

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
NÍVEL: DOUTORADO

Nivaldo Germano dos Santos

**FRONTEIRAS DA CONVERSÃO:
Histórias Indígenas Conectadas na América Equinocial do Século XVII**

São Luís

2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
NÍVEL: DOUTORADO

Nivaldo Germano dos Santos

**FRONTEIRAS DA CONVERSÃO:
Histórias Indígenas Conectadas na América Equinocial do Século XVII**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para obtenção do grau de Doutor em História.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Maria Izabel Barboza de Moraes Oliveira

São Luís

2023

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Santos, Nivaldo Germano dos.

Fronteiras da conversão : histórias indígenas
conectadas na América equinocial do século XVII / Nivaldo
Germano dos Santos. - 2023.

318 f.

Orientador(a): Maria Izabel Barboza de Moraes Oliveira.
Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em
História/cch, Universidade Federal do Maranhão, São Luís,
2023.

1. Agências Indígenas. 2. Discurso Colonial. 3.
Estado do Maranhão. I. Oliveira, Maria Izabel Barboza de
Moraes. II. Título.

Nivaldo Germano dos Santos

**FRONTEIRAS DA CONVERSÃO:
Histórias Indígenas Conectadas na América Equinocial do Século XVII**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para obtenção do grau de Doutor em História.

Tese defendida e aprovada em 17/08/2023.

Pela Comissão Examinadora, constituída pelos seguintes professores:

Profa. Dr.^a Maria Izabel Barboza de Moraes Oliveira (UFMA)
Orientadora

Prof. Dr. Alírio Carvalho Cardoso (UFMA)
Examinador (a)

Profa. Dr.^a Antônia da Silva Mota (UFMA)
Examinador (a)

Profa. Dr.^a Elisa Frühauf Garcia (UFF)
Examinador (a)

Profa. Dr.^a Helidacy Maria Muniz Corrêa (UEMA)
Examinador (a)

Prof. Dr. Rafael Ivan Chambouleyron (UFPA)
Examinador (a)

*À minha esposa, Livia, pelo seu amor e
companheirismo; e aos nossos filhos, Lis e
Miguel, por serem a minha força e a minha
esperança.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, por todas as coisas.

À minha família: a Livia Santiago Germano, pela compreensão, força e incentivo diários, para que eu pudesse entregar o melhor resultado possível. Aos nossos filhos, Lis Germano e Miguel Germano, pela alegria contagiante que ajudou a superar os dias mais sofridos de elaboração desta tese.

Aos meus pais, Goreth Santos e Ivaldo Germano, por todo apoio e incentivo. Agradeço especialmente à minha mãe, pelo grande zelo e cuidado que tem tido com nossos filhos, recebendo-os diariamente em sua casa para nos ajudar em nossa extenuante rotina diária de trabalho e estudo.

Aos meus sogros, David de Sousa e Katia Santiago, pelo apoio e torcida.

À Dr.^a Maria Izabel Barboza de Moraes Oliveira, pela orientação tranquila, pela confiança e pela segurança que me ofereceu ao longo destes quatro anos.

Aos colegas da turma de doutorado 2019, de conversas e de publicações, Dr.^a Dayse Marinho e Dr. Yuri Alhadeff, pela amizade que tem durado todos esses anos.

Ao PPGHIS-UFMA (Programa de Pós-Graduação em História e Conexões Atlânticas – Universidade Federal do Maranhão): à coordenação do Dr. Alirio Cardoso (anterior) e da Dr.^a Soraia Sales Dornelles (atual), pela confiança em autorizar que eu trabalhasse durante todo esse tempo como professor de ensino superior. Aos professores com quem tive a oportunidade de estudar e/ou compartilhar conhecimentos valiosos que muito ajudaram a estruturar esta tese: Dr.^a Maria Izabel B. de M. Oliveira, Dr. Victor Coelho, Dr. Alexandre Navarro (pelas disciplinas) e Dr. Alirio Cardoso (leitura crítica do projeto original). Ao corpo de funcionários técnico-administrativos, pelo suporte burocrático.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior), pela concessão de bolsa desde o início, que financiou a pesquisa (equipamentos, bibliografia e acessos) e auxiliou na sobrevivência do pesquisador.

À Faculdade Laboro, especialmente à diretora geral, Dr.^a Sueli Tonial Pistelli, pela oportunidade profissional, pois a sala de aula sempre me ajudou a oxigenar as ideias para as minhas pesquisas.

In memoriam, aos indígenas, missionários e governantes que viveram, trabalharam, prestaram serviços, escreveram, guerrearam e morreram no Maranhão colonial, sem os quais este trabalho não existiria.

À Banca de Qualificação: à Dr.^a Pollyanna Mendonça Muniz, à Dr.^a Elisa Frühauf Garcia e ao Dr. Rafael Chambouleyron, pelas valiosas críticas, sugestões de abordagem e indicações bibliográficas que ajudaram muito a burilar o trabalho.

À Banca de Defesa, pela arguição e aprovação deste trabalho.

O documento é monumento. Resulta do esforço das sociedades históricas para impor ao futuro – voluntária ou involuntariamente – determinada imagem de si próprias. (Jacques Le Goff)

RESUMO

Este trabalho trata dos diferentes papéis desempenhados pelos indígenas diante da atividade missionária e da “expansão portuguesa” na altura da linha do Equador durante o século XVII. Ao analisar a documentação do Arquivo Histórico Ultramarino (Projeto Resgate) e as crônicas coloniais referentes à região, foi possível compreender alguns aspectos da atividade missionária (jesuíta e franciscana) frente a algumas etnias (Uruati e Cacai no Rio Itapecuru; Aruã na Ilha de Joanes), de modo a repensar seus impactos sobre as populações nativas e a compreender as agências indígenas como principal aspecto dessa história das missões. Em termos teórico-metodológicos, optou-se, além dos estudos pós-coloniais, pelas histórias conectadas e explorou-se as contradições do discurso colonial, o que favoreceu compreender as possibilidades históricas às quais indígenas, missionários e governantes estavam sujeitos; e que deu a oportunidade de contrabalancear a amplamente registrada visão portuguesa do processo com as parcamente documentadas perspectivas e agências indígenas. Busca-se, assim, reavaliar a história da “expansão portuguesa”, levada a cabo parcialmente pela atividade missionária no Maranhão e Grão-Pará daquele tempo. Essas acepções elencadas comprometem a lógica expansionista triunfante inventada pelos portugueses e repetida pela historiografia e confere especial relevo aos indígenas naquele processo histórico, considerado em sua pluralidade.

Palavras-chave: Agências Indígenas; Discurso Colonial; Estado do Maranhão.

ABSTRACT

This work deals with the different roles played by the Indians in the face of missionary activity and the “Portuguese expansion” along the Equator during the 17th century. By analyzing the documentation of the Overseas Historical Archive (Resgate Project) and the colonial chronicles referring to the region, it was possible to understand some aspects of missionary activity (Jesuit and Franciscan) against some ethnic groups (Uruati and Cacai on the Itapecuru River; Aruã on Joanes Island), in order to rethink their impacts on native populations and understand indigenous agencies as the main aspect of this history of missions. In theoretical-methodological terms, in addition to post-colonial studies, connected histories were chosen and the contradictions of colonial discourse were explored, which favored understanding the historical possibilities to which Indians, missionaries and rulers were subject; and which provided an opportunity to balance the widely recorded Portuguese view of the process with the poorly documented indigenous perspectives and agencies. Thus, the aim is to reassess the history of the “Portuguese expansion”, carried out partially by missionary activity in Maranhão and Grão-Pará at that time. These listed meanings compromise the triumphant expansionist logic invented by the Portuguese and repeated by historiography and give special importance to the Indians in that historical process, considered in its plurality.

Keywords: Indigenous agencies; Colonial Discourse; State of Maranhão.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. EXPLORANDO AS “INTERAÇÕES ENTRE PARES”	19
1.1. Guerras indígenas e euroindígenas na América Equinocial	20
1.2. O interesse comercial indígena	23
1.3. Impactos da guerrilha indígena	30
1.4. Uma geopolítica indígena	37
1.5. Os indígenas frente à “expansão portuguesa”	45
2. CONDIÇÕES E DISCURSOS DOS MISSIONÁRIOS NO MARANHÃO	57
2.1. Bases materiais das ordens religiosas missionárias	62
2.1.1. Recursos financeiros	64
2.1.2. Recursos humanos	76
2.2. Sob os escritos missionários	81
2.2.1. Percepções exteriores	88
2.2.2. Motivos da não conversão	97
2.2.3. Aprendizados da evangelização	110
3. AS “AGÊNCIAS” INDÍGENAS NA ILHA DE JOANES	128
3.1. Indígenas Aruã	129
3.1.1. Do contato às relações conflituosas	132
3.1.2. Expansão indígena <i>versus</i> expansão portuguesa	142
3.1.3. Resistência à espada e à cruz	150
3.1.4. Conversão e autonomia	158
3.1.5. Transformações	167
4. AS “AGÊNCIAS” INDÍGENAS NO RIO ITAPECURU	176
4.1. Indígenas Uruati e Caicai	176
4.1.1. Rivalidades interétnicas	177
4.1.2. Um acordo de paz com os portugueses	182
4.1.3. Os indígenas e a Companhia de Comércio	185
4.1.4. O descimento dos Caicai e Guarati para o Rio Itapecuru	191
4.1.5. A guerra do Itapecuru	195
4.1.6. Aspectos de um etnocídio	203
5. CONECTANDO FRONTEIRAS	210
5.1. Missões em rede	213
5.1.1. A Missão da Aldeia de Joanes e suas conexões no século XVII	222
5.1.2. A Missão de São Gonçalo no Rio Itapecuru e suas conexões no século XVII	246
5.2. Indígenas e fronteiras conectados à força	266
6. AMÉRICA EQUINOCIAL: Ensaio sobre um complexo transimperial	280
CONSIDERAÇÕES FINAIS	295
REFERÊNCIAS	299

INTRODUÇÃO

Este trabalho é resultado de um percurso intelectual desafiador, marcado pelas condições históricas do presente, com a pandemia de Covid-19 e pelas limitações do próprio pesquisador, com a reorientação do plano de trabalho. Mas as mudanças fazem parte da vida e é preciso saber lidar com elas, aproveitando as oportunidades e superando os problemas. As pretensões iniciais do projeto de pesquisa certamente serão combustível para investigações futuras. Mas ao longo do referido percurso, uma questão foi se impondo como central diante da leitura dos documentos e das obras de referência: quais seriam os papéis desempenhados pelos grupos indígenas diante da atividade missionária portuguesa na altura da linha Equinocial?

Para dar conta do problema proposto, o que se opera nas páginas seguintes é um exercício de repensar a história do Maranhão colonial, na sua amplitude: geográfica, considerando o tamanho colossal daquele território; e cronológica, tendo em vista a cobertura de processos que se desenrolam durante todo o século XVII e alcançam o início do século XVIII. Contudo, não é uma impossível história total, mas um recorte específico: para tanto, foram selecionadas duas regiões de fronteira, próximas aos dois principais centros coloniais do antigo Estado do Maranhão, São Luís e Belém. Uma das “fronteiras da conversão” situa-se nas margens do rio Itapecuru, situado ao sul da ilha de São Luís, então capital colonial; a outra é a ilha de Joannes, a oeste de Belém. Aqueles locais são os espaços nos quais se desenrolaram as histórias narradas e analisadas neste trabalho, pelo significativo trânsito dos agentes entre essas e outras áreas fronteiriças e os referidos centros. Esse trânsito foi ensejado por vários movimentos considerados expansionistas por parte dos portugueses pelo território próximo à linha do Equinocial naquele tempo.

A expressão “fronteiras da conversão”, que serve de título para este trabalho, foi retirada (e adaptada ao plural) de uma das primeiras cartas escritas pelo padre Antonio Vieira como missionário no Maranhão em meados do século XVII. Na carta, datada de 1652, escrita em Lisboa e destinada ao Provincial da Companhia no Estado do Brasil, Vieira tratou do sustento da missão, de continuar o projeto na forma estabelecida pelo padre Luis Figueira e do envio de novos missionários. Referindo-se à foz do rio Amazonas, denominou-a como a “principal fronteira da conversão e onde há de se assistir e animar essa conquista espiritual” (AZEVEDO, 1925, p. 287). Além disso, o sentido de “conversão” está ressignificado aqui: não pode ser um termo pensado no sentido tradicional, numa via unilateral. Houve mudança, transformação, modificação... mas não apenas dos indígenas e sim também dos próprios

europeus que estavam transitando por aqueles espaços. Isto é, sem a necessária dose de adaptação, para indígenas e portugueses, essas áreas de fronteira não teriam existido. Enfim, trata-se de uma conversão (des) contínua ou de múltiplas conversões sequenciais ou simultâneas e em diferentes sentidos, inclusive contrários, como idas e voltas, etc.

Os agentes principais desse recorte histórico são os indígenas. Sua mobilidade pelo território em questão, por conta própria, forçada ou sob convencimento, de forma individual ou, sobretudo, coletiva, foi registrada por outros agentes, tais como missionários, militares e governantes. Os registros/documentos foram elaboradores sob e como relações de poder, visto que cada agente colonial tentava dar conta de seus sucessos ou justificar suas ações às instâncias superiores da administração ultramarina portuguesa. Isto é, embora sejam pessoas tradicionalmente vistas como “colonizadoras”, esses agentes coloniais não tinham uma vida muito diferente da vida dos agentes indígenas, também tradicionalmente vistos como “colonizados”. Essa dicotomia, na prática, ajuda muito pouco a entender os pensamentos, ações e papéis desempenhados por cada pessoa ou pelos seus grupos no processo histórico em questão. Indígenas, europeus ou brasílicos, todos estavam mergulhados numa dimensão material e espiritual mais ou menos comum, marcada pela dificuldade de acesso a recursos diversos, desde o mais básico, como a alimentação e a saúde, até o mais elevado, como a segurança e a paz.

Sob essa acepção, os documentos ora analisados não podem ser vistos como mero resultado do olhar do colonizador, visto que esta posição provavelmente não era “melhor” do que a de colonizado. Se pensarmos bem, as diferenças entre colonizador e colonizado reforçam o discurso colonial e o preconceito que orientou sua elaboração ao longo dos séculos. Com um pouco de cuidado, observa-se que ambos os tipos estavam submetidos a um sistema de poder que pesava de modos diferentes sobre a vida de diferentes pessoas, mas que, no final das contas, afetava a todos. Nesse sentido, basta lembrar que vários missionários desapareceram pelo meio do caminho, assim como muitos militares tombaram nas batalhas contra as nações indígenas, ou que um e outro ainda foram punidos pelo poder vigente ao desobedecerem por algum motivo. Eram agentes quando levavam a cabo a materialização daquela estrutura de poder e também sujeitos quando sofriam as violência próprias daquela situação. Não se trata de ver esses exemplos como heroicos, pois seria um tipo de romantismo ou uma renovação do próprio discurso colonial. Mas trata-se de entender, por meio deles, que a posição colonial não foi triunfante. Por outro lado, os indígenas que aparecem nesses relatos podem ser enxergados como sujeitos, porque sofreram muito a violência das tentativas de expansão daquele sistema de poder; mas havia diferentes indígenas e devem ser vistos,

sobretudo, como agentes plurais, porque agiam conscientemente diante das circunstâncias, com as ferramentas e estratégias de que dispunham, para enfrentar as vicissitudes postas por outros indígenas e pelos agentes coloniais. E a violência, física e simbólica, tornava-se a linguagem comum daquele processo histórico, mediando as relações entre todos os lados, mesmo que às vezes houvessem casos de negociação; ou até casos paradoxais, marcados pelas duas situações ao mesmo tempo.

De modo geral, duas questões precisam ser comentadas, ainda que brevemente: os indígenas e os missionários.

As populações nativas tem sido chamadas de diferentes nomes genéricos ao longo dos séculos pelos agentes históricos que registraram suas visões acerca dos referidos nativos. Um nome comum é “índio”, atribuído aos nativos e fruto da pequena grande confusão feita por Cristóvão Colombo, quando alcançou as Antilhas em 1492, pensando ter chegado às Índias. Durante a maior parte do processo de colonização, “índio” tornou-se praticamente sinônimo de bárbaro ou selvagem, uma categoria vazia que homogeneizava as diferentes populações ameríndias, pois também facilitava estratégias de dominação europeia, pois “unifica e reduz todas as diversidades locais a um único rótulo” (ESTENSSORO, 1999, p. 182). Ao mesmo tempo, apagava-se as diferenças e reforçava-se o preconceito europeu/colonial acerca desses povos. Mas esse termo é um entre outros resultantes das lutas de classificação históricas, conforme detalha Guillaume Boccara (2005). Para este autor, outros nomes genéricos também foram formulados, como a ideia de “nação” e também “etnia”, respectivamente, no final do período colonial e depois na fase independente dos territórios americanos, que tinham se transformado em países. Cada uma tentando substituir a outra ao reformular o significado histórico dessas populações, mas ambas igualmente genéricas, porque resultados das mesmas lutas de classificação. No final das contas, observa-se a ocorrência de uma “diversidade de conceitos” para tentar definir os sujeitos históricos e “índio” é uma “categoria rígida demais” (POLONI-SIMARD, 2005, p. 01), além de ser produto do racismo colonial. Atualmente, o debate político-ideológico gira em torno da utilização do termo “indígena” como o mais adequado. Mas o nosso tempo também não está isento dos interesses e dos conflitos de sempre, com a diferença que agora participam os próprios indígenas, mais ativamente, de forma consciente e muito interessada no processo. Pela primeira vez estão obtendo “voz” sobre si mesmos, seus ancestrais ou aqueles povos de outros tempos com os quais se identificam de alguma maneira. Sempre será e não há como deixar de ser uma questão política (STERN, 2006).

Os lugares que estes indígenas ocuparam na história também não estão definidos. É interessante observar como boa parte da visão historiográfica reflete o discurso colonial, mesmo que lute contra ele. Noções como “tapuia”, hoje sabemos, são resultados de construções coloniais que aproveitaram estruturas linguísticas indígenas tupis (MONTEIRO, 2001). O exemplo dos “tapuias” é claro: em Tupi, essa palavra significa “inimigo”, algo que os portugueses transpuseram para a categoria de “bárbaro”, para indicar aquelas populações que apresentavam maior resistência ou representavam ameaça aos núcleos portugueses. Mas ao observar a forma como os holandeses, por exemplo, referiam-se aos mesmos “tapuias”, a lógica é outra: como abordado ao longo do trabalho, os outros europeus mantinham relacionamentos diferenciados com os indígenas que os europeus chamavam de “tapuias” ou de “bárbaros”. Eram diferenças de estratégia e de tratamento que conformaram o desenvolvimento das relações entre os Aruã e os franceses (geralmente amistosas) e os mesmos indígenas e portugueses (geralmente conflituosas). Enquanto para os lusitanos era muito perigoso que aqueles indígenas usassem armas de fogo, para os holandeses era fundamental, pois o mundo bélico nativo era fundamental para o sucesso dos intentos destes europeus. Para holandeses os “tapuias” eram amigos e não inimigos ou bárbaros. No mais, ao longo do trabalho, vários conceitos relacionados aos indígenas são discutidos com maior detalhamento.

Acerca dos missionários, é vasta a produção historiográfica que reconheceu neles um processo civilizador acerca dos povos americanos, porque a maior parte dos estudiosos acreditou no discurso colonial e o reproduziu totalmente ou parcialmente em diferentes publicações ao longo do tempo. Ao questionar tal historiografia, acreditamos que exerceram um papel mais próximo da mediação e não da civilização. Geralmente, os missionários foram pensados em bloco, como agentes de uma instituição monolítica, como iguais entre si ou compartilhando as mesmas ideias e crenças religiosas. Mas jesuítas e franciscanos, os dois grupos contemplados neste trabalho, não só eram diferentes entre si, como chegaram a ser concorrentes. Embora não haja dúvidas de que havia determinado horizonte cultural comum aos missionários cristãos europeus da Época Moderna, porque é evidente que eles acreditavam no serviço que prestavam, é preciso compreender a individualidade deles: pensá-los em bloco é contraproducente e a Igreja estava muito longe de ser monolítica. Suas cartas e, sobretudo, suas crônicas não são mero fruto de um sentimento arrogante de superioridade, o qual, mesmo inegável, não representa tudo. Como pessoas de seu tempo, não podemos esquecer o profundo fervor religioso e o sentimento de missão que movia aqueles homens para áreas do planeta que eles consideram hostis. Faziam isso por um propósito que

consideravam válido e compreender o seu pensamento não significa romantizar a atividade missionária, mas reconhecer sua historicidade intrínseca. Diferentes entre si como eram, cada um daqueles escritores esteve sujeito a diferentes experiências ao longo do tempo: conheceram diferentes indígenas, viajaram para diversas áreas e sofreram vários perigos e muitos ficaram pelo caminho. Tudo isso contribuiu para que os que sobreviveram escrevessem da forma como escreveram ou mesmo estimulou-os a escrever antes que desaparecessem diante da complexidade daqueles contatos culturais ou antes que fossem eliminados pelo próprio sistema de poder com o qual colaboravam. Os missionários, conflitantes entre si, eram representantes de um dos “paradigmas da conquista”, a evangelização, mas além da competição de uns com os outros, ainda concorriam com os representantes de outros paradigmas, aqueles sujeitos que estavam interessados na riqueza ou na ascensão social: assim, é possível dizer que “não houve um significado único da conquista para os que a viveram (STERN, 2006, p. 33). E graças a isso, estes missionários cronistas construíram diferentes visões, por vezes abertamente contraditórias entre si, acerca dos mesmos nativos e da própria atividade missionária. Suas visões são frutos de suas experiências, ainda que geralmente contaminadas por certo horizonte cultural que traziam da Europa. De qualquer maneira, produziram significativo material do qual utilizamos uma parte neste trabalho. Os aspectos dos textos coloniais são discutidos oportunamente ao longo do trabalho, assim como seus autores identificados e contextualizados conforme a análise vai avançando sobre os diferentes materiais elencados.

O discurso colonial (BHABHA, 1998) sob análise crítica (FAIRCLOUGH, 1989, 1999), permitiu-nos reler e redescobrir os documentos. Tal discurso, considerado uma “formação discursiva” e, como tal, carente de “unidade discursiva” (FOUCAULT, 2010) que geralmente acredita-se existir, apresenta-se, assim, repleto de contradições. Por isso, exploramos ao máximo as contradições intrínsecas àqueles discursos (no plural) e construímos uma história no limite da possibilidade e não no pedestal da certeza. Os documentos em análise foram, sobretudo, cartas, crônicas e relatórios de governo, disponíveis em diferentes repositórios como o APEM (Arquivo Público do Estado do Maranhão) e o AHU (Arquivo Histórico Ultramarino – Projeto Resgate) e também publicados de várias maneiras e em diferentes tempos.

Além disso, recorreremos às *connected histories* (GRUZINSKI, 2001; SUBRAHMANYAM, 2017) para analisar o desenvolvimento histórico das “fronteiras da conversão” enfocadas. As duas áreas fronteiriças foram pensadas de forma separada por muito tempo pela historiografia, de modo que as diferenças, embora existentes, são muito mais

historiográficas do que histórico-geográficas. Assim, essas fronteiras são pensadas de forma conectada, pelos evidenciados intercâmbios sincrônicos, circulações de ideias, pessoas e mercadorias entre o Rio Itapecuru e a Ilha de Joanes. Além disso, destacamos a circulação comercial indígena, com auxílio europeu ou não e as trocas entre grupos indígenas, sobretudo no Cabo do Norte, pela grande movimentação dos Aruã naquela região durante o século XVII.

A perspectiva historiográfica deste trabalho alinha-se ao que tem sido chamado de Nova História Indígena (MONTEIRO, 1999; ALMEIDA, 2013), pois compreende-se que os indígenas foram os protagonistas do processo histórico descrito e analisado, tradicionalmente chamado de colonização portuguesa. Isto é, os indígenas não apenas reagiram à presença europeia, mas construíram suas próprias estratégias uns em relação aos outros e instrumentalizavam os interesses europeus a seu favor. Para reforçar as análises acerca das ações indígenas, recorreremos ainda ao conceito de *agency* (ANDERSON, 1999; MONTEIRO, 2001; BOCCARA, 2005) e ao de *peer-polity interaction* (RENFREW, 1986). No mais, todas as opções teórico-metodológicas citadas estão detalhadas ao longo do trabalho, conforme vão sendo utilizadas.

Dito isso, a tese estrutura-se da seguinte maneira.

O capítulo 1 – EXPLORANDO AS “INTERAÇÕES ENTRE PARES” – discute as mútuas instrumentalizações de interesses, entre portugueses e indígenas, em termos político-militares, sociais e econômicos, além de motivos religiosos. Analisamos como a “guerra híbrida” determinou o desenvolvimento histórico da região próxima à linha equinocial, como os indígenas se relacionavam comercialmente com os europeus, bem como os impactos disso no Maranhão e Grão-Pará. Um dos maiores impactos foi, sem dúvida, a formação de uma “geopolítica indígena” nessa região, o que nos permite alterar o ângulo de observação e compreender melhor a perspectiva dos indígenas, os quais se tornaram protagonistas daqueles processos de conquista territorial em andamento no século XVII.

O capítulo 2 – CONDIÇÕES E DISCURSOS DOS MISSIONÁRIOS NO MARANHÃO – analisa o financiamento da atividade missionária e a origem europeia da maior parte dos missionários. Assim, as condições da Igreja no mundo ultramarino forçaram uma recombinação, a partir das dificuldades encontradas de transplante ou implantação, porque foi inevitável considerar o elemento indígena no processo, reorientando a visão dos missionários. Os discursos jesuíticos são explorados em suas contradições, ao mesmo tempo em que se aproveita para discutir epistolografia e escrita das crônicas. Entre o ideal e as

práticas, um “aprendizado da evangelização”, contudo, não foi obtido da noite para o dia, mas adquirido lentamente e a duras penas.

O capítulo 3 – AS “AGÊNCIAS” INDÍGENAS NA ILHA DE JOANES – é um exercício de particularização da história coletiva da etnia Aruã (habitantes da ilha de Joanes e do Cabo do Norte no século XVII), a qual ofereceu prolongada resistência militar e religiosa aos portugueses do Pará. Descortinamos as visões acerca dessa etnia na historiografia e sua ocorrência na documentação. Além disso, identificamos as transformações pelas quais passou, desde o contato, passando pela conversão (efetuada pelos franciscanos antoninos), até a migração para Caiena de uma parte do grupo. Em todo o tempo, houve uma ligação muito forte, manifesta, sobretudo, no comércio (mas não restrita a isso) de indígenas escravizados, que os Aruã vendiam aos franceses instalados no Caribe.

O capítulo 4 – AS “AGÊNCIAS” INDÍGENAS NO RIO ITAPECURU – é um segundo exercício de particularização de histórias indígenas, nesse caso as etnias Uruati e Caicai (rivais coabitando as margens do Itapecuru no século XVII). Os Uruati eram naturais da região e os Caicai foram descidos para lá pelo paulista João Velho do Vale. Enquanto os primeiros viveram em conflito com os portugueses durante décadas, inclusive tendo negociado uma paz que foi derrubada pelos moradores daquele rio, os segundos inclinaram-se à conversão pela mão dos jesuítas, mas acabaram por iniciar uma violenta guerra, cujo objetivo era desterrar os portugueses das margens daquele rio. O relacionamento com as duas etnias permite uma releitura dos esforços econômico-militares de São Luís para avançar sobre o continente, o que não se conseguiu até varrer aquelas etnias do mapa. Uruati e Caicai entraram em processo de etnocídio, ao que tudo indica, mas não sem antes lutar pela sobrevivência e frear a “expansão portuguesa” rumo ao sul.

O capítulo 5 – CONECTANDO FRONTEIRAS – demonstra os vínculos construídos pela atividade missionária entre diferentes núcleos coloniais, projetos político-econômicos e indígenas. Nesse capítulo apresentamos um mapa que funciona como síntese das descrições e análises feitas ao longo do trabalho para o século XVII e que facilita a compreensão do leitor acerca das conexões propostas entre as duas fronteiras da conversão em questão. Assim, procurou-se pensar as missões em rede, das quais duas redes missionárias foram analisadas: a primeira é o sistema construído em torno da Aldeia de Joanes, administrada pelos franciscanos antoninos na Ilha de Joanes, pois eles foram os missionários que lideraram com os indígenas Aruã durante a maior parte do tempo; a segunda é o sistema construído, ou a tentativa de construir um, em torno da Aldeia de São Gonçalo, administrada pelos jesuítas no Rio Itapecuru. Em ambos os casos, observa-se a luta dos missionários por fazer prosperar a

missão em meio a tantas dificuldades, sendo a maior delas controlar os indígenas de cada fronteira. Ao fim, tais redes missionárias terminaram conectando-se uma à outra pelo governo geral: indígenas e fronteiras foram conectados à força várias vezes no final do século XVII, mas cujo efeito foi contrário para o poder colonial português, tanto na Ilha de Joanes quanto no Rio Itapecuru.

O capítulo 6 – AMÉRICA EQUINOCIAL: ENSAIO SOBRE UM COMPLEXO TRANSIMPERIAL – faz uma tentativa de contribuição historiográfica. Configurando-se muito mais como plano de trabalho do que um ensaio propriamente, busca-se inserir a utilização da expressão “América Equinocial” para designar as áreas de fronteira territorial próximas à linha do Equador durante o século XVII. Uma série de argumentos é levantada em prol dessa ideia: destaca-se a ampla utilização da linha equinocial como referência, coloca-se em questão a ideia da “Amazônia colonial”, evidencia-se a fragilidade do poder português sobre essa região e destaca-se o protagonismo indígena. O intuito desse ensaio não é a ruptura historiográfica, mas oferecer (se for possível) uma forma a mais de se pensar a história da interação dos povos americanos e europeus na época moderna.

No século XVII, constituíram-se diferentes fronteiras da conversão, das quais analisamos duas e que sofreram de formas variadas os efeitos da atividade missionária e da assim chamada “expansão portuguesa”, processo do qual os indígenas foram os protagonistas.

Por fim, perdoe o leitor se o estilo de escrita adotado, que resvala para o informal algumas vezes, o incomodar. Eu preferi manter assim pois, ao meu ver, faz o texto parecer vivo, como se fosse uma conversa e não uma exposição fria e distante que o estilo rigorosamente formal impõe. É uma escolha delicada, mas consciente, afinal, é um texto escrito por um pesquisador sujeito a impressões diversas diante dos documentos analisados e às vicissitudes do ato de escrever, permeado pelo viver.

1. EXPLORANDO AS “INTERAÇÕES ENTRE PARES”¹

Em 1682, Pascoal Pereira Jansen elaborou um “Discurso sobre o aumento da Capitania do Maranhão”, remetendo-o ao Conselho Ultramarino ainda em setembro daquele ano. Após apontar as condições geográficas de São Luís numa ilha e a comunicação com o rio Itapecuru, “distante doze léguas desta cidade” e “muito fértil com terras excelentes”, argumenta que ali anteriormente havia muitas lavouras de moradores que foram atacadas por uma “nação de tapuias de corso”, a qual não é nomeada ou, se o é, essa informação está numa parte manchada e ilegível do documento. Mesmo com casa forte, três peças de artilharia e soldados instalados na redondeza, além da presença de missionários jesuítas, nada disso era suficiente para “segurar este rio e suas terras”. Então, o investidor da Companhia de Comércio do Maranhão sugeria uma estratégia:

E o mais eficaz para esta segurança, é buscar-se outros tapuias também de corso, que se podem sem muita dificuldade alcançar, e trazerem-se para aquele sítio, para se poder combater com estes inimigos, com a segurança de nunca poderem unir-se uns com os outros, para nos fazerem dano, que como são diversos nas línguas se separam de maneira que vivem sempre entre si com cruéis guerras e nunca podem ter aliança, para juntos nos ofenderem.²

Na concepção de Pascoal Jansen, poderiam ser recrutados no Ceará os indígenas “Goanasses” (cuja grafia adotada aqui será Guanaz) “pela comunicação que com eles tiveram” os portugueses, considerando que seria fácil convencê-los “a que se baixem para este rio Itapecuru e juntamente outros que vivem mais perto chamados Tabajaras”. Tal ação consumiria cerca de “quatro mil cruzados”, quantia que ele próprio estava disposto a oferecer para o projeto, como prova do seu “zelo e desinteresse”. A ideia extrema, perigosa e custosa de deslocar diferentes populações indígenas beligerantes dos sertões longínquos da banda

¹ A expressão original inglesa no singular é *Peer Polity Interaction*, cunhada pelos arqueólogos Colin Renfrew e John Cherry como conceito teórico que explica as mudanças sociais e culturais de grupos humanos ao longo do tempo, conforme se intensificam as interações e trocas entre ambos. Ainda que o *Peer-Polity Interaction* não se enquadre nem seja utilizado plenamente na análise ora proposta, contudo serve como inspiração. Considerando que os indígenas eram ou se viam como “iguais” entre si, na falta de termo mais adequado: isso significa que, embora obviamente se diferenciavam coletivamente uns dos outros, concebiam certa similaridade com as demais etnias, motivos pelos quais se diferenciavam bastante dos europeus. Por outro lado, igualmente óbvia e muito mais forte e conhecida é a visão homogeneizadora europeia sobre os indígenas, os quais, sob essa ótica colonial, eram genericamente bárbaros, mas nem sempre selvagens, em contraposição aos civilizados cristãos. Em todo caso, os indígenas tiveram suas dinâmicas sociais, materiais e culturais alteradas com o incremento das atividades dos europeus no território próximo à linha do Equador durante o século XVII. (RENFREW, 1986; WHITEHEAD, 2001, p. 127-150).

² Aqui é preciso observar que o nome do autor desse documento é identificado como “Pascoal de Sá Jansen” no resumo de catalogação do mesmo, um claro erro de leitura. Quando se observa a assinatura no final do documento, fica evidente que não está escrito “Sá” como sobrenome do meio, mas sim uma abreviatura “Pr.^a”, isto é, Pereira. O “P” da abreviatura é igual ao “P” de Pascoal, mas devido à sobreposição das letras, pode ter gerado esse erro. Projeto Resgate, AHU, Maranhão, 009, Cx. 6, D. 671.

oriental do Estado do Maranhão era o último recurso, depois de o governo ter oferecido “dádivas e pazes debaixo de juramento”, as quais não foram aceitas por aqueles nativos por causa de sua “malícia”, causando muitos danos, alguns irreparáveis, aos lavradores. Pascoal Jansen falava dos prejuízos dos lavradores, o que ele não era, para atender os interesses dos comerciantes de grosso trato, sendo ele próprio um deles.

