imagens de índios do Brasil: o século XVI". In: **Estudos Avançados**, São Paulo, 1990, v. 4, n. 10.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Os índios no Brasil**. São Paulo: Global Editora, 2005.

BOCCARA, Guillaume. **Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2002.

_____. "Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo". In: **Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Debates**, 2005. Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/index426.html>. Acesso em: 24/02/2009.

FAUSTO, Carlos. **Os índios antes do Brasil**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

GARCIA, Rodolfo. "Introdução e notas ao Diário do Padre Samuel Fritz". In: PINTO, Renan Freitas (Org.). **O diário do Padre Samuel Fritz**. Manaus: UFAM/Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2006.

GIUCCI, Guillermo. **Viajantes do maravilhoso: o Novo Mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

HARTOG, François. **O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação**

- do outro, Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999.
- KARNAL, Leandro. "As crônicas ao sul do Equador". In: **Idéias**, Campinas 13 (2) 2006.
- KIRKPATRICK, Frederick. A. **Los conquistadores españoles**. Madrid: Ediciones Rialp S.A., 2010.
- LANCIANI, Giulia. "O maravilhoso como critério de diferenciação entre sistemas culturais". In: **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 11, n. 21, 1990, pp. 2-5.
- LE GOFF, Jacques. **O maravilhoso e o cotidiano no ocidente Medieval**. Lisboa: Edições 70, 1990.
- LOCKHART, James e SCHWARTZ, Stuart B. **A América Latina na época colonial**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- MARTINS, Maria Cristina Bohn. "Missionários, indígenas e a negociação da autoridade Maynas no diário do Pe. Samuel Fritz". In: *Revista Territórios e Fronteiras*, v. 2, n. 2, jul. / dez. 2009, pp. 124-144. Programa de Pós-Graduação, Mestrado em História do ICHS/UFMT. Disponível em: <http://cpd1.ufmt.br/ichs/territorios&fronteiras/revista20092/artigosedossies/2009-2-4.php>. Acesso em: 04/11/2013.
- PINTO, Renan Freitas (Org.) **O diário do Padre Samuel Fritz**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas/ Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2006.
- POMPA, Cristina. **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil Colonial**. São Paulo: Edusc/Anpocs, 2002.
- PORRAS, Maria Helena. **Gobernación y obispado de Mainas: siglos XVII y XVIII**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1987.
- PORRO, Antônio. **As crônicas do rio Amazonas: introdução e notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia**. Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. **O Povo das Águas: ensaios de etno-história amazônica**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- SAMPAIO, Patrícia Melo. "Aleivosos e rebeldes; lideranças indígenas no Rio Negro, século XVIII". In: **Simpósio Temático "Os Índios e o Atlântico", XXVI Simpósio Nacional de História da ANPUH**. São Paulo, 17 a 22 de julho de 2011. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/ihb/SNH2011/TextoPatriciaMS.pdf>. Acesso em: 02 de outubro de 2013.
- _____. **Rastros da memória: história e trajetórias das populações indígenas na Amazônia**. Manaus: EDUA, 2006.
- SANTOS, Teresa Cristina dos. **O doutrineiro, a doutrina e os doutrinados: a missão e a cristianização em Maynas na Crônica do Padre Figueroa S.J.** Dissertação de mestrado apresentada no Programa de Ciências da Religião da PUC-SP. São Paulo: PUC, 2001.
- TAYLOR, Anne Christine. "História Pós-colombina da Alta Amazônia". In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- TORRES-LONDOÑO, Fernando. "Escrevendo cartas: jesuítas, escrita e missão no século XVI". In: **Revista Brasileira de História**, 22(43), ND, 2002, pp. 11-32.
- _____. "Contato, guerra e negociação: redução e cristianização de Maynas e Jeberos pelos jesuítas na Amazônia no século XVII". In: **História Unisinos**, v. 4, 2007, pp. 192-202.
- _____. "Outra redução: a dinâmica interétnica da Limpia Concepción de Jeberos nas missões jesuítas do Marañón no século XVII". In: *Revista História Hoje*, São Paulo, v. 1, n. 2, 2013, pp. 41-57.
- _____. "De Gentis a defensores da missão: Os Jeberos e as missões de Maynas". In: **Revista de Pesquisa Histórica**, n. 27-1, 2009, pp. 51-62.
- ZARATE, Andrés. *Informe de las Misiones en el Marañón, Gran Pará o Río de las Amazonas por el padre Francisco de Figueroa, 1661*. In: *Informes de Jesuitas en el Amazonas (1660-1684)*. Iquitos: Monumenta Amazónica, 1986.

Recebido em 01/03/2017

Aprovado em 30/03/2017