A ideia daquele negociante, visando ampliar as atividades econômicas dos moradores no rio Itapecuru, era explorar as rivalidades existentes entre as comunidades indígenas, diferenças marcadas no seu entendimento, entre outras coisas, pela língua. Ao explorar tais rivalidades, os portugueses iriam desgastar seus inimigos nativos e os próprios grupos aliados, os quais praticamente seriam aliciados para entrarem num jogo, no qual serviriam como bucha de canhão, sendo também eliminados durante o processo. Nesse caso, fica evidente a limitação do poder militar português naquele período frente àqueles indígenas e, ao mesmo tempo, é possível perceber uma interessante possibilidade de recombinação de uma dinâmica mercantilista europeia com estratégias e elementos indígenas, para expandir as incipientes atividades relacionadas à agroexportação. E tal recombinação só poderia ser pensada por um agente conhecedor de contratos e indígenas. Daquele *Discurso*, fica não dito, mas evidente, que os indígenas dominavam a terra e controlavam o território às margens do Itapecuru e impediam a “expansão” portuguesa por aquelas partes. Mesmo sendo uma ideia audaciosa deslocar comunidades indígenas inteiras com intentos beligerantes e embora tenha sido sintetizada dessa forma por Pascoal Jansen em seu *Discurso*, é possível localizar semelhantes estratégias em muitas outras ocasiões em que a elite colonial do Estado do Maranhão teve que enfrentar a resistência indígena aos seus projetos expansionistas. Ao explorar as rivalidades interétnicas, os portugueses conseguiriam abrir caminho para a realização de seus intentos.

1.1. Guerras indígenas e euroindígenas na América Equinocial

Ao que parece, explorar as diferenças entre as diversas etnias³ indígenas, principalmente entre aquelas que tinham na guerra uma das bases de sua organização político-

³ O conceito de etnia não é tomado aqui em sentido absoluto, como se a etnia significasse um grupo fechado em si mesmo e inalterado. Também o termo não pode, obviamente, ser confundido com a ideia de raça, pois não se trata de características fenotípicas (SANTOS et al, 2010). Há uma grande discussão na Antropologia acerca do termo “etnia” e dos fatores que podem interferir na formação, existência e transformação de etnias, como questões demográficas e ecológicas (VILLAR, 2004). E sempre corre-se o risco de reproduzir noções coloniais, pois esse conceito também é fruto das “lutas de classificação” históricas (BOCCARA, 2005). Na falta de termo mais adequado, mantivemos o uso deste, considerando-se a língua e o pertencimento dos indivíduos ao grupo, mas consciente de suas limitações, assim como também nos referimos aos mesmos grupos como “nações” indígenas, outro termo historicamente comprometido, pois fruto é direto do discurso colonial. Alternativamente,

militar-cultural, foi uma atitude comum entre os portugueses no período colonial. Elisa Frühauf Garcia afirma, para o Estado do Brasil, que “ao iniciar a ocupação do território, os europeus instrumentalizaram as rivalidades vigentes entre os índios em proveito próprio” (GARCIA, 2014, p. 322). E se essa afirmação é válida, contudo, há outros aspectos que precisam ser discutidos e matizados, à luz das especificidades da guerra indígena e euroindígena no Estado do Maranhão.

Diante disso, deve-se prestar atenção à perspectiva indígena nesse processo. Afinal, os indígenas estavam sendo ingenuamente animados à guerra pela inteligência europeia ou a história é mais complexa do que se pensa?

Maria do Socorro Cabral, por exemplo, ao analisar a “expansão” pastoril no sul da capitania do Maranhão na segunda metade do século XVIII, argumenta que “as rivalidades intertribais, favorecendo as ambições dos colonos, eram sempre por estes exploradas e incentivadas” (CABRAL, 2008, p. 94). Mesmo que a autora demonstre as particularidades do processo de colonização do sul do Maranhão, na maior parte das vezes desconectado da frente litorânea, um ponto em comum é suscitado, quando aqueles criadores de gado tinham que enfrentar os indígenas nativos da região de Pastos Bons. O caso que ela analisa é o convite feito pelas autoridades de Caxias para os indígenas Kapietrã ou Canela se juntarem aos portugueses numa ofensiva contra os Sakamekrã, seus inimigos. Após se deslocarem para a vila de Caxias, que então sofria um surto de bexigas (varíola), os guerreiros Kapietrã foram contaminados e a tropa portuguesa nunca foi formada. Na volta para suas aldeias, levaram a doença que praticamente destruiu a todos. Depois, segundo Cabral, os portugueses fizeram guerra, sozinhos, contra os Sakamekrã, vencendo-os e escravizando-os. Ambas as etnias habitavam o vale do Itapecuru e eram rivais, conforme o conhecimento dos colonos, os quais estavam expandindo seus pastos para a região naquele momento. A despeito da rivalidade, a semelhança dos etnônimos sugere certo parentesco biológico-linguístico entre tais etnias, ainda mais quando se considera seu compartilhamento do mesmo território nas proximidades de Caxias. E os portugueses, por sua vez, sabiam que seria impossível enfrentar ambas as comunidades indígenas ao mesmo tempo; por isso, é razoável a suspeita que a autora levanta de que a contaminação por varíola possa ter sido intencional sob o pretexto de fazer guerra a um inimigo comum. Como a própria autora afirma, explorar as “rivalidades intertribais” favorecia as ambições dos colonos. Apesar de, em sua análise, haver uma separação muito

também usamos o termo “comunidade”. Não se trata de uma falta de critério, mas de utilização de diferentes termos que demonstram a dificuldade de denominar os indígenas em grupo. Mas em todos estes usos procuramos reconhecer as diferenças internas.

clara entre os lados ou pouca influência europeia entre os indígenas e vice-versa, naquele caso, as duas etnias que dominavam a região foram eliminadas, abrindo caminho para a criação de gado dos portugueses.

Outro exemplo é o caso analisado por Rafael Chambouleyron, Monique Bonifácio e Vanice de Melo no Cabo do Norte, no final do século XVII. Os autores exploram os limites da guerra justa aos indígenas. Ao abordar a presença francesa na região, interessada na escravização dos indígenas, comentam que “os índios que chegavam aos franceses como escravos eram decorrentes das guerras intertribais” e, citando o capitão-mor do Pará, tais guerras perturbariam a “lealdade e paz dessa gentildade incitando-os a fazer guerras injustas uns aos outros por qualquer oposição para terem escravos que lhes vender”. Os autores avançam na análise ao propor que “nesta área em que franceses e portugueses mantinham contato com diversos grupos indígenas, é provável que os índios procurassem obter vantagens ora dos franceses ora dos portugueses e até manipulassem essas disputas territoriais em benefício próprio.” (CHAMBOULEYRON; BONIFÁCIO; MELO, 2010, p. 40-41). Neste caso, é possível perceber claramente duas visões opostas, mas complementares, sobre tais rivalidades indígenas: em primeiro lugar, na visão do capitão-mor Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho, os franceses estimulavam, entre outros, os indígenas Aruã a fazerem guerra contra outras etnias para vendê-los aos próprios franceses – como se os portugueses não fizessem o mesmo, apesar das ocasionais proibições régias. Em segundo lugar, os autores chamam a atenção para o fato de que aqueles indígenas é que poderiam estimular a rivalidade entre franceses e portugueses, ao comercializar indígenas aprisionados do território lusitano com seus inimigos europeus. De qualquer forma, é interessante observar que os franceses e os portugueses, nesse caso, obtinham um recurso econômico fundamental na região, escravos indígenas, explorando justamente as rivalidades entre as comunidades nativas.

A partir dos dois exemplos elencados acima, é preciso considerar que essa estratégia de explorar as rivalidades “intertribais” ou interétnicas não era feita sem dificuldades e também não era triunfante, mesmo que os portugueses alcançassem parcialmente seus objetivos. Na maior parte das vezes, essa estratégia era trabalhosa e penosa, exigia conhecimento prático (dos interesses das comunidades indígenas umas em relação às outras), o qual só poderia ser construído ao longo do tempo, observando os conflitos entre as partes e, muitas vezes, sob perdas europeias. Além disso, estimular essas rivalidades ao ponto da guerra também não era fácil, pois os indígenas não faziam guerra à toa, mas bem motivada, conforme suas próprias conveniências. E se eles eram, como se acreditava, estimulados pelos europeus a fazerem “guerras injustas” uns contra os outros apenas para fazer escravos e

vendê-los aos próprios europeus, algum interesse essas comunidades tinham nessa dinâmica. Afinal, a guerra não era um fim em si mesmo para os indígenas.

1.2. O interesse comercial indígena

O cronista jesuíta João Daniel (2004) comenta sobre os motivos da guerra para os indígenas do vale amazônico em sua obra, *Tesouro Descoberto*, escrita no final de sua vida no cárcere no século XVIII. Ainda que de forma inexata com relação aos locais ou às etnias envolvidas, sua observação genérica é pertinente mesmo assim, porque compreende o período histórico aqui analisado e nos dá uma noção da perspectiva indígena sobre a guerra. Diz o jesuíta que:

Os motivos das suas guerras são ordinariamente algum destes três, ou o apetite de se comerem uns aos outros; ou por *indução dos brancos para lhes venderem os que apanham*; ou por causa de se apanharem uns a outros suas mulheres. (DANIEL, 2004a, p. 317) [Grifo nosso]

É interessante observar que o cronista reconhece o quão antiga é a guerra entre os indígenas, assim como em todas as comunidades humanas e, ao mesmo tempo, compreende com clareza que os interesses europeus foram incorporados pelos indígenas entre os seus motivos para guerrear. Mesmo que muitas vezes o preconceito orientasse a visão do cronista, ele não hesita em considerar a perspectiva indígena, seja neste caso citado ou quando, por exemplo, ele praticamente elogia a capacidade bélica dos nativos com seus arcos e flechas envenenadas, “porque tanto uns quanto outros jogam as suas armas com muita perícia, e ligeireza, que apenas uma flecha sai do arco, quando já outra está nele”, de tal maneira que “enquanto um soldado carrega e dispara uma espingarda, pode um tapuia atirar dez, 12, e mais flechas [sic]” (DANIEL, 2004a, p. 318). Além de mencionar brevemente a tática de guerrilha indígena na forma de “acometer [...] à traição em repentinos assaltos” e de descrever tão detalhadamente vários artefatos militares indígenas, assevera que a despeito da suposta facilidade com que “bastam poucos europeus para vencer exércitos de tapuias [...], se tivessem quem os capitaneasse, e comandasse não seria suficiente toda a Europa para os desalojar das suas terras” (DANIEL, 2004a, p. 319). Em poucas linhas, o cronista consegue delinear um complexo quadro da guerra indígena no vale amazônico, seja por considerar sua fundamental participação na luta contra os holandeses, suas fortificações de madeira e seu conhecimento do território, seja pela sua destreza no manuseio do seu armamento. Em síntese, pode-se observar que João Daniel considera a inadequação da guerra de Flandres ao meio

ambiente amazônico, porque nas sombras das árvores os indígenas poderiam se esconder e lançar suas flechas para “desbaratar grandes exércitos [...] sem temor que a mosquetaria e artilharia possam abrir brecha naqueles grossos troncos” (DANIEL, 2004a, p. 319).

Ao mesmo tempo em que o cronista despreza as supostas selvagerias indígenas, valoriza sua grande capacidade de mobilização militar e sua adequação ao meio ambiente amazônico. Por outro lado, a pretensa superioridade europeia só é possível porque aproveita o alto nível de fragmentação política dos indígenas, porque se houvesse uma liderança que os unificasse contra os europeus, o poder desses não seria suficiente para vencer os nativos, segundo Daniel. Tal ideia lembra em muito Pero Magalhães Gândavo, para o qual graças à desunião dos indígenas, os portugueses podiam viver na América. Das contradições do discurso colonial a partir dos escritos de João Daniel fica também evidente a dificuldade que os europeus tinham de se adaptar ao meio ambiente regional, sobretudo em termos militares; e não é à toa que sem os diferentes indígenas, os europeus nada poderiam fazer, muito menos guerra.

Em outras páginas de sua obra, o cronista aponta que portugueses faziam comércio de drogas do sertão e outras “coisas preciosas” (âmbar, tartaruga fina, pedra de camaleão etc.) com indígenas a troco de bens manufaturados europeus, como “bolórios, facas e coisas de pouco custo”. Os brancos “contratistas [...] resgatam ou compram” dos “tapuias mansos das missões” um javali por uma faca flamenga ou uma pedra de camaleão⁴ (a qual não se pagaria com 100 mil réis) por um frasco de aguardente. Além desses relacionamentos relativamente mais consistentes, apesar de abusivos no seu entendimento, João Daniel menciona que:

Desta mesma sorte *contratam esses brancos com os índios do mato selvagens, quando, com eles podendo haver comunicação*, levam-lhes instrumentos de ferro, que são o de que mais carecem, e mais estimam, facas, machados, fources e cousas semelhantes; e por cada machado lhes pedem um ou mais feixes de cravo, ou de salsa, ou tantos cestos de cacau, e que lhe hão de ter tudo pronto para tal lua, *e ordinariamente cumprem a sua palavra*, exceto quando se persuadem que os enganam de propósito, porque então *nada deles se consegue, se não a seu modo*. (DANIEL, 2004b, p. 124).
[Grifos nossos]

Do excerto acima, constata-se que havia interação comercial dos portugueses com “índios selvagens”, isto é, comunidades indígenas não submetidas e não convertidas, embora potencialmente aliadas, ainda que comercialmente. Não deveríamos nos surpreender. Ao mesmo tempo em que não identifica tais portugueses, nem as etnias com as quais faziam

⁴ Aparentemente trata-se de um tipo de mineral, pois o autor cita esta entre pedras de bezoar e pedras d’água, as quais seriam encontradas pelos indígenas nos matos e nas praias (DANIEL, 2004b, p. 124).

comércio das drogas dos sertões, supõe-se que tal relacionamento não só era proibido ou, pelo menos, não estimulado, como era provavelmente perigoso, tanto para os portugueses quanto para os indígenas. A este respeito, o padre Antonio Vieira comentou que:

Assim mais manda V. M. no regimento dos capitães-mores que, sob pena de caso maior, nenhuma pessoa secular, de qualquer estado ou condição que seja, possa ir ao sertão buscar os gentios por nenhum modo, nem trazê-los ainda que seja por sua vontade [...] e reforçando esta ideia...] e sobre tudo proíbe expressamente, e sob tão graves penas, que nenhuma pessoa secular pudesse ir buscar índios. (AZEVEDO, 1925, p. 426, 427)

Vieira argumentava no sentido de restringir outras ações que pudessem concorrer com a atividade missionária no trato com os indígenas ainda não contatados ou não convertidos. Mas havia também a possibilidade de um trato desse tipo dar errado, pois a mútua desconfiança era natural. Por isso, ele lembrava que “era necessário ir capitão e soldados para segurança da jornada”. Contraditoriamente, crendo na selvageria indígena, João Daniel afirma que tais indígenas eram fiéis ao acordo e só mudavam sua atitude caso considerassem estar sendo enganados. Por outro lado, o autor menciona que era bem comum que os portugueses tentassem tirar vantagem desses tratos com os “índios mansos”; mas, supomos, com os bravos, procurassem o melhor acerto, porque um passo em falso poderia significar a morte. Nessas ocasiões, eram os sertanistas, cabos das expedições privadas, financiadas desde São Luís ou Belém, que iam ao território indígena ou muito próximo dele para obter tais recursos mediante a troca por produtos manufaturados. Então, todo o trato estava nas mãos dos indígenas e cumpri-lo era fundamental para os portugueses, seja pelo risco à integridade física em parte, seja pela possibilidade de não conseguir acessar os recursos que se queria, porque dos tais indígenas nada seria obtido se não fosse do seu modo.

Existem vários apontamentos na historiografia do interesse dos indígenas em bens materiais de origem europeia. Por exemplo, em uma síntese dessa discussão, Elisa Frühauf Garcia aborda as questões relacionadas às “trocas econômicas e ressignificações simbólicas” entre indígenas e portugueses no Estado do Brasil: a autora menciona que desde a concessão de manufaturados “úteis”, como machados, facas, anzóis e tesouras, que ajudavam os indígenas a explorar mais consistentemente os recursos que os portugueses ambicionavam, até a aquisição de outras mercadorias, como roupas, espelhos, pentes, pulseiras e, depois, aguardente, todos faziam grande sucesso entre os indígenas constituindo importante moeda de troca. Garcia demonstra que a bibliografia disponível classificou tais produtos como “bugigangas” e “quinquilharias”, como se os indígenas tivessem feito um mau negócio. Mas

ela argumenta que é preciso compreender que tais mercadorias tinham um valor diferente para os indígenas. Ao comentar sobre a transformação das relações comerciais, ela afirma que:

Embora nem todos os significados das mercadorias não empregadas diretamente nas atividades produtivas sejam identificáveis, elas paulatinamente tornaram-se símbolos de prestígio e distinção, tanto no interior dos grupos indígenas quanto nas suas relações com os demais. Conferiam prestígio porque significavam a proximidade de determinados grupos nativos dos europeus, ou seja, demonstravam a sua participação em redes de comércio estabelecidas, capazes de manter o próprio abastecimento das mercadorias (GARCIA, 2014, p. 326).

Com base nesse argumento, podemos vislumbrar uma intensificação das relações comerciais entre europeus e indígenas na América Equinocial que não se resumia às drogas do sertão. Além dessas especiarias, os indígenas também podiam oferecer recursos humanos, indígenas prisioneiros das suas guerras, como João Daniel já havia indicado. Contudo, é preciso observar que o comércio com indígenas não convertidos sofreu significativa variação ao longo do tempo, pois não encontra-se na documentação indicações de que era uma dinâmica permanente ou robusta. E quando ocorreu nessas condições, foi por pouco tempo.

No caso dos indígenas Aruã, habitantes da ilha de Marajó e do Cabo do Norte, seu interesse pelos produtos manufaturados de origem europeia estava ocupando os holandeses na fabricação de ferramentas. Lodewijk Hulsman, ao estudar as relações comerciais entre holandeses e indígenas no Amapá, afirma que os Aruã habitavam aquelas terras e indica a localização aproximada de algumas de suas aldeias em relação às feitorias construídas por aqueles europeus. Os Aruã tornaram-se, entre outras etnias da região, importantes parceiros comerciais e aliados militares dos holandeses e dos franceses entre o final do século XVI e o início do século XVII. Esse relacionamento está definido pelo autor como “amizade”. O autor afirma que “Os povos indígenas da costa oriental do Amapá tiveram acesso aos manufaturados europeus desde o final do século XVI e este fluxo teve um impacto sobre as culturas existentes” e que o “Amapá indígena no início do século XVII foi capaz de desenvolver um comércio intercontinental” com a República holandesa (HULSMAN, 2011, P. 196). Um comércio, aliás, não desprezível considerando os números que o autor apresenta.

Em outra publicação, Hulsman detalha que esse comércio não envolvia uso direto de dinheiro – apesar de que na República somas consideráveis eram aplicadas por grupos de investidores, esperando que os navios voltassem carregados de produtos que iriam render muito mais; por isso, está descrito como “escambo”, apesar da complexidade das trocas, que envolviam dezenas de pessoas, um comércio transatlântico e números consideráveis referente ao dinheiro investido e à quantidade de produtos trocados: aos holandeses interessava o

tabaco plantado na região e aos indígenas, os manufaturados de ferro para trabalhar nas plantações de mandioca, além de armas para a defesa. Do tabaco indígena, eram milhares de toneladas carregadas nos navios holandeses e de ferramentas holandesas, milhares de peças eram entregues aos indígenas. O autor considera que tratava-se de uma “economia indígena emergente” e que “As sociedades indígenas no delta amazônico atuaram como agentes independentes, cuja consequência foi a destruição destas sociedades pelo governo do Maranhão” (HULSMAN, 2016, P. 58). De fato, as investidas militares do governo do Maranhão contra os demais europeus e contra seus aliados indígenas que circulavam pelo delta do Amazonas foram intensas, apesar do lento avanço português pela América equinocial durante o século XVII.

Outro aspecto do comércio indígena pode ser encontrado na visão do cronista jesuíta José de Moraes, cuja obra *História da Companhia de Jesus*, escrita em Belém no calor das reformas pombalinas na década de 1750, mostra que, com o passar do tempo, os indígenas não convertidos foram abandonando o costume de comer carne humana de seus inimigos derrotados: em vez de serem devorados nos seus tradicionais rituais, eram reservados para serem vendidos como escravos aos portugueses. Ao discutir a validade das guerras entre os indígenas, José de Moraes lança duas hipóteses com base no conhecimento que tinha dos “tapuias daquele sertão”. A primeira hipótese estrutura-se sobre a possibilidade de:

[...] como dizem os que querem sustentar que nestes sertões do Pará não há guerras justas, que *uma nação, sabendo que há tropa de resgastes em um dos rios vizinhos, e necessitando de ferramentas, e mais resgates para seu uso*, não têm escravos seus inimigos que comutar; que faz? Busca umas noites de boa lua, parte para uma das aldeias daqueles distritos, e de menos ânimo, e quando dormem todos no seguro da boa fé dos vizinhos, dá de repente sobre os descuidados, e entre o sono e a confusão *amarram os que podem, e se retiram com a presa, que logo vão trocar pelo de que necessitam*. (MORAES, 1987, p. 254) [Grifos nossos]

O cronista conclui essa suposição com uma pergunta retórica – “quem poderá negar [...] o injusto destes cativeiros?”. Até aqui nada de concreto. Porém, certamente que tal hipótese por ele levantada encontrava embasamento em várias notícias das quais ele tinha conhecimento. Detendo-nos um pouco mais nesse ponto, é interessante observar que as notícias sobre a presença dos portugueses ou de suas tropas corriam rapidamente pelos sertões, a ponto de as nações mais interessadas tomarem providências. Justamente, levando em conta as suas conveniências, tais comunidades indígenas, se tivessem escravos, logo os trocariam por produtos portugueses do seu interesse e, se não os tivessem, procederiam à captura de pessoas de outras aldeias, em assaltos relâmpagos noturnos, pegando os alvos

desprevenidos. Mais interessante ainda é que tais alvos para um cativo seriam indígenas de “menos ânimo”, ou seja, que não se aplicavam às atividades guerreiras na mesma proporção daqueles que estavam indo atacá-los. E se os indígenas se animavam dessa forma, é porque estavam interessados nas “ferramentas e mais resgastes de seu uso”. Isto é, eles já sabiam que os portugueses levavam alguns produtos para trocá-los pelos prováveis prisioneiros. Sem dúvida que essa era uma prática dos portugueses, mas podemos observar que os indígenas aproveitariam isso, explorando ao máximo as oportunidades de obter os manufaturados europeus do seu interesse. E não é improvável, por outro lado, que os portugueses já tivessem conhecimento dessas atitudes interesseiras, explorando também tais vantagens e facilidades para obter mais escravos ilegalmente – visto que é evidente neste caso o desvio das cláusulas legais que orientavam as tropas de resgastes. Além disso, como menciona o cronista, os indígenas se interessariam, sobretudo, por “ferramentas e mais resgastes” (João Daniel explica que “resgates” era o nome dado pelos indígenas às relações de compra e venda, neste caso referindo-se aos bens que seriam negociados). Não há dúvidas de que essa é uma expressão vaga demais para nos dar uma noção de quais produtos especificamente se trocava por escravos, o que poderia incluir até mesmo armas de fogo, para realimentar os conflitos, mesmo que não fossem determinantes para isso (GARCIA, 2014, p. 333).

A segunda hipótese construída por José de Moraes considera que:

[...] estes miseráveis [os atacados da primeira suposição] ofendidos à falsa fé, se vão queixar da violência feita à pequenez da sua nação a um principal vizinho mais poderoso que o primeiro agressor, pedindo-lhe auxílio de suas forças para o desagravo, e este compadecido lhas concede, e uns e outros maneam tão bem os arcos contra aqueles primeiros ofensores, que os vencem, e mortos alguns, *reservam a maior parte dos rendidos para se servirem deles como seus escravos; ou para os porem à corda e os comerem* (MORAES, 1987, p. 254). [Grifo nosso]

Nesse ponto, o autor justifica a sua própria visão de que “há guerras muito justas, e de muito bom e seguro título todos os escravos feitos nelas”. Esses escravos, feitos em guerra justa, poderiam legitimamente serem comprados, “não havendo lei real que proíba, ou anule a comutação deste contrato” (MORAES, 1987, p. 254-255).

Aparentemente, essa prática dos indígenas não convertidos de escravizar seus inimigos confinantes para a venda aos europeus foi se tornando cada vez mais comum. Deixando as suposições de lado, o autor expõe alguns fatos. O exemplo que José de Moraes apresenta em seguida é a venda de escravos por algumas nações do rio Branco aos holandeses de Suriname, o que, aliás, já foi estudado por Nadia Farage (1991). Para que aqueles escravos indígenas não fossem vendidos aos “hereges” e com a perda da liberdade do corpo perdessem

também a da alma, o rei permitiu as tropas de resgates para ver aquelas almas “antes no grêmio da Igreja católica, que no dos inimigos dela” (MORAES, 1987, p. 255). Mas o incremento da venda de escravos indígenas não era do interesse só de outras potências europeias, pois os próprios portugueses se tornaram os principais clientes dos indígenas não convertidos. Na visão de Moraes, “por serem muito raros os que nestes tempos se acham à corda, pois estimam agora mais a conveniência de os vender por escravos ao gosto de os comer rendidos” (MORAES, 1987, p. 258). E, depois, o cronista reafirma que “sendo tão raros os que se acham à corda para os comerem nas mãos dos bárbaros, eram em grande número os que se achavam à corda nas mãos dos portugueses para os venderem” (MORAES, 1987, p. 261).

Seria provável que essa interpretação de José de Moraes estivesse equivocada? Afinal, muitas vezes os escritores coloniais carregavam nas tintas. Por que motivo ele teria feito tais comentários, se de fato tal “metamorfose” – termo interessantíssimo que ele próprio empregou algumas vezes em sua crônica – não estivesse acontecendo? O discurso colonial pela pena de José de Moraes é eminentemente apologético às ações missionárias jesuíticas, tanto mais porque ele estava escrevendo no calor das reformas pombalinas e estava assistindo ao esvaziamento do poder dos jesuítas pela monarquia. Diante disso, o fato de o jesuíta prestar atenção em uma dinâmica como essa, não é uma simples opinião mal formulada por ele. É preciso observar que tanto o costume de comer carne humana quanto a escravidão de indígenas eram coisas desagradáveis aos missionários e ele não teria motivo apologético nenhum nesse caso, a não ser no ponto em que denunciava os excessos e ambições dos moradores. Por isso, quando José de Moraes comenta essa transformação das práticas dos indígenas não convertidos, deixando de lado a antropofagia para vender seus prisioneiros como escravos, é sinal de que tal dinâmica foi impressionante o suficiente para o cronista apontar isso em seus escritos e juntar tais fatos para corroborar suas críticas aos colonos. Como sujeito experimentado no trato e comunicação indígena, conhecedor das etnias e locais e de sua cultura, a probabilidade dessa observação estar correta é maior do que a de ser um equívoco ou mesmo um exagero, mesmo que ele não tenha fornecido informações exatas, como os etnônimos ou os locais onde tais práticas estavam se transformando.

Por isso, é possível conceber que as guerras travadas exclusivamente entre indígenas não convertidos, mas que tinham contato com europeus, objetivavam obter prisioneiros para estabelecer comércio com os colonos. Assim, essas comunidades indígenas não convertidas tornaram-se traficantes de escravos e encontraram nessa dinâmica uma forma consistente de

adquirir os bens materiais de origem europeia que lhes interessavam. Nesse ponto, guerra e comércio se entrelaçam de forma muito consistente.

Pelo que se observa, geralmente os prisioneiros vendidos como escravos eram trocados por itens cobiçados pelos indígenas “aliados”, mas não submetidos. O comércio de escravos indígenas em troca de manufaturas europeias era um relacionamento relativamente pacífico, mas não amistoso. Isto é, os indígenas não confiavam nos europeus e vice-versa, mas ambos tinham interesses materiais e socioculturais que só poderiam ser resolvidos pelo outro. E dessas trocas comerciais até a evangelização havia uma enorme distância. Então, pode-se considerar que os indígenas beligerantes “aliados” faziam guerra contra outros grupos para aprisioná-los e vendê-los aos europeus, inclusive aos portugueses, em troca de produtos do seu interesse. Sendo assim, as guerras indígenas eram mais do que a simples instrumentalização das rivalidades indígenas pelos europeus. Mas foram transformadas durante o processo de colonização também conforme os interesses das comunidades indígenas. E esta percepção não é construída por outro meio senão pela análise crítica do discurso colonial, o qual, graças à sua condição contraditória, ao mesmo tempo em que enquadra os indígenas de forma preconceituosa, apresenta indiretamente a perspectiva indígena do processo de colonização, como vimos nos breves exemplos de João Daniel e José de Moraes.

Deste modo, mais do que consequências da presença europeia, as mudanças na guerra indígena causaram também impactos no meio colonial.

1.3. Impactos da guerrilha indígena

Ao considerar a visão historiográfica de décadas atrás, Beatriz Perrone-Moisés já havia apontado que “a guerra indígena [...] não é considerada ação política”. Mas a autora alertava que era preciso dar atenção ao modo como os indígenas alteraram a feição do projeto colonizador, pois muitos indígenas já conheciam a via de ação portuguesa e sabiam exatamente contra o que estavam lutando e, portanto, não eram populações inertes (PERRONE-MOISÉS, 1993, P. 63). Dessa forma, é preciso considerar a guerrilha indígena como ação política, pois mesmo não se enquadrando no modelo de política europeia, já era um importante mecanismo de definição de relacionamentos interétnicos antes da chegada dos europeus e continuou a ser depois, inclusive sendo modificada devido a interação com os novos *players*.

A presença europeia incrementou a guerra indígena no Novo Mundo e, como estamos vendo, tal incremento teve suas especificidades na América Equinocial, como desde o século XVIII João Daniel já tinha salientado. De forma mais ampla, muitos estudiosos têm concordado com as interpretações de Neil Whitehead e Brian Ferguson, de que a concorrência entre as potências europeias no processo de “expansão” territorial na América oferecia um significativo grau de autonomia aos grupos indígenas, podendo estes escolher seus aliados ou, em outros casos, tais conflitos obrigavam as comunidades indígenas a migrarem para regiões mais distantes. Estes autores consideram que os contatos intensificaram as guerras indígenas, que devem ser entendidas historicamente e não como intrínsecas aos indígenas e sem sofrerem influências (FERGUSON; WHITEHEAD, 2001). Por isso, a transformação da guerra indígena em decorrência do jogo colonial não pode ser perdida de vista.

Com base nisso e a partir do comentário de Rafael Chambouleyron, citado anteriormente e que se alinha, em nossa visão, ao raciocínio de Ferguson e Whitehead, algumas comunidades indígenas não convertidas tinham ou passaram a ter todo interesse nas disputas entre as potências europeias; e o recurso à guerra contra outras etnias servia mais do que para alimentar as rivalidades intraeuropeias; servia, sobretudo, para garantir os interesses dos próprios indígenas que estavam, ao mesmo tempo, sendo arrastados para o conflito intraeuropeu e/ou entrando nele por conta própria. Nesse ponto, a análise crítica do discurso colonial é importante para observarmos a guerra indígena e euroindígena (neste caso, híbrida) na América Equinocial por outro ângulo. É preciso compreender como algumas etnias beligerantes não convertidas arrastaram os europeus para as suas guerras ou como e por que os europeus se meteram em guerras interétnicas que aparentemente não eram da sua conta.

Embora a guerrilha indígena fosse constante, não era ingênua, nem exaustiva a ponto de eliminar completamente os rivais. Sobre a guerrilha indígena no Estado do Brasil, os estudos demonstram tanto as interações militares, quanto os aprendizados que os europeus obtiveram dela. Evaldo Cabral de Mello, ao tratar da “guerra de Flandres e da guerra do Brasil”, mostrou que a vitória portuguesa sobre os holandeses só foi possível graças ao apoio indígena e também mediante o uso das táticas militares dos assaltos e correrias pelos matos, os quais os indígenas tão bem conheciam. Entretanto, como o autor ressalta, essa incorporação das práticas guerreiras indígenas não ocorreu sem resistência do alto escalão militar lusopernambucano, visto que alguns diziam que não se meteriam nos matos como macacos, ainda numa clara incompreensão da inadequação da arte da guerra europeia ao meio ambiente tropical. Mas no momento em que o jogo parecia perdido, resolveram ceder e foi isso que fez o jogo virar a favor dos portugueses. Justamente, nesse momento, os holandeses

também perceberam as vantagens da guerrilha indígena, mas já um pouco tarde. O mesmo autor também comenta que graças ao recurso guerreiro indígena, usando-o como soldado ou aplicando suas táticas, os pernambucanos conseguiram expulsar os franceses do Maranhão (MELLO, 2007, p. 257-315).

Com outra preocupação, Pedro Puntoni analisa essas interações militares desiguais entre europeus e indígenas, já demonstrando contextos em que a “guerra brasílica” estava ganhando contornos específicos. Ao mesmo tempo em que o poder militar português passava por um processo de estruturação – muito decorrente dos enfrentamentos com os holandeses, o quilombo dos Palmares e indígenas dos sertões (este último um conjunto de conflitos fragmentários conhecidos como “guerras bárbaras”) – não só ocorria a adaptação da guerra europeia ao meio ambiente tropical, como procedia-se à incorporação de indígenas, paulistas e criminosos nos terços. O autor também comenta sobre a jornada do Maranhão, apontando o assombro de Diogo de Campos Moreno quanto à atitude de Jerônimo de Albuquerque no recrutamento de indígenas para aquela conquista, ao que este respondeu que sabia muito bem o que estava fazendo, pois não só sabia lidar com eles, como isso era fundamental para o sucesso que esperava. De fato, o grosso da tropa “portuguesa” na guerra contra os franceses era, na verdade, formada por indígenas. Apesar de observar o processo de “expansão” da fronteira do império português pelos sertões do Estado do Brasil, Puntoni demonstra uma profunda transformação da arte da guerra no Brasil, graças aos indígenas e aos paulistas; estes, ao adotarem a guerrilha indígena, desenvolveram outras estratégias, que os tornaram praticamente imbatíveis. Não sem motivo, foram recrutados pelo governo colonial para o enfrentamento contra Palmares e, ao mesmo tempo, contra os indígenas dos sertões (PUNTONI, 1999, p. 189-204).

Além do que já foi colocado, os motivos da guerra não poderiam ser exclusivamente europeus, mas também indígenas, mesmo quando estes se aliavam àqueles contra outras potências europeias. Portanto, mesmo que mencionem a conquista do Maranhão no contexto de outras movimentações militares no Estado do Brasil, tanto Evaldo Cabral de Mello quanto Pedro Puntoni demonstram que diferentes indígenas aliaram-se aos holandeses e aos portugueses (ou foram cooptados por ambos) na ferrenha disputa com holandeses por Pernambuco. Contudo, quando anteriormente iniciou-se a disputa pelo Maranhão entre portugueses e franceses, já era evidente o apoio militar indígena para uns e outros. Nesse sentido, basta lembrar que os Tabajara, citados por Pascoal Jansen (no início deste capítulo), eram descendentes ou aparentados distantes dos Tabajara que lutaram ao lado dos portugueses

contra os Tupinambá, por sua vez aliados dos franceses em Upaon-Açu (depois, Ilha de São Luís) em 1614 e 1615⁵.

Com base nesses dados, compreende-se que boa parte do processo de colonização portuguesa só foi possível, na garantia dos territórios, pelo apoio militar indígena (como soldados) e pela incorporação das táticas guerreiras nativas (assaltos e correrias). Por isso, é uma história que não pode mais considerar os europeus no centro do processo, nem como o lado mais forte, muito embora seus interesses tenham se sobressaído. Por outro lado, é uma história que não pode mais considerar os indígenas como mero coadjuvantes, como aliados, mas como protagonistas do processo de colonização. Aquele velho esquema dicotômico que opõe indígenas a europeus já tem sido repensado, porque embora diferentes e, às vezes, com interesses antagônicos, como é inegável, a interação, nesse caso, desigual, entre ambos os macro grupos foi mais profunda e complexa do que simples alianças militares e incorporações de práticas culturais-militares por apenas um dos lados, os europeus. Essa relação deve ser repensada para além dos interesses europeus, observando-se também os interesses dessas comunidades indígenas. Tais interações desiguais foram feitas e refeitas sob uma complexa movimentação pelo território e ao sabor da redefinição das alianças. Talvez, o alto nível de mobilidade territorial indígena nos ajude a entender esse vai-e-vem.

Havia também significativos casos em que os europeus se aliavam aos indígenas nas suas próprias guerras, fossem contra outras etnias e ou contra outros europeus. Por exemplo, ao analisar os primeiros relatos sobre a presença holandesa no norte da América Portuguesa, Alírio Cardoso recupera um interessante comentário de Charles Boxer sobre o papel relevante de Martim Soares Moreno, capitão do Ceará, como “língua” (tradutor), experiência adquirida no enfrentamento aos batavos:

A fama de Martim Soares Moreno residia mesmo no *respeito que conquistara das várias nações indígenas do Brasil e do Maranhão*, posição da qual se orgulhava. Moreno era tido como grande língua e conhecedor dos costumes indígenas das regiões da Paraíba, Jaguaribe, Ceará e o do próprio Maranhão. Dizia-se à época que o capitão Moreno era uma espécie de

⁵ Na *Jornada* de Diogo de Campos Moreno, identifica-se um principal Tabajara, chamado Mandiocápua, o qual reagiu valorosamente a um ataque violento de alguns indígenas da ilha do Maranhão a alguns jovens que andavam mariscando pelas praias de Guaxenduba. Receando corretamente que sua mulher e filho estivessem entre os capturados, Mandiocápua, sozinho, rendeu aos indígenas da canoa e resgatou os seus parentes aprisionados. Essa mesma história é referida por Berredo, sem diferença relevante. Se os Tabajara estavam entre os auxiliares portugueses, contudo, ignora-se o contingente de guerreiros dessa etnia naquela disposição, bem como a sua origem. Sobre o número total de indígenas, incluindo outras etnias, sob o comando de Diogo Campos Moreno, Andrea Daher menciona “uns quarenta índios” e sob o comando de Jerônimo de Albuquerque, ela aponta “duzentos ou trezentos outros”. Sobre a origem, não há como saber se eram de Pernambuco (recrutados por ocasião da formação da armada de conquista do Maranhão pelo governador-geral do Brasil, Gaspar de Sousa) ou da Serra de Ibiapaba, cooptados por Jerônimo de Albuquerque. (MORENO, 2011, p. 62; BERREDO, s.d., p. 81; DAHER, 2007, p. 45-73).

“guerreiro branco”, tomando partido nas guerras entre os grupos nativos de acordo com as suas afinidades, lutando – segundo dizem: “inteiramente nu com eles [os indígenas]” (CARDOSO, 2008, p. 05) [Grifos nossos]

Para além do evidente fato de que Moreno estava incorporando a cultura indígena, conforme o seu gosto e a sua necessidade, seja aprendendo os idiomas nativos ou “lutando nu com eles” em suas guerras, chama atenção a opção atribuída àquele capitão-mor de pelejar nas guerras indígenas “de acordo com as suas afinidades”. Ao mesmo tempo em que crescia o seu prestígio entre os próprios portugueses pelos seus feitos militares, sua estratégia de mão dupla garantia sua fama e respeito entre os indígenas. Muito provavelmente, uma combinação entre disposição em aprender, capacidade de se adaptar e leitura da condição fronteiriça de sua capitania permitiram a Moreno construir laços com muitos lados ao mesmo tempo. Ele provavelmente já tinha entendido desde cedo o peso dos indígenas não só para o sucesso dos conflitos, mas para a sua própria sobrevivência. Por isso, tomava partido em guerras que não lhes diziam respeito, pois ao ajudar determinadas etnias, ele conquistava para si o apoio delas quando ele precisasse.

Outro interessante caso, desta vez analisado mais detidamente, é um estudo feito por Fernando Roque Fernandes, acerca do protagonismo indígena nos conflitos militares envolvendo os holandeses no Estado do Maranhão. Segundo o autor, a correspondência do governo holandês, instalado em Pernambuco, oferece importantes informações sobre a iniciativa dos indígenas do Ceará, os quais teriam enviado uma comitiva com cerca de 40 chefes indígenas, que esperaram no Rio Grande enquanto apenas duas lideranças dirigiram-se a Recife para propor uma aliança aos holandeses. Em resumo, várias etnias indígenas do Ceará haviam declarado guerra aos portugueses daquela capitania e estavam pedindo auxílio militar dos batavos nesse conflito. Em troca, os indígenas concederiam a Fortaleza do Ceará aos holandeses, além do direito de explorar, entre outros recursos naturais, as salinas da região e eles, os indígenas, se tornariam súditos daqueles. Em troca de tais produtos naturais, os indígenas solicitavam acesso a alguns bens como “tesouras, facões, armas de fogo, machados, miçangas e tudo o mais que lhes pudessem prover de manufaturas europeias” (FERNANDES, 2019, p. 39). Mesmo que estivessem dispostos a aceitar a oferta indígena, segundo o autor, os holandeses não dispunham de contingente suficiente para atender, naquele momento, àquela solicitação; além disso, ficaram um tanto desconfiados de que poderia ser uma armadilha. Então, após tomarem certeza das informações e com o aumento da pressão indígena por uma resposta, os holandeses se mobilizaram naquele projeto com mais de 300

soldados europeus e cerca de 600 guerreiros indígenas, dos quais pelo menos metade estava sob a liderança de um indígena chamado Amaniú. Não deu outra. O tenente Bartolomeu de Brito e seus 32 soldados não puderam resistir mais do que algumas horas, sendo o Forte da Barra do Ceará tomado. Dali, o terreno seria preparado para, posteriormente, os holandeses invadirem São Luís. Segundo Fernandes:

O caso que hora [sic] verificamos, demonstra o quanto os índios do Estado do Maranhão poderiam desenvolver políticas indígenas articulando-se com as nações europeias para alcançar objetivos próprios. Esse tipo de iniciativa por parte de algumas lideranças e seus liderados que desejavam aliar-se aos holandeses não era algo que deveria ser tomado com surpresa (FERNANDES, 2019, p. 40).

Após a invasão a São Luís, as políticas indigenistas dos holandeses, que antes valorizavam tais guerreiros nativos e até proibiam expressamente sua escravização, sofreram uma guinada contra os próprios indígenas, muitos dos quais foram escravizados. No Ceará, o autor aponta que muitos indígenas tornaram-se escravos nas salinas que entregaram aos holandeses e, em São Luís, a sorte dos que não morreram em combate foi de semelhantes cativos. Tal situação fez com que os indígenas mudassem radicalmente também sua posição frente aos holandeses. E os portugueses, que antes os indígenas queriam expulsar, agora tornaram-se seus maiores aliados, porque tanto uns quanto outros estavam sofrendo o pesado jugo holandês, seja na forma de escravidão (indígenas), seja na forma de confisco de riquezas e recursos (portugueses). E se pensarmos bem, foi um grosseiro erro de cálculo dos holandeses considerar que os indígenas que lhes abriram as portas para estes novos territórios e recursos não poderiam se rebelar e expulsá-los da região. Nessa virada, Fernandes demonstra como as alianças entre indígenas e portugueses foram costuradas e como os holandeses instalados em São Luís e no Ceará se deram mal duas vezes e em seguida. Das táticas de guerrilha indígena à destruição das unidades produtoras, os indígenas do Maranhão estavam minando qualquer possibilidade de sustento e permanência holandesa na medida em que avançavam contra o inimigo; no Ceará, os indígenas se rebelaram, invadiram a Fortaleza e degolaram todos os batavos que encontraram. E quando os últimos holandeses saíram do Maranhão, levaram consigo aqueles indígenas que eram seus aliados, os quais foram jogados na praia do Ceará e os holandeses, ao chegarem ao Forte da Barra, foram recebidos com a morte pelos indígenas que já estavam lá. Os que foram largados na praia atacaram outros fortins, um no rio Camocim e outro em Jericoacoara e, ao chegarem à Fortaleza, se regozijaram ao saber do fim daqueles traidores.

Diante do exposto, pode-se observar que os holandeses tiveram seus interesses alinhados aos interesses indígenas no processo de “expansão” pelo litoral equatorial ou, dito de outro modo, os holandeses foram arrastados para um conflito indígena (com os portugueses) com a ambição de tirar os proveitos prometidos pelos indígenas. E, inversamente, os mesmos holandeses foram expulsos pelos indígenas que eles haviam traído no processo. Ao pensar que simplesmente poderiam usar os indígenas, esqueceram-se quem de fato eram os senhores da terra, os quais mostraram novamente seu poder recombinação-se com os portugueses.

Ainda acerca do protagonismo indígena naquele contexto, o autor aponta o seguinte:

Aos índios moradores daquele Estado, a necessidade de se desenvolver alianças com as nações europeias se relacionava ao fato de que as novas realidades dos espaços coloniais sempre requeriam alianças e inimizades com uma ou outra dessas nações. Mas ao que parece, a principal razão dessas alianças estava relacionada à necessidade desses índios em terem *acesso aos produtos europeus, principalmente no que dizia respeito ao material bélico e ferramentas de uso cotidiano* (FERNANDES, 2019, p. 60). [Grifo nosso].

O autor considera que o desejo inicial de expulsar os portugueses motivou os indígenas a proporem aliança aos holandeses, mas não sem a possibilidade de obter deles produtos manufaturados do seu interesse. Mesmo assim, o jogo indígena não pode ser reduzido a isso, pois, segundo o autor, os próprios nativos perceberam que não era o caso de ser súditos de portugueses ou de holandeses porque, no final das contas, não havia muita diferença. Dessa forma, a capacidade dos indígenas de instrumentalizar as rivalidades europeias deu a eles um protagonismo histórico que merece toda atenção. Ora, os holandeses queriam se apossar de mais territórios e recursos portugueses, ora os portugueses queriam se libertar do domínio batavo e os indígenas estavam atentos a tudo isso.

O último aspecto que Fernandes evidencia desse protagonismo indígena é o reconhecimento do papel das lideranças nativas pela monarquia portuguesa na luta contra seus inimigos, engatando no argumento de Almir Diniz Carvalho Jr. de que as recompensas (benefícios, privilégios e títulos) aos indígenas fizeram emergir historicamente a figura dos “índios principais”, como passaram a ser chamados os chefes das comunidades indígenas aliadas aos portugueses (CARVALHO JR., 2005).

De Olinda a São Luís, na primeira metade do século XVII, os desdobramentos dos conflitos militares são mais complexos do que uma simples rivalidade entre potências europeias, disputando o território e recrutando indígenas para um lado ou outro. Alírio Cardoso chamou esse processo de “guerra híbrida no atlântico equinocial”, ao analisar a

participação de indígenas como soldados, seus conhecimentos do terreno, suas táticas militares e suas armas junto a portugueses e espanhóis no que foi “a maior campanha militar ocorrida no norte da América portuguesa no período da União Ibérica” (CARDOSO, 2013). O papel central dos indígenas vai ficando evidente em todo o processo e, na medida em que os conflitos militares avançam para o oeste amazônico – e, sendo registrados, sobretudo, pelos próprios portugueses – também vai se confirmando o protagonismo indígena nesta área, instrumentalizando a seu favor as rivalidades europeias, como é o caso da preocupação lusitana com os franceses da Guiana e os holandeses de Suriname, como repetidas vezes aparece na documentação coeva.

1.4. Uma geopolítica indígena

Em 1656, uma Consulta do Conselho Ultramarino dava conta da guerra que o então governador-geral do Estado do Maranhão mandou fazer aos gentios da Ilha de Joanes⁶. O caso era problemático porque várias situações estavam literalmente entrelaçadas: as comunidades indígenas citadas eram os “aroanz e annajasses”, além dos “ningaybas”, os quais mantinham diferentes posicionamentos entre portugueses e holandeses. Em carta remetida ao rei D. João IV no final do ano 1655, André Vidal de Negreiros contou que enviara uma tropa de guerra contra as nações habitantes da Ilha de Joanes. Procedendo segundo as determinações régias naquele momento, a tropa de guerra havia sido formada levando em conta o pedido da Câmara de Belém para atacar os gentios daquela ilha, em retaliação aos ataques sofridos pelos núcleos coloniais da região, sem explicar o que supostamente motivava os indígenas, a não ser a sua barbaridade.

Aquela “guerra justa” de André Vidal de Negreiros fracassou, pois os soldados não puderam enfrentar a guerrilha indígena:

[...] em razão de os acharem sobreaviso, e metidos pelo sertão das mesmas ilhas. [...] e se não poder dar alcance a estes, nem aos que metidos nas grandes matas e tabacais que há nas partes em que vivem, em que *fazendo-se fortes saem muito a seu salvo, [...] a frechar a nossa gente, como o fizeram*, valendo-se da fugida quando lhes parece fiados em que não os poderão seguir muito tempo e o sertão dilatado [...] sendo já junto ao inverno em que não se pode fazer coisa de consideração⁷. [Grifo nosso]

O desconhecimento do meio ambiente da Ilha de Joanes foi um obstáculo para os portugueses, ao passo que os nativos sabiam muito bem como se mover por dentro da floresta

⁶ Projeto Resgate, AHU, Maranhão: 009, Cx. 4, D. 384.

⁷ Projeto Resgate, AHU, Maranhão: 009, Cx. 4, D. 384.

e entre os rios. A Ilha de Joanes representou não pequeno problema aos interesses portugueses. Conforme Joel Dias, os aspectos físicos e geográficos por si só embaraçavam completamente a navegação, pois a ilha fazia parte de um arquipélago, “uma inumerável quantidade de ilhas”, as quais estavam ‘divididas entre si por um intricado, e confuso labirinto de canais’” (DIAS, 2016, P. 47). Some-se a isso a presença dos indígenas. Sua resistência foi prolongada a ponto de chegar novamente o período chuvoso, que ocorre durante quase meio ano, entre dezembro e junho, ao qual se chama “inverno” na América Equinocial desde aqueles tempos até hoje. Em tais circunstâncias, o armamento europeu, sua única vantagem naquela situação, era inútil. Em novos procedimentos, autorizados pela monarquia e baseados no parecer do Conselho Ultramarino, objetivava-se desterrar aquelas comunidades indígenas da Ilha de Joanes e redondezas. Deveria-se:

[...] em entrando o verão, mandar *continuar a mesma guerra* (oferecendo a paz aos que quiserem aceitar), com ordem que se lhe desfaçam os mantimentos, para que obrigados de uma ou outra coisa *se sujeitem e retirem daquelas ilhas*, pelo muito que convém evitarem-se os danos que de ficarem nelas poderão seguir, particularmente aos moradores da Capitania do Pará⁸. [Grifo nosso]

E o motivo era porque “sendo muitos em quantidade, valentes e atrevidos, mui amigos dos holandeses e poderem unidos intentar alguma facção contra a Capitania do Pará e senhorearem-na e pelo conseguinte todas as mais daquele Estado”. Desde o Cabo do Norte haveria quatorze navios holandeses “a comerciar com os índios”. Para atalhar essa situação, seria conveniente, “por via das missões”, convencer os ditos indígenas a fazer comércio com os portugueses e não com os “estrangeiros”, objetivo reconhecidamente “difícil de conseguir, estando tão metidos com eles e não querendo aceitar por nenhum modo, por via dos missionários, a paz e comunicação que se lhe oferecera”.⁹

De tão forte amizade com os holandeses, os indígenas não poderiam, entretanto, obter apoio militar, tendo que lidar sozinhos com as investidas das tropas portuguesas. Das três etnias não convertidas e resistentes, a dos Nheengaíba (etnificação), indicada no documento, mantinha uma posição multifacetada no conflito, e o documento em análise sugere um parentesco entre eles e os Aruã. Pois os indígenas da Ilha de Joanes que não aceitavam a presença portuguesa, tampouco a atividade missionária, eram parentes dos indígenas residentes em quatro aldeias próximas dos núcleos coloniais, já interagindo pacificamente com os lusitanos, mesmo que não estivessem exatamente do lado deles naquela

⁸ Projeto Resgate, AHU, Maranhão: 009, Cx. 4, D. 384.

⁹ Projeto Resgate, AHU, Maranhão: 009, Cx. 4, D. 384.

disputa. Nesse caso, ao saberem da formação daquela tropa, os indígenas das proximidades avisaram seus parentes mais distantes da investida militar portuguesa, o que deu oportunidade a eles de se prepararem e resistirem consistentemente:

E que também sabendo ele André Vidal que o aviso que os ditos gentios tiveram de que se lhe ia fazer guerra, lhe fora dada por alguns índios dos das quatro aldeias de Nheengaíbas, que há no Pará, *seus parentes, e que costumaram sempre fazer-lhes semelhantes avisos*. Em grande dano do serviço de Vossa Majestade¹⁰. [Grifo nosso]

Diante de tais circunstâncias, o Conselho Ultramarino considerou diferentes respostas, conforme cada caso. A resolução seria transferir as quatro aldeias de Nheengaíba para o Maranhão, mas antes que a transferência fosse concretizada, ficou apurado que estes indígenas não tinham culpa neste último aviso, mas que pelejaram ao lado dos portugueses “contra seus parentes”, sendo, contudo, a transferência feita não como punição, mas apenas sobre duas aldeias, para a utilidade da Capitania do Maranhão, na falta de “índios forros” nas fazendas dos moradores. Sobre os holandeses, mandava cumprir o capítulo 20 do Regimento do governador, evitando o conflito, mas negando o comércio com os estrangeiros. Finalmente, o Conselho Ultramarino reafirmava a política de guerra aos Aruã e Anajás, para a qual mandava reforçar o aparato militar do Maranhão, trazendo recursos de Pernambuco e chamando os donatários à obrigação de povoar as capitanias, tudo em razão das fragilidades encontradas, “para que a guerra aos aroans e anajasses se possa fazer com reputação e bom sucesso”. Entretanto, com os Nheengaíba, deveria se segurar a paz.¹¹

Sem dúvida, havia também o interesse lusitano em alcançar a paz com os Aruã e Anajás, como manifestado no documento; mas, como é óbvio, essa paz seria nos termos impostos pelos portugueses, pela cessão indígena de territórios aos moradores e pela permissão da atividade missionária que os indígenas deveriam conceder, justamente os pontos contra os quais eles reagiam mais vigorosamente. Dito de outro modo, não era paz o que se propunha, mas uma dominação com aceitação dos indígenas. Ao impor tais condicionantes para uma paz, os portugueses estavam criando boas razões para manter uma prolongada guerra contra os Aruã e desgastá-los tanto quanto possível, já que uma vitória definitiva não era possível. E se pensarmos por esse lado, os portugueses também se desgastaram muito, porque os indígenas Aruã não aceitaram tais condições. Para os portugueses, manter uma guerra era muito conveniente, embora o custo fosse alto no curto e médio prazo e os

¹⁰ Projeto Resgate, AHU, Maranhão, 009, Cx. 4, D. 384.

¹¹ Projeto Resgate, AHU, Maranhão, 009, Cx. 4, D. 384.

benefícios a longo prazo não fossem compensatórios para os soldados e indígenas que estavam na linha de frente.

Os Nheengaíba ofereceram vigorosa resistência aos moradores do Pará por um período aproximado de vinte anos. Segundo o cronista João Daniel, a ambientação da guerrilha indígena à natureza local foi fator preponderante para suas sucessivas vitórias. Logo após descrever as estratégias e instrumentos de guerra indígena, como vimos, o jesuíta lembrou que “desta sorte amparados do arvoredos fizeram guerra por muitos anos aos portugueses de todo o Brasil”; e ele continua: “desta sorte acabaram com os holandeses no Maranhão”, fazendo referência à reação dos indígenas juntamente com os portugueses em São Luís entre 1643 e 1644; e encerra:

[...] desta sorte tiveram a barba tesa aos portugueses no mesmo estado do Amazonas, nas cruelíssimas e prolongadas guerras de 20 anos, em cujo espaço de tempo estiveram os europeus como encurralados no Pará, sem poderem subir para o Amazonas; porque os índios zombavam das tropas, e matando quantidade de portugueses, cada vez se faziam mais formidáveis, e só se concluíram as pazes com eles por prática, agência e diligência do grande padre Antônio Vieira e outros jesuítas (DANIEL, 2004a, p. 320).

Essa prolongada e perdida guerra aos Nheengaíbas encontra, a partir da narrativa de João Daniel, uma estreita vinculação com a guerra aos Aruã empreendida por André Vidal de Negreiros. Isto porque o jesuíta menciona que aquela nação Nheengaíba “habitava, como em terras, e pátria sua na grande ilha do Marajó [Joanes], e mais ilhas adjacentes para a parte do sul desde a baía de Parau até o estreito de Tajupuru” (DANIEL, 2004a, p. 368). Para Bettendorff, a paz com estes Nheengaíba ocorreu em 1658, após vinte anos de guerra (BETTENDORFF, 2010, p. 157), o que significa que os atritos começaram por volta de 1638, período de intensa movimentação militar na região, em pleno processo de conquista militar do território pelos portugueses frente aos franceses e holandeses. A combinação de tais informações parece confirmar que os Aruã, igualmente habitantes da ilha, eram realmente aparentados dos Nheengaíba. Embora, como é óbvio, não se confundissem entre si, tais etnias eram provavelmente confundidas pelos agentes portugueses, porque na época de André Vidal de Negreiros havia o claro conhecimento da existência de ambas, considerando-as aparentadas e na época de João Daniel, já muito distante daqueles acontecimentos, ele simplesmente não menciona os Aruã, porque devia considerá-los como parte dos Nheengaíba; ou porque a distância temporal o impedia de ter acesso a informações mais detalhadas. Por isso, o próprio cronista menciona que anteriormente esta nação Nheengaíba era “muito estendida e numerosa, ainda que já hoje apenas existem as suas relíquias nas missões de Guaricuru e Arucara, onde se aldearam” (DANIEL, 2004a, p. 368). Além da sua localização

geográfica e brava resistência, o autor é enfático ao comentar o trabalho que esses indígenas deram aos portugueses, com “debates, contendias e guerras”, nas quais morriam muitos indígenas e também muitos portugueses “que com muitas mortes pagavam ordinariamente as custas; porque indo à caça eram caçados, e descabeçados” (DANIEL, 2004a, p. 368). Divertindo melhor o leitor, o cronista conta que os indígenas zombavam das tropas, escondiam-se pelo labirinto de ilhas investindo violentamente contra os portugueses em canoas velozes; das matas lançavam “chuveiros de flechas e taquaras sobre os passageiros e navegantes, “não sendo poderosas nem as balas das escopetas, nem as promessas e conceitos que lhes propunham os portugueses” (DANIEL, 2004a, p. 368).

Essa “cruel guerra” durou 20 anos, reafirma o autor, que faz mais dois interessantes comentários: “A tantos inconvenientes, porém, em que nada podiam as forças e balas portuguesas, acudiram os missionários jesuítas com as armas do Evangelho, que são prudência, mansidão e paciência; e sobre todos o grande Vieira” (DANIEL, 2004a, p. 369). Metendo-se entre os Nheengaíba, Vieira foi bem recebido e lhes praticou “sua inata eloquência e natural retórica”, muito provavelmente fazendo uso da língua geral, principal instrumento de mediação cultural naquele momento. Ou então fez uso de um tradutor (português ou indígena, tanto faz), naquele tempo chamado de “língua”. Vieira reconhecia a importância do domínio da “língua, principalmente entre gente que mede por ela o respeito”, como disse certa vez (AZEVEDO, 1925, p. 288). Entretanto, mais à frente de seu relato, João Daniel aponta que tais indígenas eram “muito ciosos e tenazes da sua língua, de sorte que também sabendo a língua geral”, obrigavam a todos, inclusive as mulheres, a não falarem na língua geral, mas a usarem sempre de intérprete, até mesmo para se confessarem. O outro comentário feito pelo cronista tem a ver com o relativo sucesso de Vieira, o qual “se não os conquistou de todo, ao menos inclinou-se muito ao efeito desejado; porque já ficaram menos bravos, posto que não de todo rendidos” (DANIEL, 2004a, p. 369).

João Daniel, ao escrever da prisão, estava desobrigado de muitas apologias, porque mesmo que criticasse a “recompensa” dada a Antônio Vieira por tamanho feito, sendo expulso pelos moradores, não hesitava em apontar as limitações da ação missionária. O cronista foi agente do processo de colonização, mas sucumbiu ao mesmo. Enquanto promovia o poder colonial, foi vítima dele. Talvez por isso, podemos pensar, ele não escondia as limitações dos missionários, nem esvaziava a ousadia da perspectiva indígena, por mais “bárbara” que fosse ao seu entendimento. Por isso, considerou que Vieira só conseguiu dar um passo para a paz com os Nheengaíba, mas não conseguiu submetê-los totalmente. Os Nheengaíba aceitaram a paz, mas do seu modo, porque o aparentemente pacífico

relacionamento com os missionários não implicou em trabalhar exclusivamente ao lado dos portugueses, como vimos. É bem verdade que as portas do rio Amazonas foram finalmente abertas aos lusitanos, já que estes indígenas eram a chave. Entretanto, a sua capacidade de instrumentalizar a cultura europeia a seu favor era evidente, desde as adaptações linguísticas, passando pela manutenção de vários de seus costumes, até a comunicação que ainda mantinham com seus parentes Aruã, que não foram convertidos por Antonio Vieira.

Naquele momento, foi a ação missionária de Antônio Vieira entre aqueles indígenas que conseguiu arrefecer o conflito, pelo menos segundo parece, pois há pontos que precisam ser discutidos. Por exemplo, na versão de Bettendorff, Vieira apenas encerrou um processo iniciado antes perigosamente pelo padre João de Souto-Maior, que entregou na mão dos indígenas um crucifixo, em 1655, objeto que eles devolveram nas mãos de Antônio Vieira em 1658 (BETTENDORFF, 2010, p. 157).

Sobre aquela “prolongada guerra”, seguida de repentina paz, duas posições são vislumbradas: os Nheengaíba avisando seus parentes do ataque português; ou outros Nheengaíba lutando ao lado dos lusitanos contra seus parentes. Não parece razoável considerar apenas uma das possibilidades, como se fossem mutuamente excludentes. Temos que considerar as duas, por paradoxal que seja. E há um motivo para isso: alguns indígenas podem ter sim avisado seus parentes (se não, como teriam notícia da expedição de André Vidal?) e outros podem ter sido recrutados pela tropa.

Uma ação não invalida a outra, ainda mais quando se considera o seguinte: a monarquia pode ter feito vista grossa a esse “desserviço”, justificando suas ações com base no alegado apoio Nheengaíba na peleja. Dissidências intraétnicas em decorrência das guerras coloniais ou até mesmo antes delas já eram comuns nas populações nativas, como é o caso da Confederação dos Tamoios no Rio de Janeiro do século XVI (ALMEIDA, 2013; FERRETTI, 2022). Além disso, ainda que tais ações sejam contraditórias, avisar os parentes para se prevenirem e lutar contra eles mostra diferentes atitudes indígenas, uns e outros agindo dessa ou daquela forma conforme o melhor entendimento de cada pessoa ou grupo. Eram todos parentes, mas isso não significa que pensassem ou agissem de forma igual, nem que houvessem sentimentos e relações como as idealizadas no modelo ocidental de parentesco, ou ainda algo parecido com a noção de fidelidade europeia. Afinal, a etnia não é garantia de unidade de pensamento e de ação. E seria desnecessário lembrar que nas famílias europeias eram comuns traições e conspirações entre parentes. Além disso, é preciso lembrar que tais diferenciações indígenas (inclusive caracterizações étnicas) eram também frutos de

construções coloniais; e isso fica evidente na correspondência, quando se observa as manobras do governo colonial acerca do caso em questão.

A etnia indígena não pode ser vista como uma camisa de força que impede diferentes atitudes em menor escala dentro do grupo. Cada um tinha sua percepção do caso e dos impactos que uma ação ou outra poderiam causar. Mesmo assim, como se viu, após aliarem-se, sua amizade não estava segura, a ponto de a monarquia, em retribuição de seu apoio contra os Aruã, decidir não mudá-los de lugar, por entender que tal deslocamento seria contraproducente em vários sentidos. Isto é, ao entender que o deslocamento dessa comunidade indígena Nheengaíba, já aldeada no Pará, ao Maranhão seria difícil de fazer e potencialmente desgastante para a incipiente amizade que já mostrava frutos, a decisão régia buscava garantir que um progresso obtido a duras penas não fosse perdido por um cálculo mal feito no calor dos conflitos e dos boatos. Em outros momentos, a monarquia portuguesa atuou de forma semelhante, orientando o governo colonial a buscar meios mais sofisticados para atrair os indígenas. Nesse sentido, Elisa Garcia aponta como a monarquia agiu estrategicamente no extremo sul, já no século XVIII, quando “os lusitanos desenvolveram uma política de atração da população missioneira, baseada na oferta de uma série de benefícios, tanto materiais quanto simbólicos”, durante e após a chamada “guerra guaranítica” (GARCIA, 2007, p. 02). O mesmo parece ter ocorrido um século antes no Pará.

Mesmo que pareça um beneplácito e uma estratégia régia, é possível compreender também que aquela etnia mostrou o seu poder e conseguiu, do seu modo, impor as suas condições aos portugueses, seja mantendo suas dinâmicas culturais e linguísticas, seja garantindo seu território. Por isso, o avanço dos portugueses não pode mais ser visto como fruto da sua extraordinária capacidade militar de dominar os indígenas, mas isso só aconteceu porque estes permitiram, mediante suas alianças ou rixas com seus parentes. Neste caso específico das tensões internas, é bastante provável que os indígenas que lutaram ao lado dos portugueses estavam aproveitando a expedição lusitana para acertar contas com antigos inimigos, cujos motivos, infelizmente, são desconhecidos. Se não, porque pelejar contra os próprios parentes para o regozijo europeu? Certamente que não foi um apoio gratuito e desinteressado. A ideia da suposta fidelidade desses guerreiros aos portugueses não faz sentido a não ser internamente ao próprio discurso colonial, sendo mais plausível pensar nas fraturas intraétnicas, vislumbradas nas fraturas detectadas nesse discurso.

Esses casos demonstram preliminarmente uma dinâmica da “geopolítica indígena”, nos termos do historiador Juan David Montoya Guzmán. Ao tratar da fronteira da guerra no Novo Reino de Granada entre os séculos XVI e XVII, portanto, uma região também situada

sob a linha do Equador, Guzmán argumenta que havia variadas formas de obter o apoio indígena contra os indígenas resistentes. Os indígenas aliados (geralmente “guerreiros invisíveis”) poderiam ser recrutados nas *encomendas*, nas missões, nos lugares já pacificados e nas regiões onde haviam sido recentemente derrotados, neste caso sendo obrigados a ingressar nas fileiras militares hispânicas porque seus familiares eram feitos reféns pelos espanhóis. Todo esse recrutamento era feito para enfrentar tantas outras comunidades indígenas almejadas. Eis um dos casos analisados pelo autor: a rebelião dos chocoes contra os missionários franciscanos, os quais foram assassinados em 1684 na província de Chocó. As milícias dos espanhóis, provenientes de Antioquia e de Anserma, contavam com apoio de outras etnias recrutadas nas condições citadas acima. No encalço dos rebeldes que haviam se refugiado no rio Murri, a perseguição durou meses e, apesar dos métodos violentos do alferes Caicedo de Salazar, ele ganhou o apoio de uma parte dos próprios chocoes contra seus parentes fugitivos:

Mas nesses casos, a intervenção hispânica só foi um elemento a mais em um quadro de rancores e inimizades às vezes muito antigos, embora na maioria das ocasiões as consequências da invasão colonial agudizaram consideravelmente as tensões. Em outros casos, a integração de contingentes de índios “amigos” nas tropas criou rupturas na geopolítica indígena, que modificaram, de forma por vezes definitiva, as redes de alianças e solidariedade que prevaleciam até então (GUZMÁN, 2018, p. 183).

A partir disso, o autor comenta que em momentos anteriores outros arranjos foram feitos entre espanhóis, chocoes e outras etnias na divisão desigual de “peças” capturadas em outras guerras. Segundo o autor, as ações dos tais indígenas “amigos” nas comunidades nativas vizinhas ampliavam as tensões intraindígenas e os europeus, por sua vez, não só não respeitavam tais alianças, quebrando-as, como procuravam submeter as parcialidades indígenas à sua vontade, as quais antes faziam parte de uma entidade política mais abrangente. O autor avança ao considerar que, mesmo quando tinham que enfrentar várias partes de um conjunto mais amplo, as autoridades coloniais tiveram que “inventar uma modalidade de separação” entre seus novos “amigos” e os ainda resistentes, “por muito que reconhecessem como parte de uma mesma nação e que conhecessem seus vínculos linguísticos, culturais e políticos. Ao separá-los, os espanhóis criaram novas entidades étnicas...” (GUZMÁN, 2018, p. 184). Tais argumentos se enquadram em parte no que temos visto até aqui. Na perspectiva europeia, à qual o autor dá mais ênfase, é muito claro o interesse de aproveitar as diferenças internas indígenas, explorando o conflito entre comunidades aparentadas com o potencial de forjar novas identidades, como é o caso das

alianças/conflitos entre os Aruã e os Nheengaíba, ambos habitantes da Ilha de Joanes. Estes foram os que mais resistiram num primeiro momento e aqueles posteriormente.

Voltaremos a estas identidades indígenas mais à frente para tratar dos processos de etnogênese e de etnificação mais apropriadamente. Por enquanto, desde a perspectiva indígena, a garantia dos seus territórios frente aos interesses portugueses foi uma constante nesse intrincado jogo de mútuas instrumentalizações.

1.5. Os indígenas frente à “expansão portuguesa”

A força dessa geopolítica indígena influenciou decisivamente em várias ações das potências coloniais e desencadeou efeitos importantes no processo de “expansão” territorial europeia na América Equinocial. E isso é fundamental para compreender que tal “expansão” não ocorreu muito ao gosto dos colonos, nem conforme sua exclusiva vontade, mas foi afetada diretamente pelas ações de algumas comunidades indígenas. Em vez de enxergarmos a “expansão portuguesa” como um processo uniforme, homogêneo e orientado pelos desígnios régios e da elite colonial, temos que passar a pensá-lo como um processo tortuoso, difícilimo de emplacar e, sobretudo, marcado pelo poderio indígena.

Os indígenas, mais do que alvos desse processo ou como obstáculos a serem superados, na verdade, fizeram guerras para ele não acontecer, impedindo-o, desviando-o, atrasando-o e fazendo-o também recuar. E os próprios portugueses, só puderam fazer guerra contra indígenas considerados hostis devido à participação de indígenas aliados nos movimentos lusitanos pelo território próximo à linha equinocial, o que não significa que os “aliados” fossem inimigos dos “hostis” (MELO, 2011). Por exemplo, tratando do Pará na primeira metade do século XVIII, Wania Alexandrino Viana considera que “a defesa e o avanço da fronteira colonial dependia da mobilização de soldados e índios”. Fica evidente a condição fluida e a posição multifacetada das comunidades indígenas durante o processo de colonização. Esta autora continua: “O enfrentamento contra grupos indígenas hostis só era possível com outros indígenas, que conheciam a guerra da floresta” (VIANA, 2019, p. 225,226). Se algumas comunidades, ainda que não convertidas, eram aliadas e engrossavam as tropas portuguesas, permitindo-lhes avançar, outras tantas etnias não eram facilmente vencidas, mesmo que os lusitanos contassem com aliados estratégicos.

Como visto, a tropa organizada por André Vidal de Negreiros não obteve sucesso contra os Aruã na década de 1650; além disso, as tentativas anteriores contra os Nheengaíba foram igualmente malsucedidas nas décadas de 1630 e 1640. Nos dois casos, o poder militar

português não foi suficiente, mesmo que contasse com indígenas guerreiros ao seu lado. Algo semelhante ocorreria posteriormente no Rio Itapecuru, conforme se preocupava Pascoal Pereira Jansen na década de 1680. Entretanto, como aquele negociante havia argumentado, nem mesmo os missionários e as propostas de paz foram suficientes para reduzir os indígenas daquele importante rio maranhense. Quando observamos os choques com os Aruã e Nheengaíba, o efeito positivo da ação dos missionários foi igualmente pífio em termos de dominação. Garantir a paz era um pequeno passo, mas muito significativo, sem dúvida, porque já era um avanço para os intentos coloniais, porém ainda muito curto para colher generosos frutos como se pretendia. Em outras palavras, conseguir a paz com as comunidades indígenas não era garantia de que seriam convertidos ao catolicismo. Isso pode ter ocorrido algumas vezes, mas não era regra geral.

Ao comentar sobre a percepção dos europeus diante das comunidades indígenas, isto é, sobre como os “colonizadores” leram os nativos, Denise Maldí apresentou todo um panorama do processo de construção das representações portuguesas sobre os indígenas, seus territórios e sua condição fronteiriça. A autora aponta que poucas vezes o termo “tribo” foi empregado para se referir aos nativos, quando na verdade a referência predominante era “nação”, mas com a devida ressalva feita no próprio período de que não se podia entender por “nação” na América o mesmo que se entendia na Europa. Nesse sentido, a autora argumentou que:

A recusa à catequese seria o fator primordial para qualificar a natureza das “nações”, reconhecido o fato da existência das associações políticas entre povos não cristãos. Essa mentalidade explica a admissão da chamada “guerra justa” na colonização lusitana (MALDI, 1997, p. 201).

Essa recusa à ação dos missionários, como vimos aqui, era uma característica fundamental dessas comunidades indígenas. Nesse ponto, é preciso observar uma tênue diferença entre recusa à conversão e recusa à evangelização/catequese. Conforme Beatriz Perrone-Moisés, os europeus reconheciam que ninguém era obrigado a crer no cristianismo, inclusive cita a lei de 1655 do Estado do Maranhão, que reconhecia que os indígenas não poderiam ser “constrangidos com armas” a aceitar o evangelho; assim, “a mera recusa da fé”, diz a autora, “não parece ter sido reconhecida legalmente como motivo para a guerra justa”. Mas os povos “infieis” eram “obrigados a permitir sua pregação” (PERRONE-MOISÉS, 1993, P. 59). Ainda conforme a autora, foi polêmico o debate naquele tempo sobre a aplicação de guerra justa a povos que não tinham conhecimento prévio do cristianismo e que, por isso, não poderiam ser considerados infieis. Como se sabe, os indígenas acabaram por

serem “classificados” como “pagãos”, de modo geral. Eram indígenas não convertidos. E nesse ponto, outro detalhe precisa ser levado em conta: simplesmente não ser convertido também não era motivo para guerra justa, pois os portugueses mantinham alianças militares e comerciais com etnias não convertidas, às quais era garantida a liberdade. Dessa forma, os motivos reconhecidos para a guerra justa e que eram efetivamente instrumentalizados para este fim eram: criar obstáculos ou impedir a catequese, recusar os missionários ou até matá-los, além de outros tipos de hostilidades aos moradores/”colonizadores”. E o resultado desse tipo de guerra era a morte aos guerreiros, para evitar rebeliões e a escravidão ao restante da população derrotada, para convertê-los (PERRONE-MOISÉS, 1993, p. 58).

Porém, se essa especificidade da condição gentílica (recusar a atividade missionária ou praticar hostilidades) abria caminho para a guerra justa, sobretudo contra as etnias beligerantes, a própria guerra não funcionou como esperado em boa parte dos casos. Se não os derrotou, contudo, serviu para desgastar essas comunidades nativas, preparando o terreno para uma nova oferta de paz e evangelização, comércio e todo tipo de uso e abuso.

Como vimos, antes do aprofundamento das relações entre indígenas não convertidos e portugueses, ao mesmo tempo em que o governo colonial instrumentalizava as guerras indígenas a seu favor, os indígenas também instrumentalizavam o poder militar colonial a favor dos seus interesses. Em todo caso, era um processo longo e nem sempre o resultado era favorável aos europeus e, mais especificamente, aos lusitanos. Isso nos faz questionar o caráter triunfante das tropas de guerra justa que os portugueses fizeram contra várias etnias ao longo do tempo. A historiografia repete acriticamente que os portugueses eram geralmente vitoriosos, dando aos indígenas uma participação secundária, quando, na verdade, era central.

A ideia da guerra justa ainda opera uma separação muito clara entre europeus cristãos e indígenas não convertidos e hostis. Como Denise Maldi apontou, o próprio mecanismo de justificação da guerra seria o fato das comunidades indígenas “bárbaras” recusarem a evangelização, matando missionários, por exemplo. No Rio Itapecuru, na Ilha de Joanes, no distante Novo Reino de Granada e em muitos outros locais, podemos encontrar exemplos da recusa indígena à evangelização e das ofensivas europeias contra aqueles “rebeldes”, ainda que malsucedidas.

Por isso, é preciso matizar os relacionamentos entre portugueses e “nações bárbaras”, pois não eram exclusivamente conflituosos. Como vimos, o comércio de escravos indígenas entre indígenas e europeus, especialmente portugueses, demonstra que os relacionamentos eram mais complexos do que podemos imaginar. Assim, o critério da não aceitação da atividade missionária não era o único a definir uma exclusiva e violenta oposição entre as

partes. Da perspectiva dos indígenas, mesmo que recusassem a pregação dos europeus, estes tinham outras coisas mais interessantes a oferecer. E da parte dos portugueses, constantemente faziam vista grossa ao paganismo indígena, porque colocavam os seus interesses econômicos (obtenção de drogas do sertão e de mão de obra escrava indígena) acima do interesse em converter os “bárbaros” e os “selvagens”¹². Por isso, relacionamentos comerciais com indígenas não convertidos era possível, mas parece ter sido mais importante logo no começo da colonização, inclusive para os portugueses. Isto é, com o passar do tempo, o comércio com indígenas não convertidos parece ter declinado no interesse luso, embora não tenha desaparecido (ROLLER, 2013). Esse comércio, que era significativo entre os Aruã e os holandeses anteriormente, por exemplo, não conservou a mesma intensidade quando os portugueses chegaram na região. E, na maior parte do tempo, o comércio das drogas do sertão com indígenas não convertidos, quando ocorreu, assumiu uma posição marginal na economia colonial portuguesa. De fato, os “índios cristãos” é que passaram a mover a economia das drogas do sertão a partir dos aldeamentos (SOMMER, 2000; POMPEU, 2021). A despeito das variações possíveis, o processo de colonização apresenta-se com uma plasticidade maior do que se pode imaginar e o contato comercial português com “bárbaros”, mesmo que secundário, acontecia. Inclusive, esse contato comercial não era proibido, embora o descimento de indígenas por pessoas comuns o fosse (AZEVEDO, 1925, p. 426). Essa plasticidade colonial ocorreu em outras ocasiões, por exemplo, quando não houve contradição, mas combinação, entre os interesses régios e privados da elite colonial na construção do Estado do Maranhão (CARDOSO, 2011, p. 317-338). E no referente aos indígenas, as ações daquela elite colonial que comprava escravos de indígenas não convertidos destoavam das determinações régias e eclesiásticas. Dito de outra forma, a guerra aos não convertidos, em muitas ocasiões, deixou de ser justa para se tornar uma “guerra conveniente”¹³.

¹² O uso dos termos “bárbaro” e “selvagem” não pode confundir o leitor, como se fossem sinônimos. Neil Whitehead chama atenção para uma distinção entre tais conceitos, sendo, os “bárbaros”, por exemplo, reconhecidos como portadores de um certo nível de política, inclusive, tornando-os mais propensos à conversão, enquanto que os “selvagens” seriam, por exemplo, os praticantes do canibalismo (WHITEHEAD, 2001, p. 129-130)

¹³ Expressão que tomamos de empréstimo de Sara Ortel, que assim chamou as estratégias hispânicas relativas aos indígenas Apache em Nueva Viscaya, no México do século XVIII (ORTELI, 2007). Contudo, ao aprofundar a análise da documentação colonial do Arquivo Histórico Ultramarino, terminamos por nos deparar com uma expressão similar, quando os conselheiros régios afirmavam que era “conveniente fazer guerra” aos Uruati. Isto é, da pena das próprias autoridades ultramarinas, obtemos a declaração de que a guerra aos indígenas nem sempre era interessante, embora algumas vezes o fosse. Em suma, não podemos mais perder de vista esse relativismo, na falta de termo melhor, da guerra contra os “bárbaros”, porque ela nem sempre seguia à risca os critérios legais ou a ideologia cristã da época. Projeto Resgate, AHU, Maranhão: 009, Cx. 08, D. 862.

Ter a clareza das dificuldades enfrentadas pelos portugueses, os intercâmbios travados com várias populações não convertidas, além dos altos custos financeiros e de vidas nos enfrentamentos diretos, é importante para que se revise uma ideia corrente na historiografia, de que os portugueses sempre conseguiam “bater” e “castigar” os indígenas por meio das tropas de guerra. Essa visão triunfante do expansionismo português pode ser encontrada, por exemplo, nos escritos de Arthur César Ferreira Reis que, ao elencar várias dessas expedições militares, não conta uma derrota portuguesa, perspectiva que reforça o discurso colonial de superioridade europeia frente aos nativos. Apenas para que se tenha uma noção, diz Arthur Reis:

Refratário por índole e hábito ao trabalho disciplinado a que o branco pretendia submetê-lo, o nativo recolheu-se ao interior quando lhe procuraram a colaboração naquele sentido. *Fugiu ao branco. Guerreou-o. Armou-lhe ciladas. O colono foi procurá-lo. Caçou-o. Traficou com ele. Escravizou-o.*

A especiaria abundante, o braço indígena que era preciso prear, o espírito aventureiro que ainda singularizava o português, o instinto bandeirante do mameluco, atuavam como forças vitais. Finalmente, *ordens régias para a expansão* completaram as razões mais fortes que explicam a penetração da hinterlândia. *Penetração que não encontrou embaraços que a fizessem estacar. Nem o indígena, que mais de uma vez tentou cortar o passo ao bandeirante, nem os rigores do clima, a aspereza da região, toda a ação agressiva da natureza amazônica sequer a emperraram.* O sertanista da Amazônia, integrando Tropas de Resgates, Tropas de Guerra, buscando as “drogas do sertão”, partindo de Belém, de Cametá, de Gurupá, de São Luís, revelou coragem, indiferença a quanto perigo encontrou. Subiu e desceu rios, atravessou corredeiras, varou a selva, combateu os franceses que desciam de Caena, combateu os espanhóis que baixavam pelo Solimões, *arriscou-se em empreendimentos sensacionais, ganhou batalhas que sustentou contra o nativo em armas, venceu sempre* (REIS, 1940, p. 14). [Grifos nossos]

No excerto acima, o autor afirma e reafirma as vitórias portuguesas no processo de “expansão colonial”, colocando que nada foi capaz de embaraçar, estacar ou emperrar tal movimento, nem mesmo o indígena ou a natureza. Certamente, não é o caso de ignorância das fontes, pois tal argumento poderia muito bem ser levantado, como se a visão do autor não se sustentasse de forma empírica na documentação.

Se as fontes não são o problema, porque o autor estava muito bem embasado nelas, é preciso considerar que é uma questão de ótica, nacional e civilizacional, que o autor construiu acerca da “expansão portuguesa”, amparado no discurso colonial. Logo após louvar sinteticamente os feitos portugueses, o autor elenca vários desses momentos, na forma de tropas de guerra e tropas de resgate. O interessante a observar é a contradição do discurso colonial que o autor reproduz. O indígena que, no seu entendimento, “tentou cortar o passo ao bandeirante” não teria conseguido de fato impedir seu avanço; a morte do capitão Antônio

Arnau de Vilela, “vitimado pela gentilidade” do Rio Solimões foi vingada por Pedro da Costa Favela e Antonio da Costa; em 1693, Guilherme Valente abre o Rio Negro aos sertanistas após obter apoio dos indígenas Manau; em 1710, João de Barros Guerra morre no Rio Madeira em combate contra os Tora. Com esses exemplos, é evidente o conhecimento de Arthur Reis sobre a ação dos indígenas e sua resistência contra os portugueses. Por isso, a questão não é relativa à falta de documentação ou o conhecimento dela; mas é sobre como ver e interpretar os dados, reproduzindo o discurso colonial na historiografia contemporânea ou, como se pretende aqui, fazendo um esforço de romper com ele a fim de visualizar a história por outros ângulos, aproveitando, por exemplo, as muitas contradições verificadas no mesmo discurso colonial.

Segundo Helio Dantas (2014, p. 79), “claro está que para Arthur Reis a colonização portuguesa na Amazônia foi uma experiência de êxito”. Conforme Dantas, a preocupação de Reis em estudar a região amazônica está diretamente ligada à sua visão de que no próprio século XX teria ocorrido uma decadência do processo colonizador, pois a integração da região, iniciada pelos portugueses séculos atrás, agora teria fracassado por crises econômicas e porque o próprio projeto de colonização português foi deixado de lado.

Arthur Reis ocupa um lugar destacado na historiografia da Amazônia colonial. Isso porque é notório não só seu conhecimento sobre a história colonial nessa região, como também valiosa a sua contribuição historiográfica. Não é sem motivo que é um historiador bastante citado ainda nos dias atuais, e sua produção é considerada já clássica. A ótica historiográfica de Arthur Reis faz parte das relações político-ideológicas de seu tempo. Suas obras, inclusive foram oferecidas/dedicadas a políticos poderosos e autoritários, como Getúlio Vargas e Oliveira Salazar, por exemplo. Em que pese sua contribuição historiográfica, é preciso filtrar o discurso colonial que ele reproduziu. Obviamente, os historiadores de hoje que o citam não reproduzem esta parte do seu discurso que exalta o pretensível aspecto civilizacional do processo colonizador. Já há um bom tempo, os historiadores não fazem mais o papel de advogados do imperialismo, como reassaltou Vitorino Magalhães Godinho (1998), ao abordar o significado de “descobrimento”.

Contudo, Arthur Reis não foi o único. Vislumbra-se implícito no discurso historiográfico por prolongado período uma vitória europeia esmagadora sobre as populações nativas. Parece que só as outras culturas foram alteradas ou destruídas e a portuguesa permaneceu intacta, soterrando ou substituindo as nativas.

Na historiografia maranhense, Mário Meireles (2001) e Maria do Socorro Cabral (2008) deram ênfase aos portugueses e ao seu trabalho de eliminar ou submeter as populações

nativas, seja pela via litorânea, seja pela via sertaneja. Nos trabalhos desses autores, publicados originalmente no final do século XX, os indígenas exerceram um papel menor, secundário ou irrelevante. Uma palavra-chave dessa lógica historiográfica regional é a ideia de “expansão” (tal como aparece no excerto de Arthur Reis) associada de modo geral à Europa ou de modo específico ao mundo ibérico e, sobretudo, português.

No caso de Meireles, prolixo nas descrições e lacônico nas análises, encontramos os seguintes comentários: os Tupinambá, que ele chama de marañaguas, foram “os únicos que mantiveram, dentro das condições possíveis, um certo intercâmbio com os europeus, e só nos primeiros tempos. Os outros só interessam como objeto de catequese e redução”; “Com a abertura das hostilidades, ofereceu-se providencialmente, para os conquistadores, a imediata oportunidade de escravização do indígena”; “Confraternizava com o nativo quando lhe convinha fazê-lo no interesse de sua política colonial”; “combatia-o e dizimava-o, mesmo à traição, quando ousava opor-lhe justa resistência a invasão de suas terras; escravizava-o à força, indo buscá-lo aos ínvios sertões,”; “Tudo mostrava, enfim, que a colonização portuguesa encontrara seu rumo, firmara-se em sua base e podia expandir-se.” (MEIRELES, 2001, p. 35, 66, 162, 192). Em outro lugar, citando Capistrano de abreu, “os padres da companhia ganharam com a conquista espiritual mais terras e vassalos para os portugueses do que conseguiram as armas... (MEIRELES, 1977, p. 48). Contudo, este autor não deixou de reconhecer problemas na colonização portuguesa que atrapalharam sua “expansão”, ou mesmo a “reação indígena”, como na revolta Tupinambá de 1617, o ataque dos Uruati em 1649, a guerra do Itapecuru em 1691 e a guerra dos Aranhí em 1715. (MEIRELES, 2001, p. 163, 192).

No caso de Cabral, encontramos os seguintes comentários: “a primeira frente de expansão, a que chamamos frente litorânea”; “o primeiro passo, como frisamos, foi quebrar a resistência oferecida pelos índios, dominá-los”; “a catequese, que contribuiu de forma efetiva, para a conformação do índio aos padrões colonizadores”; “na marcha conquistadora, os rios Itapecuru, Mearim, Pindaré e Munim desempenharam papel relevante, como vias naturais de penetração”; “a expansão pela costa e vales desses rios provocou o afugentamento e redução de inúmeros grupos indígenas” (CABRAL, 2008, p. 47 a 51).

Semelhante lógica também afetou a historiografia internacional. O historiador britânico Charles Boxer escreveu vários livros abordando a “expansão portuguesa” pelo globo, dos quais destacam-se *O Império Marítimo Português* (2012), original de 1969, e *A Igreja e a Expansão Ibérica* (2007) publicado originalmente em 1978. Lembre-se que “As tradições historiográficas em língua portuguesa devem ao historiador inglês a primeira grande

obra de conjunto acerca da expansão lusitana na época moderna” (SCHNEIDER, 2017, p. 39). Em que pese sua valiosa produção historiográfica, sua ótica não focava o papel dos vencidos. De modo geral, todos os comentários de Boxer são no sentido de apontar o papel fundamental da Igreja para a “expansão” dos impérios ibéricos, a qual foi relativamente bem sucedida: “conquista espiritual”, missionários como “emissários não só de uma religião superior como também de uma cultura superior”, jesuítas “absolvidos do pecado da ganância” (BOXER, 2007, p. 55, 87) são algumas expressões comprometedoras que, junto a outros comentários de Boxer, levaram Vitorino Magalhães Godinho a considerar Boxer como conservador, católico e simpatizante ao regime ditatorial vivido por Portugal à época daquelas publicações (SCHNEIDER, 2017, p. 37). Simpatia que Arthur Reis também não escondia. Mas há autores que usam o termo “expansão” como alternativa à lógica imperialista triunfante, como Francisco Bethencourt e Diogo Ramada Curto, em sua obra coletiva *A Expansão Marítima Portuguesa* (2010), cuja perspectiva é de recusa ao imperialismo/nacionalismo português. Segundo estes autores, “A expansão portuguesa não pode nem deve ser vista como um processo cumulativo: foi marcada por continuidades e descontinuidades e por quebras e transformações nos padrões das suas atividades...” (BETHENCOURT & CURTO, p. 08). E, ao reconhecer que a “expansão” foi violenta e destruiu famílias e culturas inteiras, eles acrescentam que “A necessidade de reescrever a história da expansão portuguesa decorre da nossa recusa de perspectivas ideológicas ou nacionalistas específicas; o nosso objectivo é superar as camadas de historiografia retrógrada que ainda são comuns” (BETHENCOURT & CURTO, 2010, p. 09). Com base nesse comentário dos autores, relativamente recente, observa-se que ainda pesa na historiografia um apelo ao trifundo europeu.

Ao elencar esses autores de outros tempos, não pretende-se desmerecer a contribuição de seus trabalhos, muito pelo contrário. É preciso reconhecer o avanço interpretativo que cada um ofereceu, mesmo que suas visões estivessem vinculadas a determinados ideais políticos e historiográficos. Eis toda a pretensão aqui.

De fato, não há como negar que, em termos gerais, as populações nativas foram derrotadas, dizimadas, desterradas e suas culturas originais apagadas ou, no mínimo, transformadas. Mas não totalmente, pois os mundos ultramarinos em construção eram claramente híbridos. Esta história, vista em perspectiva global, não se trata de um jogo do qual participaram partidos puros e incontaminados um pelo outro. É preciso compreender que os europeus não foram triunfantes, porque os impérios ibéricos sofreram reveses, que portugueses se indianizavam nas mediações culturais ocorridas nas missões, por exemplo

(MONTERO, 2006); e que os indígenas desempenharam diferentes papéis, inclusive atuando como “conquistadores” ou “colonizadores” também, como nos seguintes casos: D. Antonio Felipe Camarão em Pernambuco (RAMINELLI, 2009); Antonio da Costa Marapirão (ROCHA, 2021) e Lopo de Sousa Guarapáuba no Maranhão (CARVALHO JR., 2005).

Seria necessário um estudo detido sobre os usos e a polissemia da palavra “expansão” na historiografia, mas importa salientar que uma simples palavra pode ser polêmica e, ao mesmo tempo, enriquecedora, para o conhecimento historiográfico. Sem o devido cuidado, o qual nunca será suficiente, um historiador pode utilizar este termo apenas para se referir a um processo histórico e correr o risco de reproduzir, conscientemente ou não, uma lógica triunfalista, civilizacional/imperialista ou nacionalista.

Outro aspecto pode ser adicionado ao problema, mas essa é uma questão atual e que seria anacrônico cobrar daqueles autores. Conforme afirmou Fernanda Bombardi, ao negligenciar a participação dos indígenas “diante da expansão portuguesa”, um estudo torna-se “incompleto” e “assume o discurso colonialista” que enxerga a ação apenas nos portugueses e relega os nativos a um papel secundário (BOMBARDI, 2014, p. 19). Em um estudo sobre a “expansão portuguesa” pelo interior oriental do Estado do Maranhão (especificamente o território que hoje é o Piauí), Samir Lola Roland fez um levantamento historiográfico sobre tal processo e concluiu que a historiografia clássica concebeu esse movimento como “extermínio” das populações nativas, cujos territórios foram ocupados pelos portugueses em suas atividades agropecuárias, enquanto que a historiografia mais recente tem destacado a sobreposição territorial, a transformação da paisagem e o intenso contato/interação com as comunidades indígenas (ROLAND, 2018).

Esse movimento historiográfico que considera o peso das sociedades nativas na história colonial do Estado do Maranhão ganhou força a partir do final do século XX e no início do século XXI.

Barbara Sommer (2000), ao estudar o Diretório pombalino, já fez um contraponto à historiografia que enfatizava a destruição das sociedades nativas na região amazônica durante o período colonial, demonstrando como essas populações criaram uma sociedade regional única e modificaram a política portuguesa para a região. Assim, a interação das comunidades indígenas com a cultura europeia, bem como sua transformação, ocorreu mediante a negociação e não pela pretendida imposição do modelo europeu de sociedade àqueles indígenas convertidos (do seu jeito) e “submetidos” ao Diretório pombalino do século XVIII.

Rafael Chamboleyron (2005), ao abordar principalmente o aspecto econômico da colonização do Maranhão pela coroa portuguesa, considerou que a participação dos indígenas

como trabalhadores, livres ou escravizados, foi fundamental para o desenvolvimento da economia e da ocupação do território colonial. O autor enumera os vários dispositivos legais construídos pelo governo colonial e discute as oscilações e as contradições do conjunto de leis aplicadas pela coroa sobre o trabalho dos indígenas no Maranhão. Independente da dinâmica jurídica incerta, o autor destaca que havia temas recorrentes: escravidão, administração dos indígenas, aldeias missionárias, jurisdição temporal, descimentos, resgates e repartição, os quais estabeleceram a base para a regulação do trabalho indígena pela coroa portuguesa na região durante o século XVII e a primeira metade do século XVIII. Além de atuar na base econômica, os indígenas, especificamente aqueles de comunidades aliadas, foram fundamentais em diversas guerras que garantiram aos portugueses mais escravos e a ampliação do controle do território.

Alírio Cardoso (2012; 2017), ao estudar o Maranhão como parte dos projetos defensivos/expansionistas da monarquia hispânica, no contexto da União Ibérica (1580-1640), confere especial relevo ao papel dos indígenas naquele processo, pois “os portugueses sabiam que não era uma boa ideia ir à guerra sem índios” (2017, p. 147). O “atlântico equatorial”, segundo a visão deste autor, era uma região estratégica, tanto do ponto de vista da navegação, quanto pela condição fronteiriça entre os domínios hispano-lusitanos e os franceses e holandeses. Era uma área disputada. E nessa disputa, diferentes comunidades indígenas desempenharam múltiplos papéis nas guerras travadas entre as potências. Dito de outro modo, as vitórias e derrotas de cada potência europeia envolvida naqueles conflitos dependeram em grande medida da participação dos indígenas. Seja os Tupinambá como aliados franceses, seja os Tremembé que, aliados dos portugueses, eram também inimigos dos Tupinambá, a participação indígena foi essencial e não restrita a essas duas etnias, pois os contingentes empregados e as técnicas de guerra indígena ambientadas à geografia e ao clima equatorial conduziram ao desfecho hoje conhecido.

Pablo Ibáñez-Boñillo (2015) ao estudar a conquista do estuário amazônico pelos portugueses, considera que este processo foi intermediado pelas populações nativas. Por isso, buscou conhecer as relações entre os portugueses e as sociedades indígenas. Em sua visão, os grupos Tupinambá instalados na região favoreceram a causa portuguesa na disputa pelo território com outras potências europeias, mas essa mesma dependência da intermediação Tupinambá contribuiu para limitar o avanço colonial português para a margem norte do rio Amazonas, pois ali outras etnias estavam instaladas e eram inimigas dos Tupinambá e também dos portugueses, o que favoreceu a construção de uma alteridade bárbara para aquelas comunidades indígenas.

Esses são apenas alguns estudos, emblemáticos, que demonstram, em conjunto, que a “expansão portuguesa” pela América equinocial e pelo vale amazônico não pode mais ser pensada como produto da ação exclusiva dos lusitanos que passaram por cima das comunidades nativas. Pensar assim seria reproduzir o discurso colonial. Mas esse mesmo discurso colonial pode ser lido a contrapelo e, com base nele, é possível compreender que os indígenas deram o tom daquela “expansão”, cujo sentido historiográfico tradicional do termo perde força, uma vez que a ideia só faz sentido se vinculada ao discurso colonial.

De modo geral, a resistência indígena aos intentos econômicos, políticos e religiosos lusitanos freou sim a “expansão” portuguesa em vários momentos e em locais diferentes da América Equinocial – isso quando não a fez recuar. Em outros momentos, a participação indígena também impulsionou tal “expansão”. Frear, reorientar, impulsionar... foram múltiplos os movimentos de diferentes comunidades indígenas diante da presença e dos interesses portugueses, que também não podem ser vistos em bloco, pois muitas vezes colonos e militares desobedeciam abertamente às leis régias. Assim, os indígenas ocuparam também lugares centrais no processo colonizador pelo evidente protagonismo que assumiram como passar do tempo.

Nem todas as tropas de guerra formadas foram capazes de destruir ou desterrar os Nheengaíba e Aruã no Cabo do Norte ou Uruati e Caicai no Rio Itapecuru, e tantos outros facilmente, assim como nem todas as missões prosperaram como esperado. Se os indígenas estavam no cerne no processo, “novos mundos” estavam sendo criados nas fronteiras do Novo Mundo, como propôs Guillaume Boccara (2005). No Maranhão, não parece ter sido diferente.

As tropas de guerra portuguesas constituem o mais significativo exemplo de interação beligerante entre pares e entre ímpares. Esses combates euroindígenas revelam-se complexos não apenas pela recombinação de recursos humanos em contexto de guerra ou mesmo pela incorporação de estratégias e instrumentos bélicos indígenas usados contra outros indígenas. Tais complexidades envolvidas têm a ver, como vimos, com o constante rearranjo das forças portuguesas frente às múltiplas possibilidades de aliança com uma ou várias comunidades indígenas. Diferentes entre si, aderiam ou desistiam da (ou resistiram à) causa portuguesa conforme seus interesses e necessidades, independentemente de serem convertidos ou não. E os resultados dessas guerras, mais convenientes que justas, nem sempre foram favoráveis aos portugueses. O suposto avanço português sobre o vale amazônico só é visualizado quando usamos lentes comprometidas com ideais triunfalistas e, portanto, ignorando os detalhes de cada conflito e os elementos indígenas que fazem toda diferença

quando somados. Por outro lado, pode-se observar múltiplos deslocamentos de indígenas, uma vez que tenham caído sob a escravidão ou aceitado a cruz.

No referente à resistência dos Aruã, essa ainda duraria um tempo e o processo de conversão dessa etnia foi muito mais difícil, demorado e complexo do que parece ter sido a conversão de seus parentes Nheengaíba em período anterior. Mas antes de compreendermos as mudanças históricas pelas quais essa e outras etnias passaram ao longo do século XVII, precisamos compreender um pouco sobre os agentes coloniais com os quais mais interagiram ao longo do tempo e que nos legaram valiosas informações sobre tais etnias, os missionários.

2. CONDIÇÕES E DISCURSOS DOS MISSIONÁRIOS NO MARANHÃO

Poucos missionários eram oriundos do mundo colonial e, quando havia tais agentes de origem ultramarina, era em contextos já avançados. Isso ajuda também a entender que a estrutura missionária não nasceu pronta, nem foi simplesmente transplantada, embora boa parte dos seus elementos seja originária da Europa. Mas é forçoso compreender que o aparato jurídico-político-teológico teve que se recombinar com os elementos típicos do mundo ultramarino, como a mão de obra indígena, por exemplo. O processo de construção da “Igreja” ultramarina deve ser entendido historicamente, levando em conta recursos materiais e humanos de outro mundo, inseridos em fluxo contínuo no Estado do Maranhão, mas ao sabor das necessidades prementes da aparelhagem dessa instituição e sempre conforme as possibilidades, sobretudo financeiras, quase sempre restritas. Além disso, essa construção usou muito do material colonial, sem dúvida.

Ao tratarmos da “Igreja”, é preciso fazer uma distinção fundamental de alguns aspectos para orientar de forma clara o raciocínio construído a seguir, a fim de evitar qualquer aparência monolítica ou homogênea da referida instituição.

A expressão “Igreja militante”, como aparece na historiografia, apresenta limitações e problemas por si só, mesmo que queira dar conta de uma parte do clero, a saber, o regular, no mundo colonial. Ainda assim, não se pode confundir esse termo com a Igreja de um ponto de vista institucional e burocrático, nesse caso, materializada na forma de bispado, tribunal eclesiástico e estruturada em uma rede de paróquias. Essa desambiguação inicial é importante para evitar confusões conceituais posteriores. E ainda assim, os missionários devem ser pensados como distintos do clero regular em suas ações individuais, mesmo que pertencentes a ele. E da mesma forma, os padres do clero secular, em suas atividades particulares, também não podem ser confundidos com a Igreja, para a qual prestavam serviços. Assim, é importante ter clareza que o termo “Igreja”, institucionalmente falando, só faz sentido no Maranhão a partir do ano de 1677, quando foi criado o bispado pela bula *Super Universas*. Não se trata de mero preciosismo, mas sim de entender que o aparato burocrático e jurídico eclesiástico começa a se estruturar de fato a partir daquele ano, ainda que lentamente e com vários problemas organizacionais, como demonstrou Pollyanna Mendonça Muniz (2011). Dessa forma, não se pode utilizar a expressão “Igreja” em sentido amplo, como fez a historiografia tradicional, como guarda-chuva, para cobrir diferentes instâncias do cristianismo naquele tempo, sob o risco de criar mais confusões do que esclarecimentos.

O mundo americano em geral, e o Maranhão em particular, impunha obstáculos aos intentos europeus. É em decorrência da materialidade colonial que as leis, por exemplo, foram reformuladas. Foi uma via de mão dupla (leis influenciando a “colonização” *versus* o ultramar forçando redefinições legais) e não simples decisões unilaterais alheias ao seu destino (leis virtuais que não considerassem a realidade americana). Exemplo disso é que em 21 de dezembro de 1686 foi publicado o *Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará*, lei que visava organizar o trabalho missionário na região, entendido como fundamental para os interesses régios, além de definir a situação jurídica e de trabalho dos indígenas aldeados e os casos de guerra justa. Muito já se disse sobre o documento, suas causas e consequências (FARAGE, 1991; MELLO, 2009; ARENZ, 2010). Elaborado no rastro da Revolta de 1684-1685, liderada por Manuel Beckman em São Luís, o *Regimento das Missões* dava uma resposta aos diferentes interesses conflitantes sobre os indígenas. A historiografia tem confluído para a tese da negociação, como se aquela lei tivesse agradado a colonos e jesuítas (MATTOS, 2012), ignorando-se a visão dos indígenas. Nesse caso, ainda vistos como peso morto e mero objeto de disputa, os indígenas não tem sido considerados devidamente como um terceiro “partido”, igualmente atuante nas disputas políticas com colonos e jesuítas daquele tempo. Só recentemente, a visão dos indígenas diante de semelhantes leis começou a ser estudada (FERREIRA, 2017).

A despeito dos impactos e significados já analisados do *Regimento das Missões*, aquela lei marcava também uma inflexão na trajetória da missionação no Estado do Maranhão, pois redefinía a situação das missões. No documento em questão, o primeiro parágrafo apresenta a seguinte redação:

[§1] Os Padres da Companhia terão o governo, não só espiritual, que antes tinham, mas o político e temporal das aldeias de sua administração, e o mesmo terão os Padres de Santo Antônio, nas que lhes pertence administrar; com declaração, que neste governo observarão as minhas Leis e Ordens, que se não acharem por esta e por outras reformadas, tanto em os fazerem servir no que elas dispõem, como em os ter prontos para acudir em à defesa do Estado, e justa guerra dos sertões, quando para ela sejam necessários¹⁴.

Alguns aspectos importantes podem ser considerados a partir do excerto: em primeiro lugar, destaca-se a atuação dos missionários, pois eles são os elementos centrais do

¹⁴ Optou-se por seguir a lógica de atualizar a grafia das palavras, muito embora tenha sido mantida a pontuação. O documento publicado recentemente, conserva a grafia original: “[§1] Os Padres da Companhia terão o governo, não só espiritual, que antes tinhaõ, mas o político, & temporal das aldeas de sua administração, & o mesmo teraõ os Padres de Santo Antonio, nas que lhes pertence administrar; com declaração, que neste governo observaraõ as minhas Leys, & Ordens, que se não acharem por esta, & por outras reformadas, tanto em os fazerem servir no que ellas dispoem, como em os ter prompts para acodirem á deffensa do Estado, & justa guerra dos Certoens, quando para ella seirão necessários” (MATTOS, 2012 a, p. 117).

processo, segundo a percepção dos próprios portugueses – por isso, logo no primeiro parágrafo trata-se de restituir o absoluto poder desses agentes dentro das missões, algo fundamental para os interesses régios no Estado do Maranhão. Além da centralidade da missionação, outros aspectos também são evidentes, como sua condição fronteira-adaptativa e, sobretudo, suas modificações históricas.

Com relação à centralidade das missões e ao seu papel organizador do mundo colonial, vários historiadores reafirmaram tal condição (LEITE, 1987; AZEVEDO, 1901; VIVEIROS DE CASTRO, 1923). Dois outros exemplos diretos de referências demonstram essa perspectiva: No âmbito historiográfico internacional, Charles Boxer afirmou que “os pioneiros espirituais ibéricos tiveram papel crucial na expansão ultramarina da Europa que deu início à formação do mundo moderno” (BOXER, 2007, p. 09). Já na historiografia brasileira, Arthur César Ferreira Reis afirmou que “tem se escrito que a Amazônia e o Maranhão criaram-se para o Brasil por obra e graça das ordens religiosas” (REIS, 1948, p. 10). Sem negar a importância das ordens religiosas, Reis divide o crédito entre missionários, soldados e governantes sobre a obra de incorporação da região. A centralidade das missões na “expansão” ibérica é tese clássica e bem conhecida e de modo nenhum conflita, enquanto elemento explicativo, com as outras atividades europeias desenvolvidas nas terras americanas. Embora matizada ou relativizada, tal centralidade não deixa de existir, quando se considera sua capacidade organizacional do espaço. Outrossim, não se pode confundir essa centralidade com os centros. É uma centralidade no processo histórico como um todo, mas atuando fora dos centros político-administrativos e econômicos. A centralidade das missões estava na periferia ou fronteira. Era nesses espaços longínquos, carentes de uma estrutura física e institucional europeia, que as missões eram mais eficientes.

Como instituição organizadora dos espaços, não podemos mais pensar nas missões como agências que conservaram sempre as mesmas características, mesmo as mais comuns, como a condição fronteira, há muito apontada por Herbert Bolton (1917). Sobre esse ponto, é evidente que as missões estavam localizadas nas fronteiras, mas que fronteiras eram essas?

No mundo português em geral e no Maranhão em particular, podem ser encontradas similaridades, mas não são traços idênticos ao caso espanhol e da forma como Bolton postulou. É preciso ter clareza que tomar as missões genericamente como instituições de fronteira torna-se potencialmente superficial. Afinal, as características fronteiriças comuns não podem ser tomadas como elementos uniformizadores, pois cada experiência foi diferente da outra, porque cada fronteira tinha suas particularidades – e sempre mutáveis. Por exemplo, como aparece no excerto, as missões teriam um papel defensivo e beligerante, o qual

efetivamente foi pouco utilizado ao longo do tempo e apenas indiretamente, visto que as missões não foram transformadas em fortalezas, mas assumiram uma função auxiliar e não central nos conflitos com as potências concorrentes e com os indígenas na altura da linha equinocial. Isso torna essas missões diferentes daquelas analisadas por Bolton, que eram na prática verdadeiras fortalezas na região setentrional de Nova Espanha. Até onde foi possível observar na documentação, a missão de São Gonçalo no Rio Itapecuru foi a única efetivamente transformada em fortaleza por aquele tempo, quando da guerra travada contra os índios Caicai em 1691.

Até onde foi possível constatar, as missões da América equinocial não representavam, apesar da pretensão, qualquer força defensiva, pois não eram amuralhadas ou munidas de armamento, além de contarem com pouca ou nenhuma presença de militares; nem jesuítas nem franciscanos foram capazes de impedir o significativo trânsito e comércio de franceses e indígenas no Cabo do Norte, porque os aldeados, como os Aruã, não eram realmente controlados pelos padres. O governo temporal dos indígenas, como previsto no citado *Regimento* era variavelmente praticado antes dele, mas não o foi plenamente depois. Logo, as tentativas portuguesas de ampliar o controle sobre os Aruã resultaram em escravidões ilegais e em migrações massivas de parte da etnia para a Guiana Francesa. O tiro saiu pela culatra e as missões não cumpriram o papel defensivo: os franceses avançaram e seu impedimento só ocorreu por vias militares diretas e diplomáticas posteriormente.

Nesse sentido, é possível afirmar que a atividade missionária não foi a mesma durante todo o período colonial, por diversos motivos. Essa atividade (espiritual e material) foi interminável. Trata-se de uma construção que, apesar de possuir um projeto, foi constantemente mudado durante a execução pelo jogo de poder no qual os seus operários estavam envolvidos e de acordo com as condições financeiras ao seu alcance para a realização plena da instituição. Na maior parte das vezes é praticamente indistinguível a agência dos agentes, ou as missões dos missionários, visto que as ações cotidianas foram concretizando tais instâncias de poder; mesmo que se operasse uma distinção teórica, considerando os regulamentos, ideologias ou a coletividade em contraposição à individualidade dos missionários, seria pouco produtivo, pela inexistência da lógica público-privada naquele tempo.

Esses aspectos construtivos podem ser observados no excerto acima, quando menciona as leis e ordens régias “reformadas”, indicando as mudanças necessárias passadas e futuras acerca da atividade missionária. Ao contrário do que parece, o *Regimento das Missões* já pressupunha uma condição histórica, isto é, de mudança. Como sabemos, aquela lei não foi

definitiva sobre as missões e o governo dos indígenas; e nela própria estava inscrita já uma condição provisória, por leis “que não se acharem por esta ou outras reformadas”, como consta no excerto. O governo (espiritual, político e temporal) que os jesuítas “antes tinham” foi restabelecido; e o “mesmo terão os padres de Santo Antonio”. Isso significa que a atividade missionária passou por altos e baixos, desestruturação e reestruturação ao sabor dos conflitos político-ideológicos do mundo ultramarino maranhense.

Estes aspectos (centralidade, poder organizador, condição fronteira, obra em andamento) constituem faces do problema missionário, cuja atividade não nasceu pronta, mas que foi construída ao longo do tempo – obra inacabada, por sinal. Tendo essas questões em mente, argumenta-se que a atividade missionária adquiriu essa configuração diversificada e não homogênea levando em conta a dimensão material, pois, ao que tudo indica, as missões equinociais não tinham todo o poder imaginado pela historiografia tradicional.

Insistindo numa relação direta entre a centralidade das missões (bem como seu papel organizador) e as dimensões materiais disponíveis naquele território, compreende-se que a disponibilidade de recursos era fundamental para o desenvolvimento das ações evangelizadoras em geral. Para tanto, havia duas fontes principais de recursos, o erário régio e a produção colonial, que constituíam as bases materiais da missionação no mundo ultramarino.

A questão material da atividade missionária permite deslocar a atenção do aspecto puramente religioso do processo. Embora claramente importante, seria ingenuidade pensar que tudo estava se movendo apenas para atender a um movimento religioso ou espiritual. Ao analisar o *Regimento das Missões*, Pedro Rocha de Oliveira faz uma análise interessante sobre o que ele chamou de “confluência entre administração social cuidadosa e brutalidade socioeconômica colonial” (OLIVEIRA, 2015, p. 205). Para esse autor, a missão era um cálculo por parte da monarquia: “a operação das missões não envolveu alguma remissão espiritualista ao reino dos céus, mas tem conteúdo prosaico: resume-se à sua inserção num mercado de trabalho institucionalmente tutelado” (OLIVEIRA, 2015, p. 217). Assim, o objetivo não seria apenas converter indígenas ao catolicismo, mas transformá-los em trabalhadores, cuja mão de obra seria explorada de forma contraditória, porque o trabalho indígena seria assalariado e protegido por lei, mas era sempre forçado. O que não significa, como temos visto, que os indígenas não souberam aproveitar, ao seu modo, os dispositivos legais (ALMEIDA, 2010). E as missões, por fim, serviriam de contrapeso pensado para equilibrar a colonização da região (OLIVEIRA, 2015).

2.1. Bases Materiais das Ordens Religiosas Missionárias

Como os recursos eram poucos, apesar de incrementados ao longo do tempo, também as ações foram poucas. Com essa margem limitada, tudo o que se fez foi financiado também por conta própria, quer dizer, pelo próprio clero, a partir de suas atividades econômicas desenvolvidas no mundo colonial, mediante algumas exceções no direito de padroado régio.

As dimensões da estrutura física do clero regular no mundo americano constituem um problema a ser compreendido paralelamente à hierarquia eclesiástica. Muito já se disse sobre as questões organizacionais da Igreja no mundo ibero-americano em geral e sobre o Maranhão em particular. Nesse último sentido, uma nova leva de estudos tem como principal expoente Pollyanna Mendonça Muniz, sobretudo por analisar o aspecto da justiça e dos conflitos de jurisdição (2011). Outros autores, como Yllan de Mattos (2012 b) e Kate Soares (2016) também dedicaram-se a pesquisas relacionadas, respectivamente, à Inquisição e ao governo episcopal no Grão-Pará e Maranhão do século XVIII. Ainda há estudos sobre os conflitos de jurisdição entre os agentes do Estado e da Igreja no Maranhão Colonial (SANTOS, 2011; 2014). Embora necessariamente toquem no aspecto material da Igreja em sentido amplo, nenhum dos estudos citados explora propriamente o tema.

Esse aspecto, não menos importante que as dinâmicas de funcionamento da atividade missionária e episcopal, também aparece tangencialmente nos estudos mais antigos, como os que foram elaborados pelos próprios clérigos, como frei Condurú Pacheco (1969) ou por historiadores, como Mario Meireles (1977).

Novos estudos têm contribuído para a compreensão do clero regular no mundo americano na região amazônica, como é o caso dos trabalhos de Frederik Luiz Andrade de Matos (2014) e Roberto Zahluth de Carvalho Jr. (2015), os quais buscaram, cada um ao seu modo, pensar o lugar de outras ordens religiosas (capuchos da Piedade e carmelitas, respectivamente) como instituições missionárias na região amazônica, para além da tão conhecida presença jesuítica. Procuramos dar semelhante passo neste trabalho, ao atentar para o papel dos capuchos de Santo Antonio como missionários na altura da linha equinocial em contraposição aos jesuítas, considerando os conflitos travados entre as duas ordens. Para compreender as bases materiais dos missionários franciscanos e jesuítas no Maranhão, fizemos o esforço de situar as suas estratégias locais em perspectiva atlântica.

De qualquer forma, entre estudos antigos e recentes, a base material da Igreja é assunto recorrente, mas não havia estudos específicos. Há algum tempo, Paulo de Assunção

argumentou que a historiografia acerca da Companhia de Jesus carecia de estudos referentes às “práticas econômicas inacianas voltadas para a manutenção das residências e colégios” (ASSUNÇÃO, 2004, p. 18). Aos poucos, novas pesquisas têm surgido sobre o tema. No caso do Maranhão, um estudo realizado por Raimundo Moreira Neves Neto (2013) procurou compreender justamente esse aspecto, levando em conta a forma como o patrimônio jesuítico foi construído, por meio de doações, usufrutos e sob litígios, e as manobras jurídicas realizadas pelos padres para proteger seus interesses econômicos/materiais. Segundo Neto Neves, os missionários conseguiram ainda desenvolver um bom comércio de drogas do sertão e praticavam empréstimos.

Geralmente, o sustento da atividade eclesiástica em geral é atribuído ao Padroado régio, situação em que o rei assume o papel de protetor da Igreja em seus domínios e, em contrapartida, adquire direitos e privilégios de administração sobre a instituição religiosa. No referente à atividade missionária exclusivamente, muito já se disse sobre a produção interna realizada pelas próprias missões, principalmente no caso daquelas localizadas nas terras meridionais (região atualmente compreendida pelo sul do Brasil e pelo Paraguai). No caso das missões setentrionais da América portuguesa, também são visadas em termos materiais, mas, sobretudo, quando da expulsão da Companhia de Jesus dos domínios portugueses em 1759, ocasião em que ocorreu o sequestro e o confisco dos bens dos jesuítas (SANTOS, 2002, p. 63-87; GERMANO, 2012, p. 79-103).

Tendo em vista essas lacunas, é preciso compreender melhor as bases materiais dos braços missionários da Igreja no Estado do Maranhão, ainda que considerando a trajetória já indicada, desde o Padroado até a produção interna. Esse problema é fundamental, pois em grande medida reflete diretamente a própria organização das missões como um todo, afinal, sem recursos nada se faz, nem há como sustentar hierarquias ou a justiça, nem o aspecto espiritual. Além disso, a compreensão das dimensões materiais das missões é fundamental para se compreender a capacidade de atuação, “expansão” e alcance que o clero regular tinha sobre as populações coloniais, especialmente os indígenas. Aliás, as populações nativas eram um elemento fundamental – o braço produtor, em diversas modalidades de trabalho – da materialidade missional.

Essa condição e o regulamento das atividades laborais indígenas estão previstos entre os parágrafos 8º e 12 do citado *Regimento das Missões*. Desde aquela época, é bem conhecida a fórmula de que sem indígenas nada se poderia fazer. Esses pontos da discussão sobre a base material das missões no Estado do Maranhão constituem o seu aspecto histórico. Em outras

palavras, a missionação não nasceu pronta, como é óbvio, mas foi construída a duras penas e com poucos recursos, ainda que acrescidos ao longo do tempo.

2.1.1. Recursos financeiros

Na historiografia é recorrente o argumento de que as monarquias ibéricas sustentaram a atividade missionária ao mesmo tempo em que ofereciam o suporte político-jurídico para a conversão dos indígenas. Todo esse arcabouço estaria configurado na forma do Padroado régio. Mas é preciso matizar essa interpretação, pois o apoio material que os reis ofereceram às ordens religiosas missionárias não parece ter sido determinante para a sua manutenção, especialmente no caso do antigo Estado do Maranhão e Pará. Durante a maior parte do século XVII, a missão jesuítica, por exemplo, sofreu pela falta de fontes externas de financiamento de suas atividades, seja o erário régio ou as instâncias superiores da própria Companhia. Nesse aspecto, havia uma sensação de abandono, o que:

[...] explica-se também pelo fato de não existir um acordo dentro da Assistência Portuguesa quanto à província-mãe responsável pelo sustento da missão amazônica. Entre os próprios missionários houve uma clara dissensão quanto a este assunto. Além disso, as duas províncias em questão – Brasil e Portugal – mostraram-se pouco interessadas em assumir plenamente a Missão do Maranhão. Também as sucessivas decisões dos superiores gerais, no século XVII, a respeito deste assunto polêmico não foram unânimes. Esta indefinição deixou a Missão extremamente vulnerável, sobretudo no que se refere à obtenção de recursos e, mais ainda, de novos missionários [...] (ARENZ, 2013, p. 280).

Seria desnecessário discorrer longamente sobre a lógica do Padroado, trabalho, aliás, feito por muitos historiadores. Alguns pontos, porém, são imprescindíveis. Distinguindo-se de outras modalidades, como o privado e o eclesiástico, o padroado régio português ganhou contornos claros no início da época moderna, cujas consequências diretas e de longo prazo foram as diversas incorporações feitas pela monarquia, como terras, recursos pecuniários, direitos e privilégios, afetando várias instituições, como o episcopado, as ordens militares e as missões ultramarinas (HESPANHA, 2000, p. 64-71; 64-69; PAIVA, 2006, p. 43, 44; BOXER, 2012, p. 227). Sob a autoridade régia, a Igreja portuguesa serviu muito aos interesses expansionistas ibéricos, como afirma Charles Boxer. Além desse argumento, o autor fez um apanhado das bulas e breves papais e tratou das vicissitudes pelas quais as missões católicas portuguesas passaram, sobretudo, na Ásia. Boxer afirma que, ao considerar os problemas internos da Europa, muitos papas não se preocuparam com a evangelização dos novos mundos recém-descobertos. Por isso:

Sucessivos vigários de Cristo não viram qualquer mal em deixar os monarcas ibéricos suportar as despesas da construção de capelas e igrejas, da manutenção da hierarquia eclesiástica e do envio de missionários para converter pagãos, em troca da concessão a esses governantes de enormes privilégios, como propor bispos para sés coloniais vagas (ou recentemente fundadas), de cobrar dízimos e de administrar alguns tipos de impostos eclesiásticos. (BOXER, 2012, p. 228).

Fica evidente, para além de outros aspectos, a dimensão material e econômica do padroado régio. No mundo português, bispos, superiores das ordens religiosas e até párocos e missionários eram tratados como funcionários régios e, de modo geral, era comum a interferência régia em assuntos eclesiásticos, procedimento que ficou conhecido como regalismo (CASTRO, 2001, p. 323-331). Com relação ao uso das finanças, Boxer afirma que:

Os dízimos cobrados pela Coroa deviam em princípio ser utilizados para financiar as missões e os estabelecimentos da Igreja nas possessões ultramarinas. Eram muitas vezes insuficientes para este fim e, então, eram completados com subsídios, pensões ou outras formas de pagamento feitas através do fundo geral da tesouraria real, se bem que os subsídios reais tivessem tendência para ser pagos ‘mal, tarde ou nunca’. Por outro lado, a Coroa utilizava por vezes uma parte substancial do dinheiro conseguido através dos dízimos para ajudar a cobrir os défices da administração geral, como aconteceu nas zonas mineiras auríferas de Minas Gerais durante o século XVIII. (BOXER, 2012, p. 229)

Essa situação paradoxal se manteve, ao que parece, durante toda a época moderna. A monarquia tinha o dever de sustentar financeiramente a Igreja, bem como as missões, mas muitas vezes suas atividades é que foram financiadas pelos recursos de origem religiosa. Além do caso citado, há outro bem conhecido, analisado por José Pedro Paiva, que mostra como a casa de Bragança mobilizou os dízimos do bispado de Évora para a guerra de Restauração, entre 1640 e 1668 (PAIVA, 2001). A insuficiência crônica dos recursos reais para patrocinar as atividades eclesiásticas e missionárias no mundo ultramarino afetou diretamente o sucesso das missões no Maranhão. Aliás, a Igreja em geral, e os missionários em particular, no Maranhão padeceram a maior parte do tempo de escassez de recursos.

Desde o início, os missionários dependeram de recursos e proteção régia para o desenvolvimento de suas atividades; porém, em muitas ocasiões, tais benefícios não estavam disponíveis. O caso mais dramático ocorreu entre os capuchos de Santo Antônio no Maranhão nas primeiras duas décadas após a conquista. Segundo Maria Adelina Amorim, a regra de pobreza impedia os franciscanos de possuírem bens imóveis ou de exercer qualquer tipo de atividade comercial, o que os tornava exclusivamente dependentes dos recursos régios ou das doações concedidas pelos moradores. Mesmo esses recursos, quando disponíveis, eram administrados por um “síndico do convento, pessoa secular com funções de procurador do

Sumo Pontífice, nomeado por autoridade apostólica” (AMORIM, 2005, p. 140). Ainda segundo a autora:

No caso específico do Maranhão, o estado financeiro da sociedade em geral denotava dificuldades, pelo que as contribuições dos devotos também se ressentiam. Ao longo de todo o tempo em que os religiosos Capuchos se encontraram no território, as dificuldades de sobrevivência foram notórias, com a falta de bens tão essenciais como o vestuário, o papel ou o azeite.

[...]

A questão dos meios de subsistência dos Franciscanos Capuchos foi crucial no desenvolvimento das missões e nas dificuldades com que a Ordem contou para conseguir assegurar a continuidade da sua tarefa evangélica. Sem outros recursos que não fossem os subsídios régios, sob a forma de ordinárias, ou a cobertura das despesas da viagem quando iam do Reino para as terras de missão, os Capuchos dependiam de esmolas aleatórias, numa região com grandes potencialidades, mas sem grandes recursos. (AMORIM, 2005, p. 143)

O rigor das normas reguladoras dos capuchos antoninos era reforçado pelo fato de que os missionários do Maranhão estavam atrelados à Província de Santo Antônio de Portugal, não dispondo de nenhuma autonomia, como era o caso da Província de Santo Antônio do Brasil e da Província da Imaculada Conceição do Brasil. Esse tipo de situação impediu que as missões franciscanas, pelos capuchos antoninos, não prosperassem no Maranhão, segundo a autora, como o que ocorreu com os jesuítas, por exemplo. Mesmo que aplicassem os indígenas convertidos ao trabalho doméstico, à lavoura e à pescaria para subsistência, isso, contudo, mal atendia ao básico.

Enquanto não havia recursos suficientes para manutenção das missões, o mesmo se aplicava a outros âmbitos da Igreja. Segundo Mario Meireles, a Matriz da paróquia de São Luís foi erguida em 1621 às custas do capitão-mor Diogo da Costa Machado, como agradecimento a Deus pelo fim da primeira epidemia de varíola. Nada de recursos régios para aquela finalidade. Aliás, era uma paróquia sem pároco, ao que parece. Havia um padre secular no Maranhão e outro no Pará àquela época. A situação melhorou um pouco somente com a chegada de frei Cristóvão de Lisboa em 1624, o qual acumulava vários cargos, como o de custódio dos capuchos de Santo Antônio, de visitador da Inquisição e de Vigário-Geral, assumindo aquela Matriz recém-construída (MEIRELES, 1977, p. 39).

A instituição da Custódia maranhense de Santo Antônio, à frente da qual foi colocado frei Cristóvão de Lisboa em 1622, contou inicialmente com um viático no valor de 350\$000 réis. Porém, esse montante praticamente seria consumido na viagem, restando quase nada para aplicar nas atividades locais. Para que se tenha uma ideia, a ordinária paga aos franciscanos de Santo Antônio no Pará, por volta de 1617, consistia em:

[...] uma pipa de vinho, um quarto de azeite doce e outro de farinha do Reino e duas arrobas de cera lavrada. O peso orçamental era de tal maneira insignificante que o total das despesas – que incluíam todas as autoridades administrativas, políticas e militares – foi calculado [...] sete contos e cento e trinta e quatro mil reis (AMORIM, 2005, p. 2010).

Em que pese a atividade missionária e a defesa da liberdade dos indígenas empreendida por frei Cristóvão de Lisboa, assunto que ocupa muitas páginas da obra de Maria Adelina Amorim, todo esse esforço foi minado pela escassez de recursos, que impossibilitava aos capuchos sustentar uma posição contra os jesuítas, seus principais concorrentes e contra outros poderes coloniais, que praticavam o cativeiro indígena. Não é preciso dizer que, pelo fato de a dinâmica missionária estar sujeita à monarquia hispânica até 1640, não mudava a pouca disponibilidade dos recursos financeiros.

Os jesuítas estavam atentos àquele quadro financeiro crítico. Luís Figueira, por exemplo, ergueu o colégio de Nossa Senhora da Luz, articulando doações de terras, feitas pelo governador-geral, Francisco Coelho de Carvalho, o trabalho indígena dos “vassalos do principal Gregório de Migtagóia” e os recursos disponíveis, como a pedreira situada próximo à fonte das pedras (BETTENDORFF, 2010, p. 55-56). Alguns anos depois, em 1636, Luís Figueira apontava a importância das missões conduzidas pelas ordens religiosas, não só para converter indígenas, mas para garantir o território contra os inimigos estrangeiros. Contudo e apesar de reconhecer o desprendimento material dos religiosos de Santo Antônio, os quais detinham direitos sobre os indígenas, Figueira dizia que aqueles religiosos tiveram que abandonar as missões que administravam, pois se tornaram insustentáveis. A viagem de frei Cristóvão de Lisboa a Madri em 1635, a fim de denunciar os conflitos e abusos foi seguida, talvez não diretamente, mas certamente relacionada, pela retirada dos franciscanos das missões, recolhendo-se aos conventos. Luís Figueira, já planejando avançar sobre o vazio deixado pelos capuchos antoninos, reconhecia neles o valor e o papel que os jesuítas estavam prestes a ocupar.

Segundo Amorim, em 1638, pelo alvará régio de 25 de julho, foi instituída a administração eclesiástica do Maranhão, cujo cargo seria ocupado pelo superior dos jesuítas, com renda anual de 200\$000 réis. Por aquele tempo, houve também a instituição dos vigários de Tapuitapera, Itapeturu, Caeté, Gurupá. Em Belém foi posto um coadjutor do de São Luís (AMORIM, 2005, p. 212).

O primeiro passo de estruturação eclesiástica no Maranhão já nasceu com um conflito de jurisdição, pois a criação de tal instituição afetou o poder do bispo do Estado do Brasil, com enérgica resposta de Felipe III (AMORIM, 2005, p. 212-213). Na posição de

superior dos jesuítas no Maranhão e agora chefe local da Igreja, Luís Figueira reuniu as condições necessárias para organizar o incipiente aparelho eclesiástico conforme considerava mais produtor e vantajoso. Não é à toa que partiu para o reino em 1637 para organizar as missões na região. Contudo, a sua volta foi marcada pelo trágico naufrágio de 1643, afundando também o projeto missionário como um todo no antigo Estado do Maranhão, pois os poucos religiosos sobreviventes não puderam fazer muita coisa junto aos já residentes. Aliás, sempre que o projeto missionário passava por reformulações, era comum organizar tudo antes e garantir primeiro os recursos e a proteção no reino, como fizeram os padres Figueira, Vieira e Bettendorff, respectivamente nas décadas de 1630, 1650 e 1680. Entre Figueira e Vieira, a historiografia, de forma comum reconhece algo como um intervalo, ocasião em que Antonio Vieira assume a responsabilidade por organizar as missões no Estado do Maranhão em 1652.

Durante a década de 1640, período de incertezas missionárias, contudo, algumas coisas se fizeram, sobretudo, no âmbito jesuítico, a fim de conseguir estruturar as bases missionárias destes religiosos. Por exemplo, encontramos os jesuítas do Maranhão fazendo o que era possível, como era o caso do superior Francisco Pires: os inácianos se apoderaram do engenho do rio Itapecuru, concedido em 1644 em usufruto pelo capitão Antônio Barreiros Muniz enquanto cuidavam da educação de seu filho, até tornar-se adulto. Raimundo Moreira Neves Neto demonstra como as relações entre os jesuítas, sobretudo Luís Figueira e o capitão Muniz contribuíram para que eles saíssem beneficiados materialmente após a morte daquele militar. Dali os religiosos tiravam o sustento enquanto o governo-geral não concedia uma “aldeia de índios” para o serviço da Companhia na capitania. Mas o engenho deixado em usufruto não estava bem equipado, pois os jesuítas tiveram que transferir bois e escravos de Anindiba para lá. Com o tempo, a situação transformou-se em prejuízo, pois a propriedade caiu em litígio após a morte dos missionários pelos Uruati (NEVES NETO, 2013). Situação semelhante ocorreu no Pará. Porém, as dificuldades lá enfrentadas, sobretudo pela oposição dos moradores, postergaram até mesmo a instalação do colégio de Santo Alexandre, o que ocorreu finalmente pela mão do padre João de Souto Maior apenas no de 1652.

Os jesuítas não tinham indígenas para serviço do seu colégio do Pará até o ano de 1653, quando receberam a aldeia de Gonçari – aliás, o próprio colégio de Santo Alexandre foi fundado superando vários obstáculos, sobretudo, a oposição de alguns moradores e militares apesadores de indígenas; no Maranhão, só obtiveram essa concessão de uma aldeia em 1654, quando do descimento de uma parte dos Guajajara pelo padre Manuel Nunes, sem recursos da fazenda real, para a aldeia do Pindaré – o projeto foi inteiramente bancado pelos parcos

recursos do colégio de São Luís; depois foi mudada para o Itapecuru e finalmente consolidada em São Bonifácio de Maracu, novamente no Pindaré, sendo confirmada como exclusiva do serviço dos padres em 1685 (MORAES, 1987, p. 174, 284, 285, 292).

No referente aos recursos da Fazenda Real durante o período inicial, constava de 35 réis pagos a cada missionário anualmente na década de 1650; depois o valor subiu para 350 réis durante a regência de D. Pedro II de Portugal, passando a 950 réis individuais e anuais a partir de 1684, valor conquistado pelos pedidos de Bettendorff. Neste último período, o número de missionários jesuítas era em torno de trinta padres. Estas cifras são tomadas dos escritos de José de Moraes, citando documento datado de 1652 e o próprio Bettendorff (1987, p. 172-173), mas no Livro Grosso do Maranhão indica-se 350 mil reis de forma geral para o sustento dos missionários, valor atualizado para 700 mil réis, em documento datado de 1687 (LIVRO GROSSO DO MARANHÃO, 1948, p. 77,78). Antes disso, um alvará régio já tinha feito um reajuste de 250\$000 réis anuais, reconhecendo que “não bastará o que até agora se lhes dava por conta da minha fazenda”, recursos a serem levantados dos contratos da pesca das baleias no Rio de Janeiro e das rendas da Bahia (LIVRO GROSSO DO MARANHÃO, 1948, p. 56-57). O próprio Bettendorff afirma que a cômputo de 350\$000 réis estava dividida entre dez missionários, cada um recebendo 35\$000 réis (BETTENDORFF, 2010, p. 450-451). Diante do desencontro de informações é difícil determinar qual fonte está correta, pois o que consta no Livro Grosso é uma determinação e pode não ter sido aplicado integralmente, como costumava acontecer em matérias financeiras, com atrasos e, às vezes, sem nunca ocorrer (BOXER, 2012, p. 229). Os dados apresentados por Moraes são os mais distantes da realidade, quando comparados com os dados apresentados por Bettendorff e os disponíveis no Livro Grosso do Maranhão. Ainda assim, o pagamento das rendas aos jesuítas não era feito senão mediante cobrança realizada pelos próprios missionários, apresentando documentos aos tesoureiros régios (BETTENDORFF, 2010, p. 451).

Pelos exemplos elencados, que não são todos os disponíveis na documentação e na historiografia, e cobrem mais a primeira metade do século XVII, é possível formar uma boa noção de como as bases materiais missionárias foram construídas muito pelo favor de alguns moradores, sobretudo encastelados em posição de poder, fossem militares portugueses ou “índios principais”. O que se quer demonstrar é que o erário régio teve uma participação mínima na construção das bases materiais da missão. Argumenta-se que, se dependesse exclusivamente dos recursos reais, a atividade missionária não teria sido materializada no mundo ultramarino ou o processo seria bem mais difícil, especificamente no antigo Estado do

Maranhão. O ponto importante a observar é a visão dos cronistas sobre o Padroado régio e os recursos oriundos dos cofres reais, sempre apontando uma insuficiência.

Além dos moradores, os próprios missionários “botaram a mão na massa” e, geralmente administrando o braço indígena, ergueram propriedades produtoras em várias localidades do Maranhão e do Pará. A riqueza dessa produção colonial missioneira foi usada em grande parte para financiar a evangelização. Entre as atividades econômicas praticadas pelos jesuítas estavam a obtenção de sesmarias obtidas por concessão régia, doações de terras e de dinheiro de particulares, as quais todas eram transformadas em unidades produtoras, sobretudo, de farinha de mandioca e aguardente; os jesuítas também exploravam os sertões, coletando especiarias como cacau, realizavam comércio e empréstimos entre os colégios da América portuguesa (ASSUNÇÃO, 2004). Em áreas fronteiriças, como nas proximidades dos domínios espanhóis, mais distantes dos centros São Luís e Belém, e difíceis de fiscalizar pelo governo colonial, os jesuítas praticavam até contrabando (GONZÁLEZ, 2017).

Se, ao longo do tempo, é possível observar um significativo incremento material, pelo crescimento da produção e do comércio das missões – riqueza que chamou atenção de Mendonça Furtado na década de 1750 – também é possível observar um processo de estruturação administrativa, fruto da “expansão colonial”: quanto maior o recurso, maior o poder missionário. Sendo assim, é clara a relação entre a dimensão material e a estruturação eclesiástica. Essa virada financeira ocorreu, segundo Raimundo Moreira Neves Neto (2013) na primeira metade do século XVIII. Segundo este autor, as condições financeiras dos jesuítas foram geralmente deficitárias ao longo do século XVII, com lucro praticamente zero ou até mesmo saldo negativo, pois as saídas eram maiores que as entradas. Mas entre as décadas de 1720 e 1730, a produção de canoas foi ampliada nas propriedades jesuítas, aumentando a sua capacidade de coleta de cacau, que se tornou a principal droga do sertão a ser comercializada pela Companhia. Isso ajudou em muito as finanças da ordem a passarem para o azul.

À medida que a Companhia buscava crescer, incrementando suas atividades econômicas e seus lucros, para tornar-se menos dependente do patrocínio régio, outras instâncias da Igreja também estavam sendo estruturadas, como é o caso do poder episcopal. Nesse sentido, um dos pontos a se considerar é que os bispos se tornaram agentes políticos do rei português, como aponta José Pedro Paiva (2006, p. 171-212) e o bispado dependia diretamente do erário régio.

O território do Maranhão – que foi elevado à condição de bispado em 1677 pela bula *Super Universas Orbis Ecclesia*, apenas 62 anos após a conquista de São Luís – começou basicamente como uma missão, e francesa, pelas mãos dos capuchinhos. É claro que esse

aspecto quase não tem peso de longa duração, visto que a experiência mal durou três anos. Na verdade, é mais surpreendente que a atividade missionária sucessora, de matriz portuguesa, “demorou a pegar”, pois mais longeva. E depois de plantada, demorou a crescer por sucessivas vicissitudes, tais como a morte de importantes missionários jesuítas¹⁵, as dificuldades de custeio das atividades enfrentadas desde o início e a expulsão dos jesuítas em 1661, que interrompeu temporariamente o processo de conversão dos indígenas. Aliás, os impactos dessa retirada dos jesuítas do meio dos indígenas convertidos ainda não foram devidamente analisados em termos de conservação católica dessas populações (manutenção da fé ou retorno aberto às antigas crenças, fidelidade aos portugueses, etc.)

Como se sabe, as missões constituam geralmente o primeiro passo da dominação territorial. Pelo menos, assim têm sido vistas pela historiografia desde Herbert Eugene Bolton (1917). Mas essa mesma percepção historiográfica considera que as missões deveriam exercer uma função temporária, visto que uma vez convertidas, as populações nativas passariam ao controle régio de forma mais direta, e as missões se interiorizariam cada vez mais, repetindo o processo. Contudo, essa transferência de jurisdição nem sempre ocorria de forma pacífica, nem no prazo estimado de dez anos (BOLTON, 1917, p. 46). Ainda assim, existe outro aspecto do avanço régio sobre as populações nativas, como o que aconteceu em decorrência da expulsão dos jesuítas, quando as monarquias ibéricas se apropriaram diretamente de toda a estrutura missionária e eclesiástica, especialmente através da rede de paróquias em meados do século XVIII. Conforme Maria Elena Barral, os impactos da “secularização” nas paróquias portuguesas e espanholas fomentaram diferentes tipos de reação entre os moradores do mundo colonial, inclusive entre as populações nativas convertidas (BARRAL, 2013).

As duas acepções elencadas são muito amplas e tratam praticamente do mundo hispânico, ampliadas para o mundo português. Contudo, são referências que permitem balizar a dinâmica da atividade missionária portuguesa no Maranhão. As missões como ponta de lança dão conta de uma história inicial e as redes de paróquias, de um processo tardio. Nossa história está entre esses extremos históricos, por assim dizer.

Se a fórmula citada acima fosse exata e universal, poderíamos validar que em apenas 62 anos os missionários conseguiram construir uma base de fiéis vassalos que permitisse à monarquia estruturar a Igreja do Maranhão, elevando sua condição paroquiana para o nível de

¹⁵ Luís Figueira (1643) e Francisco Pires (1649), ambos pelas mãos de indígenas resistentes, respectivamente, os Aruã e os Uruati.

Sé Episcopal¹⁶. O efeito imediato seria o de que as missões existentes seriam transformadas em novas paróquias e os sertões não conquistados seriam o alvo de novas missões, ampliando a fronteira de forma relativamente linear. A história pensada teoricamente é sempre muito uniforme, porém, na prática, essa dinâmica parece não ter ocorrido no Maranhão. A elevação da paróquia de Nossa Senhora da Vitória em São Luís à condição de Sé Episcopal aparentemente não está diretamente relacionada ao crescimento numérico de fiéis da Igreja colonial, ou seja, as missões não estavam virando paróquias como justificativa para o crescimento e incremento da Igreja.

No Maranhão, mesmo que uma parte dos indígenas convertidos fosse destinada à repartição para os diferentes trabalhos coloniais sob a presidência do novo bispo, e mesmo que todos estivessem debaixo da autoridade episcopal, a maior parte das missões continuava sob poder direto dos missionários. Assim, pode-se observar diferenças no modo de vida dos “índios cristãos” livres que viviam nas missões para os “índios cristãos” livres sob autoridade paroquiana/episcopal. Enquanto estes estavam já sujeitos diretamente à justiça eclesiástica em todos os aspectos das suas vidas, e poderiam ter até maior autonomia de deslocamento e de oportunidades de trabalho e negócios, aqueles das missões provavelmente tinham menos opções em todos os aspectos citados. Mesmo que não seja plausível pensar que o trato direto do missionário com o indígena convertido significasse que este estivesse completamente subjugado, a diferença de vida, em termos políticos, religiosos e econômicos em uma missão para a vida em uma vila/paróquia é indubitavelmente significativa. Se entre os “índios cristãos” livres, a situação já era bastante diversa, a situação dos indígenas escravizados e batizados era mais complexa ainda (CARVALHO JR. 2005, p. 321-348).

Essa situação entremeada do poder de diferentes agentes (bispo e missionários), aparentemente confusa ao olhar de hoje, era típica, embora talvez não exclusiva, da região naquele tempo. Por isso, mesmo que o bispo tentasse ampliar seu poder, materializando sua jurisdição sobre as aldeias missionárias, como no caso da aplicação da justiça, nas confissões e licenças, ele tinha que superar antes o poder dos missionários (de pregar, confessar e, principalmente de governar) em tais comunidades; além disso, havia ainda o poder dos missionários de representação nas instâncias político-administrativas, por meios diretos ou

¹⁶ Para efeitos nada comparativos, a Igreja no Estado do Brasil foi elevada à condição de bispado em 1551, cerca de vinte anos após o início da colonização portuguesa na Bahia. Pernambuco e Rio de Janeiro tiveram seus bispados criados em 1676, um ano antes do Maranhão e, respectivamente, 142 anos e 111 anos após a criação das capitanias. Em Minas Gerais, no século XVIII, o bispado de Mariana foi criado em 1745, vinte e cinco anos após a criação da Capitania real (HOORNAET, 2008). Cada região experimentou um processo de estruturação eclesiástica diferente, conforme a urgência ou necessidade da instituição para os interesses régios na América.

através dos superiores de suas ordens religiosas. Esse poder muitas vezes era endossado pelo próprio rei, contrariando as expectativas episcopais.

No referente à estruturação burocrático-administrativa do novo bispado, houve muitas dificuldades e foi lenta, como demonstra Pollyanna Mendonça Muniz (2011). O impacto dessa precariedade de recursos humanos para formar o clero secular colonial foi sentido diretamente nas missões, as quais, em sua maioria, não foram transformadas em paróquias, mesmo que o número de missões continuasse a crescer no final do século XVII e durante a primeira metade do século XVIII, atingindo o Piauí e o Rio Negro. Em resumo, antes da criação do bispado, não havia transformação de missões em paróquias para justificar tal operação régia-papal e depois da criação do bispado, não houve incremento do clero secular para assumir os núcleos populacionais já consolidados pelos missionários. É claro que houve a incorporação dos núcleos populacionais pelo poder episcopal, mas a instituição de novas paróquias ocorreu de forma muito lenta. Assim, a missão (e não a paróquia ou o bispado) foi a expressão do catolicismo durante o século XVII no Estado do Maranhão. Com isso, porém, não se pode depreender que o bispado foi menos importante. O seu peso começou a ser sentido aos poucos, posteriormente. Aliás, no período pombalino, essa “virada” começa a acontecer de fato, pois:

O alvará em forma de lei de 7 de Junho de 1755 derogou o Capítulo 1.º do Regimento das Missões do Grão Pará, de 21 de Dezembro de 1686, cessando desde então a administração temporal dos missionários, e a espiritual ficou subordinada ao Bispado [...] Aos missionários sucederam os vigários (PRAT, 1942, p. 28)

Em que pese a burocratização da Igreja como bispado no Estado do Maranhão, o motivo da criação da Diocese pode ser pensado no sentido de dirimir os conflitos existentes na região, acerca do poder dos missionários na administração dos indígenas. Contudo, o que se observa é que esse objetivo não foi alcançado, visto que mesmo sob a presidência do bispo, a “repartição dos índios” continuou sendo objeto de disputa entre os poderes regionais. Um exemplo dessa força missionária pode ser encontrado na reprimenda que o príncipe D. Pedro deu ao bispo do Maranhão, D. Gregório dos Anjos, em 1681:

Me pareceu mandar-vos advertir (como por esta o faço) a queixa que há de como procedestes na repartição dos índios e de perturbares aos padres da Companhia nas Missões que lhes encomendei [...] pois não parece justo que sendo vós um Prelado, de quem se espera a satisfação de vossas obrigações, deis ocasião a inquietações (LIVRO GROSSO DO MARANHÃO, 1948, p. 62).

Obviamente, esse é apenas um entre os vários conflitos existentes entre ordens religiosas e bispos em toda a América portuguesa, ilustrando que a inserção do aparelho eclesiástico não foi necessariamente uma substituição ao poder missionário nas áreas fronteiriças, como é o caso do Maranhão. Como em todo o império português, havia muitos lugares onde a Igreja simplesmente não chegava, mesmo considerando sua condição plástica.

Em 1684, permanece a insistência régia sobre a autonomia dos jesuítas frente ao poder episcopal (LIVRO GROSSO DO MARANHÃO, 1948, p. 66). Por isso, é evidente a força das missões na estruturação do domínio português na América Equinocial, nas fronteiras e inclusive nos principais núcleos urbanos, São Luís e Belém no século XVII. Mas isso não era condição exclusiva do Maranhão. Nesse sentido, Federico Palomo argumenta que a falta de assistência espiritual em boa parte do território português era mesmo suprida pela ação dos missionários. Por isso, segundo este autor, o clero regular não pode ser pensado como “elemento estranho” à sociedade colonial, mas que interagiu com ela intensamente e de variadas formas, como por exemplo, no âmbito econômico (PALOMO, 2011, p. 230-233).

A nosso ver, essa força das missões na estruturação da sociedade colonial deve-se, em grande parte, à sua capacidade produtiva e comercial, ideia que vale para os jesuítas, mas que é igualmente aplicável às demais ordens religiosas, como os capuchos de Santo Antônio no Maranhão, apesar do seu voto de pobreza. Isto é, embora as missões estivessem legalmente sob a proteção régia pelo Padroado, na prática dependiam muito pouco dele para subsistir. Por exemplo:

[...] através de suas fazendas e suas produções, a Companhia buscava a sua independência com relação às rendas que o padroado enviava em forma de redízimas dos dízimos tributados nas conquistas. Contudo, para além dessa independência, ela também entrava em choque com a Coroa quando tentava escapar da tributação dos mesmos impostos que posteriormente lhes viriam auxiliar [...] (NEVES NETO, 2013, p. 118)

De certa forma, o Padroado apenas validava a existência das missões, mas elas se sustentavam por conta própria, visto que os valores pagos pela fazenda real aos missionários eram insuficientes em todo o tempo. O outro lado dessa moeda pode confirmar o argumento: como a estruturação eclesiástica em nível episcopal era totalmente dependente do erário régio, isto é, sem autonomia produtiva e comercial, os recursos destinados à estruturação do bispado e das paróquias eram igualmente escassos e, devido a essa constante insuficiência financeira, essa organização eclesiástica foi mais demorada ainda.

No referente aos dízimos, que poderiam ser remanejados em prol da Igreja, estes não eram suficientes, visto que exatamente devido ao Padroado, tais recursos eram administrados

pelo erário régio e utilizados majoritariamente no governo civil. Quando Neves Neto refere-se ao “choque” da Companhia com a coroa, trata-se de um conjunto de manobras realizadas pela Companhia para não pagar impostos ao erário régio. Ainda segundo este autor, os jesuítas faziam uma confusão proposital entre “direitos alfandegários” (no comércio de produtos) e dízimos (com base na produção) para argumentar que estavam isentos de quaisquer pagamentos, prolongando o pagamento indefinidamente com recursos jurídicos ou solicitando confirmação das tais isenções. O caso é que realmente D. Sebastião havia isentado a Companhia de pagar direitos alfandegários e a Cúria romana havia isentado os inacianos de pagarem dízimos por várias bulas papais. Com essa sobreposição legal, em vários documentos os jesuítas do Maranhão alegavam estar isentos de ambas as obrigações, compondo-as como se fosse a mesma coisa. Na tentativa de reveter esse quadro, D. Pedro II revogou, em 1684, a isenção alfandegária, mantendo, porém, a isenção do dízimo, o que abriu nova possibilidade de manobra para os jesuítas, visto que o rei havia concedido, contraditoriamente, isenção alfandegária para os religiosos de Santo Antonio, até o limite de 100 arrobas de cravo e de 100 arrobas de cacau, estendendo esse direito aos carmelitas (NEVES NETO, 2013, 125-128).

Segundo José Pedro Paiva, ao analisar a presença do poder episcopal de modo geral na América, aponta que no Maranhão a situação foi “mais grave” no final do século XVII, pois “tratou-se de um episcopado que teve que exercitar a sua acção no quadro de uma evidente carência de meios. O contingente de clérigos seculares era insuficiente para as necessidades que a extensão do território reclamava.” (PAIVA, 2006 a, p. 27). No rastro desse argumento, o autor insiste na ausência de recursos humanos para a Igreja na América portuguesa, pois além da constante vacância episcopal, o clero secular, muito reduzido, era famoso por ser escandaloso. Entre as limitações, o autor reforça as de natureza material.

Diante do exposto, fica claro que o Padroado torna-se um elemento teórico demais e deixa de ser elemento explicativo suficiente para as dimensões materiais e financeiras das missões e da Igreja como um todo. Por isso, embora se considere alguns aspectos do Padroado e do seu provável efeito de maior impacto, o regalismo – é preciso compreender também e de forma fundamental a dinâmica produtiva e comercial dos braços missionários, quando era permitido e, principalmente, quando era proibido. Isso constitui indício importante do porquê muitos padres se envolviam em atos de mercancia.

É nesse quadro que consideramos que as dificuldades financeiras para a organização missional e eclesiástica eram tantas, que muitos padres se dedicavam aos “atos de mercancia” como forma de sobrevivência, apesar da explícita proibição, motivo de muitas disputas e escândalos. É como se sofressem efeitos *en retour* do processo de colonização. De forma

ilustrativa, alguns casos já aparecem na historiografia. Por exemplo, Pollyanna Mendonça Muniz, ao analisar conflitos de jurisdição no Tribunal Episcopal, especificamente os desvios cometidos por alguns padres, aponta casos ocorridos nas décadas de 1730 e 1760, em que clérigos regulares se envolveram em variados tipos de comércio, praticamente abandonando o hábito religioso (MUNIZ, 2012, p. 115-136). Em trabalhos anteriores, apontamos esse envolvimento do clero em atividades comerciais proibidas, inclusive os próprios bispos, como D. Gregório dos Anjos, o que gerou situações de conflito de jurisdição com os governadores-gerais do Estado do Maranhão (GERMANO, 2012, p. 246-261; SANTOS, 2014, p.114-128).

O poder régio contribuía muito pouco e exigia demais. Por outro lado, as atividades econômicas do clero colonial, sobretudo dos missionários, eram voltadas para interesses particulares e também (ou por isso) garantiam a continuidade dos trabalhos. Esse patrimônio situava-se na indefinição: entre permissões e proibições, entre limitações e concessões, incentivos com doações de terras e tributos e isenções, entre o erário régio e os cofres eclesiásticos, entre objetivos coletivos e particulares.

Por isso, a base material da Igreja e das missões não pode ser pensada em termos exatos, nem enquadrada em tabelas, tanto mais pela inconsistência dos dados disponíveis (NEVES NETO, 2013. P. 75). Essa materialidade precisa ser pensada historicamente, em como foi construída à luz dos interesses conflitantes e sob as condições econômicas restritas do mundo ultramarino americano na altura da linha Equinocial.

2.1.2. Recursos humanos

A construção das bases materiais das missões, efetuada diretamente pelos seus operários, precisa levar em conta os próprios padres, que devem ser vistos como recursos humanos da instituição. Ao longo do século XVII verifica-se um considerável aumento do número de missionários entre as diversas ordens religiosas. Além daqueles de origem europeia que constantemente chegavam ao Maranhão, outros de origem ultramarina também eram formados nos colégios de São Luís e Belém. Em outros casos, os padres eram de origem europeia, mas formados no mundo colonial, como aconteceu com o jesuíta João Daniel no século XVIII, autor do *Tesouro Descoberto*.

Se os jesuítas se destacaram em ações e conflitos na sociedade ultramarina na altura da linha Equinocial, é porque a sua capacidade de cobertura missionária do território foi, sem dúvida, mais abrangente. Contudo, a presença de missionários de outras ordens religiosas não pode ser desprezada, como era o caso dos capuchos de Santo Antônio. Um sintoma de sua

importância na dinâmica missionária do Estado do Maranhão e Grão-Pará é visível no *Regimento das Missões*, não apenas pelo excerto destacado no início do capítulo, mas porque nas linhas seguintes também são referidos. Ao contrário dos jesuítas, seu raio de ação foi mais limitado e o maior número de suas missões esteve localizado na Ilha de Joanes e no Cabo do Norte. Apesar de uma circunscrição restrita, aquela área fronteiriça cresceu aos olhos portugueses pela concorrência direta dos franceses. Como veremos mais a frente, a importância dos capuchos antoninos na região se deve muito à sua capacidade de converter e garantir vínculos relativamente pacíficos com os poderosos indígenas Aruã, feito que os jesuítas não conseguiam alcançar, pois foram constantemente rechaçados pelos indígenas da região. Dito de outra forma, o poder dos Aruã garantiu relevância à atividade missionária dos religiosos de Santo Antônio que, por sua vez, transformaram isso em recursos.

O capucho frei Manuel do Espírito Santo foi o responsável por converter os Aruã ao “grêmio da Igreja”. Contudo, a sua história e de seus irmãos de religião foi pouco documentada e, quando ocorrem registros, não estão datados, nem catalogados. Essa condição escassa e avulsa da documentação tem a ver com o estado de pobreza da ordem no Maranhão, pois até mesmo adquirir papel ou garantir a impressão de obras na época era difícil. Essas informações, prestadas por Maria Adelina Amorim são, porém, contornadas pelo esforço de pesquisa empreendido pela autora na sistematização de alguns dados. Por isso, ela afirma haver um “vazio historiográfico” (AMORIM, 2005, p. 85) acerca da ação daqueles religiosos entre os anos de 1637 e 1692, período que corresponde ao que temos analisado aqui. Se não conseguimos suprir tais lacunas plenamente, contribuímos um pouco ao analisar as bases materiais da atividade missionária dos capuchos, fundamental para o argumento geral aqui defendido.

Do ponto de vista dos recursos humanos, os capuchos de Santo Antônio receberam algumas levadas de missionários durante do século XVII. Ao tempo do governador Luís de Magalhães, o superior dos franciscanos era frei Francisco de Alcântara. Já na época de André Vidal de Negreiros, frei João das Neves estava à frente da atividade missionária. No cargo de comissário se destacaram frei Tomás de São Francisco e o próprio frei Manuel do Espírito Santo, este na década de 1670 e aquele na década anterior. Na década de 1680, frei Tomás da Ascensão e frei João do Desterro ocuparam o cargo de comissário (AMORIM, 2005, p. 86-87). Em todo o tempo, algo entre 5 e 15 religiosos eram transferidos para o Maranhão de vez em quando e geralmente não era uma situação cumulativa, mas de reposição de missionários, visto que estavam sujeitos a morrer pela idade, por doenças diversas ou até mesmo pela mão

dos indígenas, como o que aconteceu em 1701¹⁷; ainda havia os casos em que os missionários voltavam para Portugal, para viver nos conventos, desistindo da vida missioneira.

Esse contingente de missionários tinha que dar conta de várias missões. Segundo Maria Adelina Amorim, após a divisão das missões em 1693, os capuchos antoninos ficaram com 13 missões situadas entre a Ilha de Joanes e o Cabo do Norte. No início do século XVIII, esse número caiu para cinco, em decorrência das reformulações internas da ordem e a consequente redistribuição das missões entre os diferentes ramos franciscanos. Aliás, esse período final do século XVII e o século XVIII como um todo é mais bem documentado do que o período analisado. Em todo caso, os quadros de Santo Antônio não eram muito renovados e, quando o eram, dependiam integralmente do envio de missionários do reino.

No âmbito jesuítico, embora houvesse uma significativa dependência do envio de missionários europeus, a situação começou a mudar quando criaram-se condições para formar religiosos *in loco*. A ideia de um seminário para formar um clero colonial e até mesmo preparar indígenas para o sacerdócio foi cogitada na segunda metade do século XVII no Maranhão. Mas a formação de um clero indígena, embora ideia audaciosa, justamente por isso, não foi pra frente, sobretudo na América portuguesa. Segundo Maria Leônia Resende, ao tratar da existência de um clero indígena na América de colonização ibérica e do papel dos jesuítas no processo:

[...] formou-se uma rede de colégios, inicialmente em Salvador (1572), Rio de Janeiro (1573) e Olinda (1576), voltados para a educação e, muito secundariamente, para a formação do clero, com o curso de Teologia. Seguiu-se a fundação de outros dois de menor importância, em São Paulo e Vitória, e uma malha se expandiu com os colégios Santo Alexandre do Grão Pará (1653), Máximo do Maranhão (1668) e o do Recife (1677), entre outros. Somente no final do século XVII, a criação dos seminários eclesiásticos e, posteriormente, episcopais reforçou o intento na construção de uma estrutura para a formação do clero nativo – mas nada, então, apontava para um esforço na direção da formação específica de um clero indígena” (RESENDE, 2017, p. 171)

Segundo a autora, não havia impedimentos legais ou canônicos para a ordenação de padres indígenas, de modo que imperou a falta de vontade, muito orientada pelo preconceito com relação aos indígenas. A formação dessa rede ou malha de colégios jesuítas voltou-se não para a formação de um clero indígena, mas para a formação de um clero colonial, predominantemente branco. Esse é o contexto em que os colégios de São Luís e de Belém são estruturados, voltados para a formação de um clero colonial branco e para a formação intelectual dos principais da terra. Porém, ao contrário do que a condição sintética do

¹⁷ Projeto Resgate, AHU, Maranhão, Cx. 10, D. 1057.

argumento possa sugerir, não foi um trabalho fácil, rápido e eficiente para criar condições “educacionais” para reforçar o clero colonial, formando quadros nativos.

As primeiras gerações de missionários jesuítas, assim como nas demais ordens religiosas, foram majoritariamente oriundas da Europa e não exclusivamente de Portugal. Uma dessas levas iniciais se perdeu no naufrágio de 1643. Outra leva chegou em 1653, organizada pelo padre Antônio Vieira. E outros foram chegando aos poucos, como Bettendorff, em 1661, ou Conrad Pfeil anos mais tarde e mais uma leva em 1688, para ficarmos apenas no século XVII. Sucessivas levas de missionários desembarcados no Maranhão, contudo, não eram suficientes para as dimensões do trabalho.

Além do envio constante de novos missionários europeus, houve o esforço em formar um clero colonial por meio de um seminário, supostamente melhor adaptado ao clima e mais apto às dificuldades próprias dos sertões a conquistar. Essa ideia, consolidada em um Alvará de 1680, era defendida desde a década de 1650, por Antônio Vieira, segundo Karl Heinz Arenz (2016, p. 05). A provisão régia acerca da “repartição dos índios”, de 1680, considerava também que “para estas missões e residências do sertão é necessário maior número de missionários e é certo que serão mais idôneos e capazes deste ministério os sujeitos que se criarem naquele clima” (LIVRO GROSSO DO MARANHÃO, 1648, p. 54).

Nas linhas seguintes, trata do incipiente noviciado em São Luís (desde 1676), no qual “terão nele sempre vinte sujeitos além dos que até agora tem naquele colégio, os quais serão destinados e se empregarão somente nas missões do dito Estado”, para o que o rei destinava “côngrua conveniente” (LIVRO GROSSO DO MARANHÃO, 1948, p. 54). Os recursos destinados ao sustento dos noviços no Colégio de Nossa Senhora da Luz consistiam em 250\$000 réis, conforme Bettendorff, ainda assim insuficientes, tanto que por volta de 1684, em Lisboa, este jesuíta requeria junto ao rei que o valor fosse destinado para o sustento de sete missionários, cada um recebendo 35\$000 réis, como os demais (BETTENDORFF, 2010, p. 451).

Além dos problemas propriamente financeiros para manutenção do noviciado jesuítico, ele enfrentou problemas de indefinição pelas incertezas políticas e ainda constatou-se, talvez pelos conflitos da região, um declínio no número de formados. Ainda assim, as notícias apontam para a formação de um clero colonial com pessoas nascidas na região. Ainda que com resultado limitado, pelo menos quatro padres de origem maranhense entraram para a Companhia de Jesus. Um deles, Antônio Peireira chegou a ser designado superior da Missão, mas antes de assumir o cargo foi assassinado pelos indígenas do Cabo do Norte por volta de 1687 (CHAMBOULEYRON, 2003, p. 199-200; ARENZ, 2016, p. 07), resultando no fracasso

da missão jesuítica naquela região. Apesar das limitações, segundo Karl Arenz, até o final do século XVII, os jesuítas tinham conseguido instaurar todas as etapas do processo de formação intelectual no Maranhão (ARENZ, 2010b, p. 435; ARENZ, 2016, p. 17).

Outra iniciativa educacional de nível superior pode ser listada entre os carmelitas, que receberam autorização para um curso de Teologia em 1727, do papa Bento XIII (MEIRELES, 1977, p. 32). Contudo, esta graduação em nível superior não tinha o mesmo propósito de renovar os quadros de missionários, embora isso possa ter acontecido.

No início da década de 1690, o Maranhão contava, só entre os jesuítas, com cerca de 30 missionários, sem contar os noviços, razão pela qual Bettendorff havia conseguido do rei a concessão de 950\$000 reis anuais às missões da Companhia desde 1684 (BETTENDORFF, 2010, p. 88). Essa atualização das rendas ocorreu após o momento crítico da revolta de Beckman e da consequente expulsão dos jesuítas naquele ano. Até aquele momento, Bettendorff afirma que a “tão limitada cônica” de 350\$000 réis então concedida foi conseguida pelo padre Antônio Vieira ainda em 1652 (BETTENDORFF, 2010, p. 88). Isso significa que desde o início, a atividade missionária estava prejudicada pela escassez de recursos pecuniários oriundos do tesouro régio, e sem significativos reajustes durante a maior parte do tempo. Se dependesse única e exclusivamente disso, muito menos teria sido feito.

Apesar do crescimento, ainda era em quantidade insuficiente para as dimensões do território e das populações a serem evangelizadas. Esse contraste resultava num fato comum, o trânsito constante daqueles agentes entre os diversos núcleos missionários existentes. A esse respeito, enquanto narrava alguns fatos ocorridos no início dos anos 1690, Bettendorff comentava o seguinte:

Ninguém estranhe *tantas mudanças dos sujeitos de uma parte para outra, porque são tais estas nossas missões* que, ou pela razão dos índios ou dos ares ou dos achaques e doenças, ou também dos gênios dos mesmos sujeitos, sempre as houve e as haverá, pelo que a mim me parece, enquanto estivermos com elas.

Poucos são os missionários que se acham de tal maneira que possam continuar por muito tempo em o mesmo lugar, e não seja necessário mudá-los para outras residências ou para os colégios, por assim o pedir *a grande falta de sujeitos* ou outras justas razões (BETTENDORFF, 2010, p. 574) [Grifos nossos].

O relato do cronista é sintomático dessa situação. É como se os jesuítas quisessem fazer mais do que eram capazes. É claro que o discurso jesuítico apontava para a ideia de que geralmente os missionários inicianos excediam as próprias forças para atender a tão gigantesco empreendimento espiritual, motivo pelo qual muitos morriam em campo. Isto é, pesa a intenção de mostrar a capacidade dos missionários, mas fica evidente que eles

realmente não davam conta do exorbitante trabalho. Nada indica que o número de missões fosse superior ao número de missionários, a menos que se considere a existência de aldeamentos onde havia residências e aqueles que ficavam apenas para visita; mas as necessidades inerentes à atividade missionária, bem como as limitações físicas e materiais forçavam o constante trânsito de agentes e com poucos resultados efetivos, além dos muitos imaginados. Conquistar, converter e conservar indígenas na fé católica não era tarefa fácil, sob nenhum prisma. As missões pareciam castelos de areia na praia, pois enquanto o missionário partia para implantar um novo aldeamento mais além, o anterior começava a desmoronar.

Se, na década de 1690, o número de missionários era muito maior do que ocorreu durante todo o século e ainda assim era insuficiente, compreendemos que a falta de operários era um problema persistente e nunca resolvido, justamente pela falta de recursos financeiros provenientes diretamente da Coroa. Por isso que em 1687 o rei D. Pedro II concedeu o aumento das rendas destinadas aos jesuítas sob a condição de que se aumentasse ou dobrasse o número de missionários em relação ao que antes existia (LIVRO GROSSO DO MARANHÃO, 1948, p.77-78). Esse aumento da ordinária régia aos jesuítas foi feito anos antes de Bettendorff escrever o comentário acima, o que significa que pouca coisa mudou entre as décadas de 1680 e 1690 em quantidade de missionários. Contudo, foi justamente o trânsito dos religiosos entre as missões que provavelmente forjou conexões importantes que garantiram não apenas a troca de recursos materiais e o abastecimento, como estabeleceu uma rede de apoio mútuo entre os núcleos missioneiros em diversos aspectos. Por isso, é interessante pensar as missões em rede, como se fará no próximo capítulo.

Por enquanto, é importante destacar que o trânsito dos missionários pelos diferentes núcleos de indígenas convertidos e aldeados resultou também em um conjunto de visões, informações e conhecimentos que eles passaram a registrar sistematicamente em cartas e crônicas, as quais hoje nos servem para compreendermos aquelas histórias.

2.2. Sob os escritos missionários

As histórias indígenas, cujo conhecimento da existência chegou até os dias atuais, são resultado de outro esforço dos missionários. Eis a tarefa de escrever cartas de variados tipos, para incontáveis e distintos destinatários, além de crônicas para o público em geral que estivesse interessado. Nesse sentido, é importante compreender primeiro um pouco da lógica e da dinâmica da escrita produzida por aqueles agentes católicos no mundo americano, ou

seja, é preciso entender um pouco *sobre* os escritos. A partir disso, pode-se entender a narrativa por eles “inventada”, ou seja, a história *sob* os referidos escritos: isto é, a história contida naqueles documentos, ainda que fragmentada e incompleta.

Além de converter os indígenas, os missionários precisavam convencer as instâncias de poder de que seu trabalho estava frutificando. Pelo menos, esse objetivo orientava a maior parte da produção escrita dos missionários, além de animar os noviços a entrar nessa seara. Mas com um pouco de cuidado, ao filtrar o discurso colonial, nota-se que eles também compartilhavam certas percepções com seus pares, muitas vezes explicitando suas decepções, devido a algumas experiências frustrantes pelas quais passavam. Em outros casos, os religiosos deixavam implícito um espírito de resistência indígena, genericamente nomeado de “ignorância”, “rebeldia” ou mesmo “selvageria”. Dito de outro modo, frustrações que os indígenas impunham ao trabalho dos missionários. Esse trabalho de ler cartas e crônicas a contrapelo é o que torna esses documentos ainda mais interessantes.

Ao longo do tempo, os padres da Companhia produziram um monumental conjunto de textos variados, construindo arquivos espalhados ao redor do mundo. Segundo Vittorio Consiglio (1997), toda a produção literária inaciana está espalhada em diversos arquivos, sendo o ARSI (Arquívum Romanum Societa Iesu) um dos mais importantes, mas que não concentra tudo, senão uma parte, dos escritos jesuíticos. Além disso, segundo o autor, o IHGB e estudiosos individuais, como Serafim Leite, se ocuparam de publicar parte destes textos ao longo do tempo. Mas o que importa entender aqui é o motivo de os jesuítas escreverem tanto.

Encontra-se nas cartas dos gerais, repetidas solicitações a escrever informando das coisas de missão e fazê-lo seguindo esquema apropriado. O correio tornou-se instrumento importante de que a cúria dispunha para manter a unidade da Companhia e por isso virou objeto de grande atenção e quase órgão da identidade e da memória dela. (CONSIGLIO, 1997, p. 08)

Essa organização da correspondência respeitava a distribuição territorial da Companhia, sendo levado para Roma o que interessava ao governo central da Companhia, estando o restante distribuído entre as províncias e as missões propriamente. Com essa hierarquia dos espaços de atuação dos inacianos, circulavam diferentes tipos de correspondência, como as de ofício, as cartas edificantes e a documentação informativa. Ainda segundo Consiglio, a correspondência de ofício teria sido inaugurada pelo próprio Loyola, ao pedir aos companheiros a prontidão possível nos envios das cartas e considerando as distâncias: os superiores das missões mais remotas poderiam escrever a cada ano e os das localidades europeias a cada mês, por exemplo. Entre estas ainda havia distinções de correspondência ao geral, ao provincial e aos súditos. As cartas edificantes deveriam conter o

que se pode mostrar ao público, separando seus assuntos daqueles problemáticos, que tratassem de assuntos delicados, como conflitos com autoridades civis e eclesiásticas. Ao separar os assuntos, as cartas edificantes abordavam temas pacíficos e inspiradores.

Encarregados das redações preliminares das ânuas eram os reitores e superiores, dirigindo-se a seus provinciais, os quais juntariam sucessivamente tais notícias, um capítulo por missão. Tais cartas de edificação assim compostas pelos provinciais, sem adição de outras matérias, seriam posteriormente enviadas para Roma, enquanto outra cópia teria circulação na província de origem. Os gerais, por sua vez, proviriam a circulação mais ampla. Elas não deveriam ser prolixas, nem expor dificuldades, contribuindo para a unidade e comparticipação de todas as casas jesuíticas. O despacho de cópias em latim e também em línguas vernaculares, agilizaria a difusão na Companhia. (CONSIGLIO, 1997, p. 11)

Assim, o conteúdo das cartas edificantes era oriundo das cartas ânuas, enviadas pelos superiores das missões ao provincial que, por sua vez, filtrava o conteúdo, selecionando as glórias das missões e deixando os pontos polêmicos de lado (tratados na correspondência de ofício), para fazer circular entre os inicianos um espírito de unidade.

Nesse sentido, vale explorar rapidamente o exemplo de uma carta ânuia escrita em latim por Bettendorff em 1671, no final de seu primeiro triênio como superior da missão do Maranhão. É um texto no qual convocava os jesuítas europeus a destinarem-se para a missão do Maranhão, que precisava de missionários comprometidos com a evangelização e salvação dos povos (como Paulos) e não apenas de doutores comprometidos com o poder (como Saulos). Karl-Heinz Arenz, que publicou e comentou a referida carta, explica essa referência ao apóstolo bíblico como crítica às atitudes equivocadas de muitos membros da Companhia; e afirma que:

Embora enviada à cúria geral, a carta é endereçada primeiramente a todos os padres e irmãos jesuítas da Europa. No entanto, tudo indica que a missiva, ao invés de circular pelas províncias europeias, ficou arquivada no generalato em Roma. (ARENZ, 2013, p. 274,275).

Arenz não explicita nenhum motivo para tal arquivamento e sem cópias. Mas ao ler o documento, observa-se grande inquietação por parte de Bettendorff em seu esforço por convencer os companheiros da importância da missão do Maranhão. Ele rebate as objeções que ele ouvia dizer desta missão como não atraente aos noviços; questiona o apego dos jesuítas ao saber acadêmico, aos palácios e ao poder; refere-se aos jesuítas dos conventos como “ociosos (embora virtuosos) contemplativos”; questiona a “indiferença” dos que não querem anunciar o evangelho aos povos da América; chama de “negligentes e levianos [os que] são contra essa missão” e condena a “preguiça” dos que não queriam vir a ela, pois por

causa destes era “grande número de almas nestes vastos sertões da América [...] precipitados ao inferno” (ARENZ, 2013, p. 302, 308, 317, 319). Em suma, era uma carta ânuia dura, com bons argumentos, mas desagradáveis de ler. Nenhuma parte do seu conteúdo ajudava naquele espírito de unidade pretendido e não poderia ser aproveitado para uma carta edificante, pois ela expunha diferenças internas na Companhia sobre a missão do Maranhão e era, em si, um “puxão de orelha”. Talvez por isso, seu conteúdo não passou das mãos do então superior geral em Roma, João Paulo Oliva (1661-1681).

De volta à organização da correspondência, por último, Consiglio aponta que havia uma correspondência de caráter informativo, onde se encaminhava questões relacionadas a recursos humanos e financeiros.

A compreensão, ainda que breve, da estruturação da comunicação interna da Companhia de Jesus é importante porque foi esta correspondência organizada entre os inicianos que deu base a outro tipo de escrita, a crônica. A maior parte dos cronistas viveu nos mundos missionários e experimentou diretamente tudo que a vida missioneira poderia oferecer. Somando-se à sua vivência, os relatos do passado, conhecidos por ler ou ouvir nos refeitórios os conteúdos das cartas, formaram a visão dos cronistas sobre aqueles mundos.

Ao referir-se à intensa e característica atividade de escrita dos jesuítas, na forma de cartas, relatórios e crônicas, Fernando Torres Londoño posiciona-se da seguinte maneira:

Como historiador, acredito que não consigo ouvir esse registro subjetivo considerando referências e maneiras de escrever só como edificantes. Da mesma forma, as informações presentes nas cartas não se deviam unicamente ao espírito de controle ou ao desejo de matar curiosidades. Elas seriam recolhidas e enviadas à Europa constituindo textos diferenciados, produzidos como parte de um projeto missionário que estava sendo construído e para o qual o poder sempre foi uma referência fundamental. E nessa construção da missão, a escrita cumpriu um papel estratégico. (TORRES-LONDOÑO, 2002, p. 13)

À época que publicou esse estudo, o autor buscava entrar no polêmico terreno da espiritualidade, como ele demonstrava estar consciente, mas que hoje compreende-se ter valor histórico. Assim, o autor demonstra como a escrita de cartas dava uma visibilidade universal à atuação da Companhia; dessa forma, a relação entre escrita e ação tornava-se mais forte, pois era uma ordem descentralizada, mas hierarquizada, o que só era possível devido ao fato de seus membros serem letrados: a escrita era prática e serviço divino e isso explicaria tão grande força de “expansão”. Afinal, as letras faziam circular informação, o que era a base do governo da ordem. Da mesma forma, as letras inicianas alimentavam as ambições dos governantes seculares, de quem o apoio econômico-militar era fundamental. Foi também por meio destas

cartas que Francisco Xavier estabeleceu-se e foi confirmado como modelo de mártir e sua ação como modelo de edificação das missões, da Ásia para o mundo.

Fundada por alguém que escreveu quase sete mil cartas e composta por letrados, a Companhia de Jesus fez da correspondência o lugar onde ficava visível a “universal Companhia”. Gerador de múltiplos textos quando escrevia, Inácio de Loyola transferiu com paciência a seus súditos a consciência da distinção de diversos interlocutores e a elaboração criteriosa da escrita. [...] No caso das missões, na cópia e envio de cartas com diversos destinos, foi construído e definido o projeto jesuítico missionário numa troca de informações que se realizava no eixo Roma, Lisboa, Índia, Brasil. (TORRES-LONDOÑO, 2002, p. 29,30)

Assim, se as cartas foram o primeiro meio de comunicação e principal recurso de circulação de informações e edificação durante a maior parte do tempo, as crônicas que vieram depois sintetizaram e cristalizaram as principais visões dos jesuítas acerca do seu próprio papel naquele tempo e naqueles mundos com os quais estavam entrando em contato.

Alejandro Cañeque demonstra que as crônicas jesuítas começaram a ganhar terreno ainda no final do século XVI e se multiplicam durante o século XVII, chegando ao final daquela centúria já como ramo literário consolidado, considerando, sobretudo, o aspecto destacado por este autor, que tem o martírio como tema privilegiado. Como ele afirma conclusivamente, “La consolidación de estas nuevas fronteras misionales quedará marcada con las correspondientes crónicas martiriales” (CAÑEQUE, 2016, p. 51). Isso implica, como ele considera, que a escrita de crônicas, cujo conteúdo era predominantemente martirial, reforçava o papel da própria Companhia de Jesus como agente fundamental no processo de “expansão” dos impérios ibéricos na América. Ao mesmo tempo que serviam aos interesses imperialistas hispânicos, os jesuítas estavam construindo seu próprio projeto de poder. Todo esse processo se consolidava com a escrita daquelas crônicas analisadas pelo autor. Novamente, se observa que as crônicas exerciam um poder articulador para a Companhia, pois incentivavam os noviços a sonharem com a missão e com o martírio, informavam os governantes dos feitos da Companhia e, por assim dizer, legitimavam o apoio econômico-militar que deveriam continuar oferecendo aos missionários; e, por último, as crônicas destacavam o papel universal da Companhia, como corpo que cumpria a vontade divina.

Estas mesmas características são observadas nas crônicas escritas no Maranhão entre os séculos XVII e XVIII. Em estudo detalhado sobre tais documentos, Roberta Lobão Carvalho apontou que os jesuítas:

Devido a sua concepção de verdade, ao construírem seus relatos, crônicas, cartas ou qualquer outro tipo de narrativa, organizavam os acontecimentos de modo a torná-los narrativas edificantes para seus leitores, sem se ater a

ordem dos acontecimentos ou a cronologia exata dos fatos. (CARVALHO, 2012, p. 110)

Ao buscar o sentido das práticas letradas no império português, porque os jesuítas escreveram aquelas crônicas sobre o Maranhão, qual a finalidade dessa escrita e a quem se direcionava essa escrita, a autora vai descortinando importantes aspectos desse tipo de documentação.

Ainda segunda a autora, a verdade para os jesuítas era a divina, que seria confirmada pelos fatos históricos e estes, por sua vez, seriam comprovados por documentos diversos elaborados ao longo do tempo. Os cronistas, aliás, faziam questão de sustentar seus argumentos recorrendo a documentos antigos, supostamente guardados em seus arquivos cartoriais, como o do Colégio de São Luís. José de Moraes, por exemplo, que viveu mais distante cronologicamente dos acontecimentos do século XVII, transcreve páginas e mais páginas de cartas e outras fontes escritas para validar a sua versão dos fatos. Esse era o critério da erudição. Além disso, de acordo com Roberta Carvalho (2012, p. 113):

Nos textos inicianos, os discursos se organizavam em torno de tópicos que tratavam da justiça e injustiça sobre a ação dos portugueses em relação aos indígenas e aos próprios missionários; da utilidade das ações empreitadas pelos missionários na conquista; e principalmente, da salvação das almas dos nativos e dos portugueses. Entre as principais tópicos estão a do martírio, a dos missionários exemplares, a da escravidão indígena, a do mau comportamento do colono, a da ação diabólica entre os moradores, a da inspiração divina dos missionários e outras.

Esse era o critério da retórica e seus gêneros epidítico (convencimento pelo exemplo dos missionários), judicativo e deliberativo (julgamento de causas históricas, como as rebeliões políticas dos portugueses e a questão da liberdade/escravidão indígena). Contudo, não deixavam de recorrer ao maravilhoso e ao fantástico, e não economizavam na eloquência argumentativa, a partir dos exemplos listados.

Entre as características das crônicas escritas no (e sobre o) Maranhão, a autora destaca a *Ars Dictamines* (arte de escrever cartas) medieval e moderna e os preceitos deixados pelo próprio fundador da Companhia, Inácio de Loyola, nas *Constituições Inicianas* (como a já citada “frequente correspondência epistolar”). Por isso, ela afirma que:

Parte integrante da produção da escrita foi a crônica jesuíta. Tal como a carta, ela também possuía o intuito de edificar, relatar o cotidiano das missões, descrito como permeado de dificuldades, as quais eram superadas com fé e pela espera em Deus dos frutos das suas ações. Esse tipo de documentação mostra uma constante reescrita das ações jesuíticas e dos relatos de suas missões pelo mundo (CARVALHO, 2012, p. 115).

Ainda comparando as crônicas às cartas, a autora afirma que tinham três níveis básicos: informação da situação das missões, reforço da solidariedade entre os membros da Companhia e construção de uma mensagem devota. Os temas eram: a origem e significado do nome Maranhão, a descrição da exuberante natureza da região, a auto-humilhação e a obediência dos jesuítas em aceitar tal empreitada e os seus dissabores, o recurso aos exemplos antigos, e, principalmente, os desafios das missões (pela natureza, pelo clima, pelas gentes, pelas pestes, pelas guerras), os jesuítas como protagonistas dessas aventuras e mártires dessa história. Tais crônicas, de acordo com Roberta Lobão Carvalho (2012, p. 187) tinham a “finalidade de persuadir a audiência de que os jesuítas derramaram sangue para a conquista e manutenção do território português no Maranhão”. Era uma História *magistra vitae*, porque “Construir a história da Companhia de Jesus no Maranhão destinava-se a afirmar a importância de sua atuação na construção e consolidação do império português no Novo Mundo” (CARVALHO, 2012, p. 191).

Por fim, a impressão que se tem é que a escrita das crônicas jesuítas sobre o Maranhão não diferenciou a história da Companhia da história da região. Basicamente, uma se confundiu com a outra.

A partir dessas observações gerais, é preciso considerar ainda que as crônicas, jesuítas ou outras de origem também religiosa (caso franciscano) ou não, são todas, no Maranhão, elaboradas por mãos europeias ou orientadas pelo ideal europeu. Esse era o horizonte daqueles escritores e isso não pode ser perdido de vista, ainda que se entenda que na prática, o ideal termina se diluindo ou se extinguindo diante das vivências. Mas na escrita ele ainda é muito presente. O trabalho está em filtrar esse ideal e perceber a verossimilhança do mundo real, que também é impossível de alcançar. Ficamos na exploração desses entremeios.

Nesse sentido, é preciso compreender que é difícil superar a dicotomia “europeus *versus* índios”, porque ainda é didaticamente útil, mesmo na cultura popular, traço, aliás, reforçado nos próprios livros didáticos de História. Porém, isso não será resolvido aqui, mas eles serve para situar o argumento que se quer propor. De fato e pelo menos no início, eram mundos inteiramente diferentes que estavam entrando em contato, com acordos e atritos, como visto anteriormente pelo “lado” indígena. E se trata de um início contínuo, porque cada agente novo que chegava tinha sua própria percepção do processo, mesmo que acumulasse alguma informação obtida previamente. E, por isso, é preciso compreender a visão dos cronistas acerca de alguns desdobramentos inesperados das tentativas de dominar os indígenas por meio dos missionários e por eles registrados em cartas e crônicas.

2.2.1. Percepções exteriores

Há muito tempo, tem-se associado na cultura popular contemporânea, sobretudo nas produções hollywoodianas, as ideias de “alienígena” e “invasão”, naturalizando a noção de que toda força alienígena instala-se exclusivamente pela superioridade tecnológica e de forma rápida e violenta, com uma política de extermínio dos habitantes nativos, os humanos. Estes, por sua vez iniciam uma feroz resistência para evitar a extinção, o que se consegue graças ao senso heroico do protagonista depois de pesadíssimas baixas. Essa lógica da superioridade dos invasores é verificada em vários filmes que, inclusive, tratam do período colonial, mas nestes casos os nativos terminam derrotados, pois os mundos são retratados, de forma incontornável, como separados¹⁸. Até o famoso físico Stephen Hawking já afirmou certa vez que, quando entrarmos em contato com vida inteligente extraterrestre, é bom que nós sejamos os alienígenas, porque se os humanos chegarem lá primeiro, estaremos em vantagem, mas se os alienígenas chegarem aqui, nós é que seremos os “índios” (FERNANDES, 2016). Dos diretores ao astrofísico, com ampla divulgação na mídia, constrói-se um senso comum: a superioridade tecnológica garante qualquer invasão.

Ao verificar a ocorrência desses termos aqui empregados, o leitor poderá ter sua interpretação distorcida pelo peso desse sentido genérico. Contudo, quando se trata do mundo colonial americano, nenhuma dessas ideias encontra respaldo historiográfico, sobretudo nas produções recentes, as quais, inclusive, revisaram tais questões. Natan Wachtel, por exemplo, já demonstrou que sem o apoio militar dos indígenas dominados pelos Astecas e Incas, os espanhóis sozinhos não poderiam ter conquistado aqueles impérios, ao que deve-se somar um significativo grau de desestabilização e crise que tais domínios já estavam sofrendo há algum tempo antes da chegada dos europeus, os quais teriam apenas acelerado o declínio de um e outro império indígena (WACHTEL, 1990). Para outros territórios ameríndios, semelhantes estudos têm apontado que o inegável declínio indígena frente à “expansão” europeia não ocorreu de uma única vez, mas por meio de sucessivas ondas. John Monteiro, ao analisar tais abordagens, considera que é preciso matizar o avanço europeu por um lado e o declínio indígena por outro (MONTEIRO, 2001).

Com base no comentário apresentado acima, talvez não seja prudente compreender os missionários como “alienígenas”, para destacar sua condição exterior ao mundo americano, que eles almejam converter e integrar ao domínio português. Mas é inegável que tais agentes

¹⁸ Para citar alguns: *1492, A conquista do Paraíso*, de Ridley Scott (1992); *A Missão*, de Roland Joffé (1986).

não eram daquele mundo que pretendiam dominar. Nesse sentido, a “Igreja militante” não era uma instituição indígena, tampouco valorizou a cultura nativa. Antes, pelo contrário, tentou, a todo custo, submeter os diferentes povos ao ideal cristão, por meio de diversas estratégias, das mais violentas às mais sofisticadas. Pensar a “Igreja militante” não é uma tarefa fácil. E mesmo assim, há que se pensar se é uma tarefa produtiva.

O que se chama aqui de “Igreja militante” vem do pensamento de Charles Boxer (2007). Para este autor, esse conceito representa o conjunto das ordens religiosas missionárias, atuantes nas diferentes partes ultramarinas dos impérios ibéricos da época moderna. Como esteios dos referidos impérios, as ordens religiosas foram peças fundamentais do relativo sucesso expansionista europeu naquele tempo, segundo o autor. Vejamos alguns pontos a seguir.

Ao analisar os movimentos dos missionários católicos pelo mundo entre os séculos XVII e XVIII, Charles Boxer (2007) observou duas características marcantes e excepcionais da atividade missionária, sobretudo quando se considera o caso americano: a incorporação de um clero nativo (relações raciais) e a sincera curiosidade de compreender a lógica das crenças indígenas (interações culturais). Mas, apesar disso, essa “Igreja militante” era europeia e teria se conservado assim, intacta, diante das culturas nativas locais.

No primeiro caso, o autor discutiu as várias restrições impostas desde um ponto de vista racial para o ingresso de indígenas no clero, estratégia que alguns enxergavam como eficaz para atrair tantos outros indígenas ao grêmio da Igreja. Porém e a despeito do preconceito racial, Boxer aponta que alguma brecha surgiu oportunamente para os mestiços bem nascidos do Peru que aproveitaram a combinação dos “protestos de seus influentes progenitores espanhóis” com a interferência régia na Igreja, visto que a Cúria romana “não teve vontade nem poder suficiente para desafiar as medidas tomadas por Castela no âmbito de seu *patronasgo* eclesiástico”. Nesse caso, os bispos tinham poderes para liberar dispensas, desde que atendidas determinadas exigências. Em todo caso, a incipiente formação de um “clero indígena”, defendida por alguns, esbarrou no preconceito da maioria. Segundo Boxer, a maior parte das autoridades eclesiásticas manifestava-se contrariamente a um projeto desse tipo, muito em decorrência do preconceito racial; mesmo assim, os contrários à formação de um clero indígena reconheciam importantes predicados nos indígenas, isto é, a sua grande capacidade de aprender (BOXER, 2007, p. 26-36).

Sobre este ponto, no antigo Estado do Maranhão, chegou-se a pensar na educação dos indígenas convertidos em um seminário. Ao analisar a condição da educação colonial na região, Arlyndiane Silveira aponta o seguinte:

Já no Grão-Pará, nas primeiras décadas do século XVIII, a preocupação com a domesticação e a educação da região manifestava-se através da declarada necessidade da fundação de um seminário na cidade de Belém, onde pudessem ser educados e doutrinados os filhos dos moradores da cidade de Belém, conforme requerimento da Câmara da cidade, *e também alguns “moços índios”*. *A conveniência deste local de estudos para os filhos dos indígenas foi apontada pelo padre Jacinto de Carvalho, jesuíta autor da Crônica da Companhia de Jesus no Maranhão*, um dos principais relatos do início do século XVIII na região. O local adequado para este seminário seria “o Colégio de São Patrício” da cidade de Belém; *os índios a serem educados, contudo, deveriam ser “os de melhor índole”*. No parecer do Conselho Ultramarino, todavia, em vez de fundarem o seminário no Pará, “seria mais conveniente que [este] se funde na *cidade de São Luís do Maranhão* por ser povoação mais civilizada que a do Pará e *mais apartada do tráfico e comércio de índios*”. Longe desses problemas, afirma o Conselho, os educandos receberiam dos seus mestres impressões e doutrinas mais positivas nos seus estudos (SILVEIRA, 2014, p. 74).

Observa-se que havia um interesse em incorporar os indígenas por meio das letras, mas não era uma situação universalizante, pois no seminário entrariam apenas os melhores, os mais destacados. Provavelmente, tratava-se daqueles indígenas que manifestavam algum sinal de vocação religiosa ou que mais adequadamente se comportavam segundo os parâmetros católicos da época. Entretanto, a partir do que a autora Silveira aponta, as instâncias de poder compreendiam que havia uma contradição difícil de contornar, pois construir um seminário para indígenas numa região onde a escravidão indígena era muito forte poderia mesmo atrapalhar as “doutrinas mais positivas nos seus estudos” (SILVEIRA, 2014). Conforme Moreira, já há muito tempo, compreende-se que Belém era uma cidade escravocrata (apud CHAMBOULEYRON et al, 2010, p. 15). Mesmo que possivelmente nesta cidade a escravização de indígenas fosse mais intensa pelo maior número de tropas de guerra e de resgate ali formadas para descer os gentios dos sertões, em São Luís a situação não era muito diferente, talvez menos intensa. O argumento emitido pelo Conselho Ultramarino, citado por Silveira, de que São Luís seria mais civilizada, talvez por ser a capital, revela, ao mesmo tempo, que não estava isenta da escravização de indígenas, “por ser mais apartada”. Mas, com o tempo, essa preocupação de fundar um seminário em Belém foi se tornando cada vez mais forte, conforme a autora.

Voltando a Boxer, no segundo caso que destacamos de sua visão, ao analisar o que chamou de “interações culturais”, o autor dá o exemplo de alguns missionários que se debruçaram sobre os livros sagrados das culturas com as quais entraram em contato para compreender a lógica daquelas crenças religiosas. É o caso de Sahagún no México, Ricci na

China e Nobili na Índia (BOXER, 2007, p. 61-73). Ainda assim, ia de uma curiosidade a um interesse genuíno de compreender tais religiões, mas nunca de aceitá-las.

No Maranhão, mesmo que não houvesse nenhum texto sagrado de origem indígena, alguns missionários também dedicaram-se a compreender um pouco das lógicas religiosas indígenas. Dois deles se destacam nesse sentido, ambos jesuítas, Jacinto de Carvalho e João Daniel. O primeiro elaborou uma *Relação*, cuja única versão existente está em italiano: as partes de interesse etnográfico foram traduzidas e publicadas por Antônio Porro (2012). O segundo escreveu o *Tesouro Descoberto* (2004). Em vários momentos de sua crônica, este padre menciona aspectos da cultura indígena. Mas ele reservou algumas páginas para tratar exclusivamente do assunto, que ele chamou de “lei dos índios”. Em linhas gerais, João Daniel reconhecia a diversidade de crenças, mas apontava que havia uma crença relativamente comum entre algumas etnias de adoração ao Sol (*Coara Ci*, mão do dia ou mãe do mundo) e à Lua (*Jaci*, mãe dos frutos da terra). Os indígenas “parecem conhecê-los, e reconhecê-los por criadores, e por divindades”; “fiz essa observação entre os indígenas da nação Arapium do rio Tapajós” (DANIEL, 2004a, p. 322). Na mesma localidade, entre os indígenas da missão que depois virou a vila de Santarém, o cronista conta que um missionário desconfiou da idolatria dos aldeados e, após pressioná-los, eles revelaram que adoravam “sete corpos mirrados e cinco pedras”. Cada um dos ídolos tinha uma “dedicação e denominação com alguma figura, que denotava para que servissem”: um para os casamentos, outro para bons partos e assim por diante. Aqueles indígenas eram “nascidos, domesticados e educados entre os portugueses” e mesmo assim conservavam aquela idolatria por mais de 100 anos. Esse exemplo nos permite perceber que a conversão dos indígenas ao catolicismo não significava adesão plena aos preceitos cristãos e nem abandono total de suas crenças antigas.

Esses pontos das religiosidades indígenas do Maranhão eram contrastados pelo cronista com as religiões nativas do México e do Peru, “por mais cultos e polidos eram mais regulados, e apurados no culto, adoração, templos e sacrifícios aos seus falsos deuses, verdadeiros demônios; e que os tapuias, como mais selvagens e brutos, os adoravam, e idolatravam neles mais brutalmente.” (DANIEL, 2004a, p. 323). Essa história dos ídolos da missão do Tapajós é apresentada com outros detalhes por Jacinto de Carvalho. Aquela missão, incluindo algumas etnias, contava aproximadamente 35 mil “índios cristãos”. Mas “Só na dos Tapajenses foram encontrados alguns ídolos, que outra coisa não são que cadáveres ressequidos, os quais há muito tempo eram guardados com grande veneração” (PORRO, 2012, p. 771). Assim como Daniel, Carvalho afirma que para cada corpo havia uma designação, pois um era deus do milho, outro da chuva, etc. O missionário que descobriu e

destruiu aquela idolatria foi Manuel Rebelo, segundo Carvalho. Contudo, após isso, ele relata terem sido vistos “pelo céu vários *semblantes* [visaggi, i.e., *visões?*], que causavam grande estrondo, como trovões” (PORRO, 2012, p. 771) [grifos do tradutor].

Jacinto de Carvalho ainda descreve a crença na vida após a morte entre os Nheengaíba, segundo os quais os mortos viravam demônios ou *Jurupari*, nome muito parecido com o grafado *Iunepari* por Daniel. Contudo, o *Jurupari* de Carvalho tomava “feições diversas para aterrorizar os míseros mortais” (PORRO, 2012, p. 768), eram muitos e também não se afastavam das casas onde viveram senão por pesados rituais; João Daniel, por outro lado, afirmava que os indígenas conheciam o diabo, ao qual chamavam *Iunepari* e muitas vezes essa entidade dançava no meio dos indígenas nas suas *poracés* (festas). A confusão dos nomes e significados só aumenta quando confrontamos essas informações com o que o cronista Maurício de Heriarte comenta: “... e dizem que falam com o *Jurupari*, que é o diabo” (HERIARTE, 1874, p. 18). A percepção muito clara é que se trata de diferentes versões da mesma entidade, cada uma formada pela compilação das informações coletadas pelo escritor, misturado com o próprio preconceito.

Outra figura que Daniel destaca das religiosidades indígenas é o *curupira*, que no seu entendimento eram vários: ele associa essas entidades aos duendes da Europa. Para Jacinto de Carvalho, enquanto os Nheengaíba acreditavam numa transformação demoníaca dos mortos, os indígenas Abacaxis já imaginavam que os guerreiros viveriam tranquilamente e felizes quanto mais mortos fizessem nas batalhas; já os indígenas Gapupi (Sapupé) acreditavam que as almas ficariam reunidas em um lugar para depois se lembrar das coisas terrenas e voltar reencarnadas para vingar-se. Carvalho, como é óbvio, não considerava nada disso como sabedoria, antes pelo contrário, pois ele criticava também o pensamento indígena de que “não devem as criaturas reconhecer ninguém por criador, mas ser cada uma autora e criadora de si mesma” (PORRO, 2012, p. 769). O único ser que os indígenas acreditavam morar no céu [inicial minúscula mesmo] era *Tupan*, um ser que eles não sabiam dizer o que era, mas que era muito poderoso, “senhor das tempestades”, possuindo trovões e relâmpagos em suas mãos.

Um último ponto em comum nas visões dos jesuítas em questão era a figura do *Pajé*, nome dado aos feiticeiros, segundo Carvalho; mas para Daniel, “em rigor significa médico” (DANIEL, 2004a, p. 337). Segundo Carvalho, há os verdadeiros, que têm “trato” e “comércio” com o diabo; e os falsos, que apenas usam de artifícios e enganos para aterrorizar as pessoas e tirar alguma vantagem dessa posição de poder. Segundo Daniel, “fingem-se poderosos, [...] que podem alcançar grandes coisas, [...] e que falam com o diabo; tudo

maranhas” (DANIEL, 2004a, p. 337). Para Daniel, todos os pajés são falsos, mas diferenciam-se pelo fato de uns serem bons (por realmente operarem “maravilhosas curas” com remédios naturais de ervas) e outros maus, por fingirem, soprarem ou cuspirem saliva de fumo mascado nas feridas, etc. Todos eles, porém, tiram vantagens dessa posição, pois entre os presentes dados pelos indígenas comuns aos pajés, incluíam até as próprias filhas “para abusarem delas” (DANIEL, 2004a, p. 338).

Pelas penas daqueles cronistas, é evidente o interesse pelas religiosidades indígenas, em que pese a demonização operada em seus discursos. Mas o mais interessante é que em alguns casos eles parecem acreditar em elementos da cultura indígena, como Carvalho, quando menciona a manifestação dos semblantes barulhentos no céu após a destruição dos corpos mirrados, ou com Daniel, quando menciona o *Iunepari*. No mais, deve-se ter clareza que esses aspectos da religiosidade indígena não podem ser considerados como abrangentes, mesmo que os cronistas afirmem que seja uma crença comum. O mais próximo de alguma segurança de informação que podemos ter é quando mencionam o nome de uma etnia específica associada a algum ritual ou crença, ainda que obviamente isso não signifique que aqueles indígenas acreditassem naquilo exatamente da forma como o missionário descreve, pois a maior parte de sua visão é preconceito e a menor parte um dado empírico.

A força das religiosidades indígenas e também a mutabilidade de suas crenças era, sem dúvida, o maior impedimento para inserir o cristianismo entre aquelas populações segundo a forma como os missionários queriam. João Daniel, especificamente, considerava difícil demover os indígenas de suas crenças antigas.

Como se vê, tanto a incorporação de um clero indígena quanto o interesse racional de compreensão das religiões nativas esbarraram na concepção de mundo dominante entre os europeus acerca da sua própria condição em relação aos outros. A “convicção” de que o cristianismo era a verdadeira religião era “compartilhada pela grande maioria dos europeus” e estava “ainda mais entranhada nos missionários que viajavam para além-mar a fim de converter ‘pagãos ignaros’” (BOXER, 2007, p. 54). Por isso, Boxer reforça que:

De maneira geral, os missionários europeus se consideravam emissários não só de uma religião superior como também de uma cultura superior, ambas inseparavelmente interligadas. É bem verdade que muitos missionários mudaram sua maneira de pensar após uma longa experiência nas missões. Mas a maioria sustentou até o fim a convicção básica de uma superioridade religiosa e cultural; do contrário, dificilmente teriam prosseguido na ação missionária. [...] A maioria dos propagadores dos Evangelhos rejeitava tais ideias e crenças como obra do Demônio, e considerava todas as culturas não cristãs como essencialmente inferiores ou bizarras e exóticas (BOXER, 2007, p. 55).

Mesmo que o autor apontasse um ou dois casos em que os europeus incorporaram aspectos das culturas locais, em sua visão a separação cultural entre os “colonizadores” e os mundos “colonizados” era muito forte. Parece universal o senso de superioridade que os invasores nutrem em relação aos povos e os territórios dos quais querem se apossar. Esses comentários de Charles Boxer sobre os missionários, ao mesmo tempo que descortinam certo “horizonte cultural” entre as supostas superioridade da própria cultura europeia e inferioridade das demais, revelam, de qualquer forma, que os europeus sabiam da existência de outras formas de viver, mesmo que não as admirassem. Isto é, eles reconheciam a sua força, porque aqueles povos todos estavam orientados naquelas crenças religiosas. Ou seja, quando os missionários se lançavam à tarefa de converter os outros, o exercício implicava mais do que trazer os diferentes povos para o cristianismo, mas em retirá-los das suas formas originais de vida. Eram dois processos praticamente simultâneos.

Os exemplos dados por João Daniel demonstram a força e vitalidade das crenças indígenas frente ao catolicismo. E para tirá-los daquelas “idolatrias”, somente infiltrando-se entre eles. Dito de outro modo, a “Igreja militante” tinha alguma “consciência” da sua exterioridade em relação às diferentes culturas com as quais entrava em contato. E os indígenas também sabiam disso.

Contudo, o termo “Igreja militante” pode sugerir uma homogeneidade cultural e reforçar estereótipos, o que não seria útil, nem interessante, ao presente trabalho. Por isso, basear a ideia de uma “Igreja militante” na visão de alguns missionários cronistas sobre os indígenas do território próximo à linha Equinocial não parece a melhor solução, quando na verdade seria mais uma armadilha historiográfica.

Ainda assim, é preciso esclarecer que o exercício aqui é o de destacar essa consciência de ambos os lados justamente a partir do preconceito de uns e da desconfiança de outros. E de forma alguma estamos afirmando que europeus e indígenas concebiam as coisas exatamente nos termos que estamos colocando aqui. Mas é o que temos à disposição para discutir aquelas percepções. Contudo, quer se chamar atenção para essa “consciência” da exterioridade da “Igreja militante” em relação aos indígenas, mesmo que obviamente uns e outros não operassem com esse termo ou com essa clareza na prática. Mas alguma noção semelhante ou referente a isso certamente orientava o pensamento e as ações de cada um; noções que foram construídas por lógicas muito preconceituosas, como é óbvio.

Pela lógica do preconceito europeu, podemos depreender com relativa facilidade que eles não se consideravam iguais aos indígenas, mesmo com todos os debates travados ao longo dos séculos XVI e XVII sobre a humanidade dos povos americanos e a possibilidade de

se salvarem. Os missionários, paradoxalmente, consideravam-se superiores aos indígenas, mas acreditavam no potencial dos nativos de transformarem-se em cristãos. Pela perspectiva indígena, eles sabiam que os europeus também não eram seus iguais, ainda que não necessariamente superiores.

De modo algum, isso significa que estejamos operando com uma visão monolítica da sociedade e cultura europeia naquele momento. O mesmo vale para o caso indígena. Mas a dicotomia “europeu x índio” permanece interessante pois, como dito anteriormente, estamos tratando dos ideais que orientavam a escrita dos cronistas e não das práticas, vivências e experiências, as quais eram muito mais complexas. Analisar esses ideais implica em pensar os mundos separadamente. Mas sabemos que na vida cotidiana, tais mundos estavam em processo de hibridização, pois europeus e indígenas estavam se transformando em outra coisa e deixando de ser o que eram originalmente.

Mark Harris, ao revisitar os primeiros contatos entre europeus e indígenas, argumenta que provavelmente os nativos que avistaram a expedição de Orellana pelo Amazonas não conceberam que os europeus fossem elementos externos ou estranhos, mas que seriam seus iguais, apenas com características diferentes. Harris considera o seguinte:

My speculation is that the expeditions of the 1540s onwards came upon a world at war. There is clear evidence that Europeans were perceived as a part of these battles. The Indians along the river who saw the ships flowing down did not know the crew were Europeans. They may not even have known they had white skin. Did the Indians see these people as variants of themselves: allies or enemies? I think they did.¹⁹ (HARRIS, 2017, p. 510)

O autor elenca vários pontos da crônica de Carvajal e outros textos narrativos desses encontros para avaliar a perspectiva indígena em relação aos europeus. Por exemplo, em algumas comunidades, os chefes indígenas foram hospitaleiros, oferecendo abrigo e comida e na maior parte dos casos os indígenas foram bastante hostis, atacando violentamente ou desafiando os europeus ou rindo da sua fraqueza e incapacidade militar para um enfrentamento direto. Segundo o autor, os indígenas consideraram os europeus “covardes”. Daqueles contatos, um dos impactos, ainda que pequeno, foi o conhecimento que os nativos do rio Amazonas passaram a ter das armas de fogo europeias.

¹⁹ “Minha especulação é que as expedições da década de 1540 em diante vieram a um mundo em guerra. Há claras evidências de que os europeus foram percebidos como parte daquelas batalhas. Os índios ao longo do rio que viram os navios descendo, não sabiam que a tripulação era de europeus. Eles talvez ainda nem sabiam que eles tinham a pele branca. Os índios viram aquelas pessoas como variantes de si mesmos: aliados ou inimigos? Eu penso que sim.” (Tradução nossa)

Entretanto, se, nos primeiros contatos, os nativos interpretaram os europeus como se fossem outros indígenas, com o passar do tempo essa percepção certamente foi mudando, à medida que os nativos aprofundavam seu conhecimento acerca dos interesses europeus e de sua origem. Claramente, conheceram que os europeus vinham de longe e que seus intentos supostamente amigáveis escondiam outros interesses. Por exemplo, o capuchinho Claude d'Abbeville e o jesuíta Antônio Vieira registram essas percepções. No primeiro caso, muito conhecido e estudado, o francês registrou o discurso dos Tupinambá que desconfiavam dos franceses, porque eles se apresentavam como amigos, assim como os portugueses, para depois revelarem seus intentos. Os indígenas compraram a ideia de fazer uma só nação com os portugueses e depois se viram mergulhando na escravidão, daí porque resolveram se deslocar de Pernambuco para o Maranhão (ABBEVILLE, 1975). No segundo caso, o jesuíta observava, pasmo como disse, o conceito de “rei” para os indígenas Tocantins. Ao observar que eles constantemente mencionavam tal palavra, o jesuíta indagou o que eles entendiam por ela, ao que responderam “Jára omanó eya” (Senhor que não morre), ao que ele replicou dizendo que só Deus é imortal. Em todo caso, é curioso que os indígenas tenham formulado essa ideia exatamente pelo fato de nunca terem conhecido um rei europeu, mas só terem ouvido falar genericamente de “rei” por muitos anos, o que dava a entender que tal ser não envelhecia nem morria (MORAES, 1987, p. 331).²⁰

Uns mais bem informados, outros nem tanto, de uma forma ou de outra os indígenas começaram a perceber a origem externa dos europeus e seus esforços para dominá-los, pelas armas ou pela cruz. Se não, porque os Nheengaíba, por exemplo, abortavam as iniciativas portuguesas no Rio Amazonas? E por que, depois do suposto feito de Antônio Vieira, mesmo assim eles não ficaram plenamente confiados nos intentos lusitanos? Por que os Aruã, seus parentes, depois de verem os Nheengaíba “reduzidos”, rejeitavam a atividade missionária, dando razão para a guerra justa? E mesmo a força das armas tornou-se insuficiente diante da sua extrema capacidade de resistência. Porque tanta resistência? Claro está que algumas comunidades indígenas não confiavam nesses agentes de fora e a sua resistência às armas ou a sua intolerância à cruz é o mais claro sinal do que dispomos acerca da “consciência” de muitas comunidades indígenas sobre a condição exterior, distante ou diferente dos europeus. E os europeus sabiam disso.

Diante do exposto, ainda é possível incorrer no risco de pensar indígenas e europeus de forma dicotômica, como se fossem apenas dois grupos em questão e que, no mínimo, todos

²⁰ De certa forma, chegaram muito próximos da compreensão simbólica do corpo imortal do soberano, do Rei com letra maiúscula, como séculos depois conceituou Ernst Kantorowicz na obra *Os Dois Corpos do Rei* (1998).

os europeus se enxergavam como iguais entre si ou, que todos os indígenas se enxergavam como iguais entre si também. Seria um engano. Mas eis a força que o discurso colonial ainda tem ao formar nossas visões sobre aquele passado. Ao usar a força desse discurso, temos que ter clareza que ela é o alvo da crítica e não simples razão orientadora da análise.

2.2.2. Motivos da não conversão

Desde o *Discurso* de Pascoal Pereira Jansen, citado no início do primeiro capítulo e passando pelos casos mencionados anteriormente, temos dado ênfase às interações entre os indígenas e de como, simultaneamente, as rivalidades internas a indígenas e europeus foram possivelmente instrumentalizadas por cada grupo em relação ao outro lado. Daquele intrincado jogo, destacou-se o papel dos indígenas não convertidos oferecendo significativa resistência aos intentos portugueses, mas também relacionando-se com eles pacificamente pelo comércio de drogas do sertão e de escravos indígenas – pontos praticamente inexplorados pela historiografia. Contudo, o fato de não estarem convertidos é o ponto fundamental da discussão sobre a exterioridade dos missionários no mundo colonial americano.

Todo o intento dos portugueses era senhorear-se dos indígenas, naturais donos do território como repetidas vezes os cronistas mencionam. O próprio Antônio Vieira havia escrito certa vez que “quem for senhor dos índios, o será do Estado” (LIBERMAN, 1983, p. 34-41). Garantir essa dominação era fundamental para a “expansão” portuguesa em todos os âmbitos, sobretudo no econômico. Nesse sentido, Pascoal Jansen comentava que os “tapuias de corso” do Rio Itapecuru eram o maior entrave para o desenvolvimento das atividades agrárias na região, porque tais indígenas atacavam as fazendas dos moradores, desgastando ao máximo a colonização da região, ao ponto de que muitos lavradores, se não morreram nos ataques, desistiram das plantações e se recolheram com seus prejuízos de volta à cidade de São Luís. Aquele negociante também comentava naquele papel enviado ao Conselho Ultramarino que os indígenas da região já tinham sido alvos de operações militares, de evangelizações e até de propostas de paz do governo colonial. Isto é, os dois principais “métodos” empregados na tentativa de submeter os indígenas fracassaram e mesmo uma ação “diplomática” não foi suficiente sequer para torná-los “menos bravos” como aconteceu também com os Nheengaíbas do Pará.

À medida que vamos cotejando a documentação, vai ficando cada vez mais evidente a recusa dos indígenas às atividades missionárias e as enormes dificuldades que os

missionários tiveram que superar quando finalmente foram tolerados pelos indígenas. Isso nos faz pensar: porque muitos indígenas desenvolviam essas atitudes de recusa ou, no máximo, de “tolerância” aos missionários? Em um estudo comparativo sobre o “sistema de missões” das fronteiras dos extremos sul e norte dos domínios espanhóis, o historiador Robert Jackson já havia chamado atenção para o fato de que:

Para avaliar o desenvolvimento das missões estabelecidas no limbo da América Espanhola, deve-se considerar não só os objetivos políticos espanhóis, mas também quais os benefícios que os povos indígenas acreditavam poder ou não receber ao trocar o seu modo de vida tradicional pela vida de missão. A história das missões não é só a história de missionários, soldados e burocratas, mas é também a história dos povos indígenas que, como agentes autônomos, alteraram o seu próprio destino. (JACKSON, 2003, p. 52)

A partir desse argumento, o autor considera que alguns grupos indígenas acreditaram poder beneficiar-se da vida de missão, sobretudo protegendo-se de outras forças ameaçadoras. Foi o caso dos Coahuiltecos do Texas e dos Guaraní do Paraguai, citados por Jackson. Enquanto estes viram nas missões uma forma de se protegerem dos paulistas e dos espanhóis, aqueles viram nas missões um refúgio contra seus inimigos também indígenas. Neste último caso, o autor observa uma característica específica das missões do Texas e da Califórnia, que era o fato de serem amuralhadas, verdadeiras fortalezas, para evitar os ataques de indígenas “bárbaros”, levando em conta que aquela região era povoada por diversas etnias que só foram convertidas tardiamente, na segunda metade do século XVIII.

Em todo caso, é consistente pensar que a atividade missionária não penetrou na vida dos indígenas senão pela aceitação destes, tendo em vistas não o interesse de tornarem-se católicos (porque esse é o discurso colonial), mas de obterem diversas vantagens. Aliás, como visto brevemente no caso dos indígenas Tapajós, a conversão ao catolicismo e a vida missioneira não impediu a permanência de um antigo culto nativo, mantido em sigilo por cerca de um século após a conversão oficial. Pelo visto, não era uma questão exclusiva de religiosidade, pois nos casos do Rio Itapecuru e da Ilha de Joanes não encontra-se nenhum fenômeno religioso indígena sequer parecido com o movimento de Santidade, identificado por Ronaldo Vainfas (1995) para o caso da Bahia quinhentista, que atraiu até portugueses. Mas muitos indígenas convertidos do Estado do Maranhão e Pará desenvolveram também suas próprias formas de religiosidade em decorrência do contato com o catolicismo, numa tendência herética (CARVALHO JR., 2005). Não é o caso da idolatria que os Tapajós conservavam em segredo ou da suposta veneração dos Aruã à morte do padre Luís Figueira, pois estes relatos apresentam outras características e parecem ser, sobretudo, frutos da

imaginação daqueles missionários: no primeiro caso, não apresenta nenhum elemento cristão; no segundo, por ter sido relatado brevemente e apenas por Antonio Vieira, que ouviu tais relatos de terceiros. Aparentemente, no Maranhão do século XVII as religiosidades indígenas, estavam ainda muito atreladas às suas crenças antigas e pouco afetadas pelo catolicismo recém-chegado, tal como documentado pelos próprios missionários, que reconheciam uma fé “fraca” naqueles indígenas aldeados, que nem mesmo respondiam com certeza às perguntas, usando sempre um “aipô!”, que quer dizer “talvez” (DANIEL, 2004a, p. 326).

Assim, começamos a entender que do ponto de vista dos indígenas da América Equinocial, em muitos casos, as missões não significavam qualquer ganho, vantagem ou benefício, pelo menos num primeiro momento. A dimensão estritamente religiosa não parece ser uma explicação plausível para os casos em questão. Tão somente tornar-se “católico” em detrimento dos seus modos de vida provavelmente não era visto por aqueles indígenas como proveitoso. Por outro lado, não estavam lutando para preservar a pureza de qualquer crença nativa ancestral. Eles poderiam combinar ou conservar, se quisessem, ambos os universos religiosos.

Ao que parece, aquelas comunidades indígenas compreendiam do seu jeito os impactos resultantes da aceitação da atividade missionária em seu meio. Assim, enquanto não fosse realmente interessante ou necessário ou enquanto os indígenas reconhecessem que estavam muito bem nos seus modos de vida, as missões não seriam aceitas ou toleradas. Provavelmente, os missionários conseguiram penetrar na maior parte das aldeias indígenas depois que tais comunidades permitiram; e essa permissão ocorreu em decorrência de alguma necessidade de sobrevivência. Enquanto isso não ocorria e devido à insistência dos portugueses, os indígenas precisaram responder mais claramente, pois se o discurso das lideranças feito em língua geral não era suficiente para os lusitanos entenderem a recusa, somente investidas beligerantes não deixariam mais dúvidas.

Durante todo o século XVII, boa parte dos nativos do vale do Itapecuru rejeitou a atividade missionária, assim na época de Pascoal Jansen, como nas décadas anteriores. Os cronistas jesuítas são fartos de exemplos. O jesuíta José de Moraes conta que na década de 1640 o capitão-mor Antônio Muniz Barreiros, que lutou contra os holandeses, morrendo naquela luta, deixou um engenho como herança para seu filho, que era uma criança. Por conta disso, em suas últimas vontades, registradas por um jesuíta, entregou o engenho nas mãos da Companhia, a qual deveria administrá-lo e usar dos seus rendimentos para o sustento da missão que se instalaria ali, devendo também cuidar da educação do menino até que ele crescesse e tivesse a capacidade de cuidar de si e administrar seus próprios bens. Por aquele

tempo, muitas atividades estavam em desenvolvimento pela região, fossem engenhos, fazendas, fortes e missões. Entretanto, a incipiente presença portuguesa não contava que, à medida que suas atividades iam devassando aqueles sertões, iria despertar a ação violenta dos habitantes naturais do lugar. Depois de reedificar o engenho, após 1644, para lá foram destacados os padres Francisco Pires e Manuel Muniz, além do irmão Gaspar Fernandes e também “alguns escravos” do sítio de Anindiba (Paço do Lumiar).

Sucedeu pois que uma *índia escrava* e da obrigação do mesmo engenho, vivia tão licenciosa, como esquecida das obrigações de cristã, de tão mau viver, que de pecadora passava a escandalosa.

Quiseram os padres remediar a ruína desta alma pelos meios mais suaves, que só curassem e não exasperassem a ferida. Paternalmente a admoestaram, e lhe propuseram os riscos de tão má vida. Dos *avisos* passaram às *repreensões*, e destas às *ameaças*; e como nada aproveitasse, e a *prostituta índia* fosse continuando nos seus escândalos, julgaram que aquela inveterada chaga necessitava de maior remédio, e que se deviam aplicar medicamentos, senão violentos, ao menos mais profícuos e vigorosos; porém o efeito mostrou que não estava já a enferma em termos de semelhantes remédios, porque castigada muito menos do que merecia pelo seu delito, tão longe esteve de se emendar que para mais seguramente continuar na mesma culpa, *se retirou fugida para o sertão vizinho, onde vivia a nação dos uruatis*; que ufanos com se verem buscados para o empenho deste, *que eles julgavam agravo*, e não efeito da obrigação dos padres, movidos e instigados do Demônio *por boca da mal-intencionada índia*, tomara à sua conta a satisfação, ainda à custa da inocência dos mesmos padres, querendo se pagassem os *estrondos da palmatória* com os mortais golpes dos pau-de-jucá, com que costumavam matar os inimigos.

Costumavam os desta nação buscar muitas vezes o engenho, com quem viviam de paz, em utilidade própria; com este pretexto chegaram agora muitos deles armados em guerra, a tempo que por *uma festa que ali se celebrava* se achavam também alguns portugueses com o superior da missão, a quem *não pareceu bem esta visita pela circunstância de vir na vanguarda o principal dos uruatis chamado Potiron*, que logo com a sua gente se fez senhor do terreiro onde formados davam mostras de querer acometer. (MORAES, 1987, p. 167,168) [Grifos nossos]

Como se vê, o relato é rico e nos dá uma boa noção do que estamos discutindo aqui.

Por estas páginas de sua crônica, José de Moraes dava conta do fim que tiveram os missionários citados anteriormente. Não era sua intenção apontar outra coisa além da suposta selvageria dos indígenas, da qual os padres foram “vítimas”. Mesmo assim, depreciando, desqualificando e demonizando as ações dos indígenas, podemos visualizá-las e estabelecer uma compreensão da perspectiva indígena sobre os missionários, encoberta pelo preconceito daquele escritor.

A índia, cujo nome não é informado, era muito útil como escrava, mas se comportava como “prostituta”, este último aspecto condenado pelos missionários. Ela jamais poderia ter um comportamento licencioso sem alguém que compartilhasse daqueles prazeres com ela,

porque certamente não era o caso de simplesmente andar seminua ou nua, porque isso era um costume tolerado pelos cristãos, afinal a nudez naqueles tempos tinha mais a ver com a pobreza do que com o erotismo propriamente. Então, havia uma prática sexual pública e notória, mas quem mais estava envolvido? O cronista não informa, mas em uma carta do governador Luís de Magalhães, escrita em 1650, consta que a dita indígena fugiu junto com um nativo, também escravo. Provavelmente era este o seu parceiro nos escândalos sexuais que o missionário estava tentando combater.

Com relação aos Uruati, a quem ela foi recorrer, o autor deixa claro que eram “tapuias” e, portanto, indígenas não convertidos, com os quais se mantinha anteriormente um relacionamento pacífico, como o próprio autor enfatiza: os indígenas buscavam o engenho em prol de suas conveniências, como se os portugueses em geral e os missionários em particular apenas oferecessem benefícios sem obter nada em troca dos mesmos indígenas. Evidentemente, se os Uruati tiravam algum proveito do engenho, não era gratuitamente e – já avisados que estamos do comércio de drogas do sertão e de escravos – provavelmente abasteciam aquele engenho com algum recurso que dominavam e que os portugueses precisavam. De outro modo, esse relacionamento pacífico entre portugueses e indígenas não convertidos não seria viável. No mais, nenhuma iniciativa dos missionários para converter os Uruati antes de 1649 é referida em qualquer lugar.

Aquela comunidade indígena não tinha um missionário em seu meio, porque os jesuítas nomeados anteriormente eram os únicos na região naquele momento; contudo, os tais indígenas eram conhecidos dos religiosos suficientemente para que estes reconhecessem pelo nome o líder dos Uruati, chamado Potiron²¹, quando ele adentrou naquele arraial.

Dos pecados daquela índia não temos nenhum detalhe pela pena de José de Moraes, a não ser a prostituição, mas ao comentar que ela se esqueceu das obrigações de cristã, podemos formular pelo menos três hipóteses: 1) a índia viveu por um tempo conscientemente como cristã, tendo se arrependido dessa conversão e apostatado da fé, passando a adotar um comportamento desregrado que ela não manifestava antes; 2) ela não via exatamente uma contradição entre ser cristã e uma conduta sexual irrefreada, pois essa contradição existia na cabeça dos missionários; 3) ela nunca acreditou no cristianismo, porque provavelmente foi convertida “na marra” e só por aqueles tempos tinha chegado aos padres a notícia do seu comportamento não condizente com a religião imposta. Se tais possibilidades “forçam a barra” no intuito de entender os motivos da índia para se rebelar, os dados disponíveis

²¹ Bettendorff (2010, p. 78, 321, 361) afirma que o nome do principal dos Uruati era Botirão. Preferimos “Potiron” por estar assim grafado na crônica ora em análise e assim será mantido ao longo do trabalho.

apontam que ela era escrava e desobedecia deliberadamente. Tal condição era suficientemente opressora para detonar alguns gatilhos, como os tais escândalos sexuais daquela mulher.

Embora não seja o cerne da discussão, a questão de gênero é incontornável diante do caso daquela mulher, ainda mais porque o papel das mulheres é pouquíssimo conhecido dentro das missões. De modo geral, “as mulheres indígenas ocupam um ‘não-lugar’ na historiografia, em sítios arqueológicos e nos museus, o que afeta, entre outros aspectos, sua representatividade no campo do patrimônio relacionado às Missões” (BAPTISTA et al, 2019, p. 01). Conforme esse grupos de autores, não sabemos exatamente como as sociedades nativas organizavam o que nós chamamos de “relações de gênero” antes e durante o contato, o que faz essa nomenclatura pesar como sendo o olhar ocidental. Na falta de termo mais adequado, utiliza-se, mas consciente das limitações e dos riscos; e ainda porque aquela mulher estava, em parte, sob o patriarcado ocidental, representado pelos missionários: ela era julgada como mulher, como índia, como cristã e como prostituta, complexificando a mescla cultural. Essa percepção nos instiga a pensar, ainda que brevemente, as condições de vida daquela mulher indígena, personagem marcante demais para o cronista ignorar em seus escritos.

Por ser escrava, a origem dela quase certamente era pagã, isto é, não nasceu em uma família indígena cristianizada, tendo sido arrastada para o processo de colonização em decorrência de alguma “guerra justa” e convertida/batizada oficialmente, pois era incomum que uma comunidade indígena que aceitasse de bom grado o cristianismo fosse submetida à escravidão, a não ser em casos extremos de abuso dos portugueses, mas geralmente havia quem defendesse os “índios cristãos” das tiranias dos moradores. Infelizmente, não há informações sobre o período de sua vida em que ela caiu sob escravidão, nem a procedência de sua família, mesmo que o cronista construa seu relato apontando a transferência de escravos indígenas de Anindiba para o Rio Itapecuru e logo em seguida inserindo a história da rebelião daquela mulher. Sendo escravizada e obrigada a se converter, é duvidoso que ela tenha nutrido em qualquer tempo de sua vida uma consciência cristã, mas ia fazendo tudo por obrigação, sob ameaças e castigos, até um ponto em que se rebelou definitivamente e fugiu.

Para além da escravidão, os missionários buscavam exercer outros tipos de controle sobre a vida das mulheres indígenas em geral e daquela anônima em particular. Entre os pontos que têm sido analisados pela historiografia recente, notamos alguns traços em comum com o caso em questão. O primeiro e o mais evidente é a tentativa de controlar a sexualidade da mulher indígena. Mesmo que internamente às comunidades indígenas houvessem formas próprias e anteriores de controle da sexualidade feminina (SEGATO, 2012), a forma cristã diferia significativamente e, talvez, fosse muito mais repressiva (VOSS, 2012). Em segundo

lugar, a mulher é a culpada. A culpabilidade feminina é um traço da Igreja moderna (DELUMEAU, 1992). Como observa-se no relato do cronista, não aparece o elemento masculino que compartilha com ela as supostas culpas, recaindo totalmente sobre ela a responsabilidade pelo desenrolar trágico dos acontecimentos. Em terceiro lugar, há um tipo de representação, entre os dois principais em vigor naquele tempo, que associava o comportamento feminino à devoção cristã por um lado e, por outro, como é o caso em questão, à condição de auxiliar do demônio (FLECK, 2006). Essas três características, contudo, não dão conta de todos os aspectos daquelas relações de gênero com mulheres indígenas que viviam em aldeias missionárias.

Por que ela foi procurar refúgio entre os Uruati e porque eles se condoeram de sua situação? Não é improvável que houvesse algum tipo de contato prévio, não só da simples comunicação ou conhecimento da existência, mas de uma amizade significativa. Se os Uruati visitavam constantemente aquela propriedade, sua interação não devia estar restrita aos padres, mas faziam contato com todos os residentes do local, fossem os demais portugueses ou outros indígenas, livres ou escravos, dentre os quais a índia rebelde. Por isso, ao fugir, ela tinha destino certo. Mas teria tal índia uma persuasão tão poderosa assim para influenciar uma comunidade indígena inteira a fazer guerra contra seus parceiros comerciais, desestabilizar a paz existente e colocar em xeque a própria segurança da comunidade? É difícil crer que Potiron não considerasse uma reação portuguesa, como de fato ocorreu, mergulhando irracionalmente num ataque cujas consequências eram imprevisíveis. Em todo caso, o fato é que os Uruati concluíram que as palmadas que ela levou eram inadmissíveis e tomaram para si a responsabilidade de vingança. E Potiron vingaria a causa de uma estranha? Ou de uma amiga ou algo mais? O padre Bettendorff comenta que os Uruati eram “parentes” daquela índia, mesmo que não explique como apenas ela caiu sob escravidão ou porque eles nunca tentaram retirá-la do engenho antes. Logicamente, a ideia do parentesco indígena não pode ser pensada também em termos ocidentais. Por exemplo, os esforços dos missionários em reformar os costumes relacionados à poligamia não foram tão bem sucedidos como se imagina. No referente à sexualidade e à conversão, “os sistemas de parentesco das comunidades indígenas encontraram caminhos estratégicos relacionados ao contexto colonial, resignificaram-se e ganharam proporções clandestinas (BAPTISTA et al, 2019, 04). Nesse sentido, é plausível que a índia escrava fosse uma Uruati, pois “ao interagir sobre os sistemas de parentesco originários, as Missões geraram legiões de mulheres desconectadas de famílias extensas, algo até então (aparentemente) inconcebível nas sociedades indígenas (BAPTISTA et al, 2019, 04). Se havia um parentesco recortado pela dinâmica missionária, está explicado

porque tais indígenas toleravam a escravidão daquela mulher, mas também entende-se, diante dos abusos, porque os Uruati se meteram na questão.

O último ponto a observar do relato é o papel da mulher indígena na construção das missões ou como agente construtora do mundo colonial, ainda que “construir” não esteja relacionada com a ideia de adição. No caso daquela mulher, o papel que desempenhou está mais para destruição – e é praticamente impossível desassociar o aspecto negativo do termo, pois foi ela que influenciou seus parentes ao ataque, conforme o discurso do cronista. É preciso balancear esse protagonismo, pois não pode ser pensado apenas em termos maniqueístas, para o bem ou para o mal, pois o que importa é que houve uma influência feminina indígena na interrupção da atividade missionária no rio Itapecuru. Contudo, os Uruati atacaram porque quiseram e não porque foram obrigados por ela.

Os Uruati escolheram a ocasião de um festejo, porque muita gente estava ali reunida. Diferente do que se poderia esperar, não chegaram tocando o terror, mas fizeram uma entrada tranquila no terreiro, de qualquer modo abafando a alegria da celebração. Os padres e demais portugueses provavelmente cochichavam entre si o motivo daquela entrada, porque aqueles indígenas não tinham sido convidados. Ao padre Francisco Pires, superior da missão que estava presente na ocasião, “não pareceu bem aquela visita”, considerando imediatamente o fato de que o principal Potiron estava à frente dos seus guerreiros, os quais se comportavam de forma hostil. Mas será que, mesmo preparados para um ataque, aqueles indígenas iriam realmente atacar? Ou estavam dispostos a reagir proporcionalmente? Seu interesse seria outro, reclamar talvez? Se não iam atacar, porque motivo entraram de forma quase solene? Por que não realizar um ataque repentino, um assalto, como costumavam fazer? O cronista relata que quem primeiro se moveu para a luta foram os portugueses, possivelmente já informados da amizade daquela índia rebelde com Potiron, e já imaginando, quem sabe equivocadamente, o que eles tinham ido fazer ali:

Cuidaram os brancos em se defenderem do assalto, tomando as armas de fogo que traziam, que por então não serviam de mais que de animar o inimigo, que ao primeiro tiro que os mesmos dispararam, acometeram com tão brava resolução, que obrigaram os portugueses a salvarem as vidas na ligeireza das canoas, deixando os padres no manifesto risco de perderem as suas como ovelhas inocentes nas garras de tão famintos lobos (MORAES, 1987, p. 168)

Aos jesuítas que foram abandonados ali sozinhos, restou ajoelhar e rezar e levar as pauladas nas cabeças, caindo mortos ali mesmo. Se os missionários não mereciam morrer daquela forma, contudo, eles não eram “ovelhas inocentes”. E aquele final que tiveram foi o

acúmulo de atitudes equivocadas, unilaterais e intolerantes, sejam pelos castigos físicos aplicados na índia, seja porque os próprios portugueses causaram o desequilíbrio naquele momento de tensão pela inesperada entrada de Potiron no festejo cristão.

Quando o padre Francisco Pires morreu no ataque Uruati na missão do Rio Itapecuru (1649), outros missionários já haviam sido mortos recentemente nas vastas terras do Maranhão colonial: os casos de Francisco Pinto, morto na serra de Ibiapaba (Ceará, 1608) e Luís Figueira, na ilha de Joanes (Pará, 1643). Francisco Pires era sobrevivente do naufrágio (resgatado antes do colapso total do navio) que levou Luís Figueira para as mãos dos Aruã. Isto é, a atividade missionária no Estado do Maranhão já começou colecionando os méritos do martírio, conforme almejava-se à época. Morrer em nome da fé e por causa dela era tido como a maior glória que um missionário poderia alcançar.

Naquele tempo, estava em pleno desenvolvimento uma literatura matirial, construída, sobretudo pelos próprios jesuítas, os quais estavam transformando a si mesmos em uma comunidade global de mártires (CYMBALISTA, 2015). Para tanto, eles não estavam levando em conta alguns critérios tradicionais, como a santidade do mártir, a publicidade do martírio ou mesmo a afronta direta ao cristianismo por parte dos pagãos. Por isso, esses novos mártires eram admirados internamente, nas clausuras, ao lado dos que eram oficialmente reconhecidos pelo papa. Por exemplo, o missionário Francisco Pinto, de Ibiapaba, já era representado entre os mártires da Companhia no teto do Colégio da Bahia em 1694 (CYMBALISTA, 2015, p. 11). Mesmo que alguns missionários se enquadrassem adequadamente como mártires, outros tantos estavam sendo incluídos, isto é, considerados martirizados, a partir uma nova lógica criada pelos jesuítas, pelo fato de levar o evangelho aos pagãos. E, com isso, criavam para a própria ordem religiosa um senso de importância acima da média.

A historiografia tem apontado que os cristãos da Época Moderna se espelharam nos exemplos da Antiguidade, em que muitos pregadores eram sacrificados pelos pagãos na forma de espetáculo. Para os jesuítas do século XVII, os missionários de então eram mortos exatamente pelo mesmo motivo: ser cristão e pregar o evangelho. Mas havia um componente novo: o martírio na Época Moderna era um sacrifício para salvar pagãos; e graças a isso, a Igreja universal estava se tornando global. (NUNES, 2022, P. 03). Na Companhia, o noviço era visto como um futuro mártir (CYMBALISTA, 2015, p. 03). Havia, aliás, uma significativa atração pelo Japão, considerado palco dos maiores martírios de missionários modernos, ainda que significasse perda de terreno. No século XVII, a Companhia começou a direcionar seus esforços para a América, transformando-a no novo grande atrativo missionário (CAÑEQUE, 2016, p. 15).

Um exemplo dessa mudança de perspectiva pode ser encontrado em uma interessante carta ânua, escrita em 1671 e publicada por Karl-Heinz Arenz (2013), na qual o padre Bettendorff avaliava essa preferência dos missionários europeus pela Ásia, em detrimento da América, como equivocada. Segundo ele, ouvia-se dizer que muitos faziam objeções à missão do Maranhão por apresentar uma série de características negativas, como dificuldades, gentes rudes, pobreza, etc. Entre as objeções dos jesuítas à missão do Maranhão encontramos não ser oportuna para o martírio, pois, “ela carece de toda esperança de poder morrer mártir.” (ARENZ, 2013, p. 308). Bettendorff rebate, afirmando que “esta missão é bem mais apetecível em comparação com todas as demais, porque nela há martírios mais excelsos.” (ARENZ, 2013, p. 314). E reitera:

Ainda que eu não fale dos homens apostólicos que aqui morreram, em obediência a Deus, debaixo dos tacapes dos bárbaros – dos quais podemos dizer piamente que são mártires junto de Deus –, ousou afirmar que aqui há muitos martírios, mais excelsos do que aqueles em outras missões. (ARENZ, 2013, p. 314)

Ele reconhece que no Maranhão já haviam ocorrido martírios de missionários, certamente fazendo referência indireta ao caso do Itapecuru. Afinal, ele estava mergulhado naquele universo martirial cultivado dentro da ordem. Mas ele desloca a lógica do martírio do sentido tradicional, de morrer ou ser violentamente assassinado em nome da fé por algum pagão, para uma lógica de penalidades e sofrimentos contínuos, como a “batalha da castidade e de outras virtudes” em meio à lascívia e ao ódio dos povos. Como ele diz, “fáceis de sofrer pelo rigor, mas mais difíceis pela dificuldade e duração do tempo”. Para Bettendorff, o desejo dos missionários de serem martirizados era um benefício exclusivamente pessoal, pois o mártir acredita que colherá o prêmio pelo seu sacrifício no céu. Mas o maior martírio (excelso, como ele disse) seria continuar vivo e servir aos outros: “E é algo maior ser útil aos outros mediante o martírio do que ser mártir – no sentido restrito – e ser útil somente a si mesmo” (ARENZ, 2013, p. 314,315). Por isso, ele conclamava seus correligionários a destinarem-se para o Maranhão, como missionários, pois nesta região encontrariam todas as condições para aplicar os exercícios espirituais do fundador da Companhia e nela experimentariam a maior glória do martírio, para além do simples fato de morrer.

Polêmicas à parte, a Companhia estava compilando em livros e em pinturas todos os casos de padres mortos ao redor do mundo em decorrência do esforço de cristianizar as diferentes fronteiras religiosas com que o cristianismo se deparou. Conforme Alejandro Cañeque (2016, p. 20-25), eram quatro, considerando o raciocínio do cronista jesuíta espanhol José de Acosta: a “fronteira da heresia” (Inglaterra, 1580, onde o martírio moderno foi

ativado), a “fronteira da infidelidade” (turcos muçulmanos de Argel e Marrocos, final do século XVI e início do século XVII), a “fronteira do paganismo civilizado (China e Japão, século XVI) e a “fronteira do paganismo selvagem” (América, séculos XVII). Nesta última, as ocorrências de mortes de missionários começaram a se multiplicar justamente no século XVII, porque é o período em que a América começa a receber cada vez mais missionários, visto que na Ásia estavam perdendo terreno.

Naquele contexto, os casos de mortes de missionários pelas mãos de indígenas na América começaram a ser interpretados como martírios e esse termo aparece nos escritos missionários, sempre que cada caso é mencionado por algum cronista. Assim como as mortes, a literatura também se multiplicou. E no final do século XVII, a literatura martirial estava consolidada. Por isso, quando Bettendorff e Moraes, por exemplo, registraram os acontecimentos trágicos que deram fim à vida dos jesuítas em questão, esses autores já estavam orientados por aquela literatura martirial, usaram a terminologia (martírio, martirizado) e conceberam os relatos seguindo o padrão narrativo então estabelecido: a inversão ritual indígena, seja como sinal de uma rebeldia consciente (preferência dos historiadores), seja como sinal de um caráter diabólico (preferência dos cronistas); o excesso de violência, o que tornava a morte mais ilustre e excelente; a não resistência dos matirizados e até certa disposição em suportar a morte por causa da fé; fatos milagrosos e o castigo dos culpados (CAÑEQUE, 2016).

Os três casos citados e os outros que ocorreram depois na região se encaixam mais ou menos nesse padrão. Mas é preciso lembrar que boa parte dos martírios modernos tiveram existência mais textual do que real, ocorrendo em lugares remotos e isolados e não em frente a centenas de pessoas, como no mundo antigo (CAÑEQUE, 2016, P. 41). O “martírio” do rio Itapecuru em 1649 foi um dos primeiros casos a demonstrar o relacionamento difícil entre missionários e indígenas na região, sobretudo quando se considera aqueles mais resistentes. Mesmo que tenha sido repetida por um século e transmitida de missionário para missionário, a condição *magistra vitae* dessa história não foi suficiente e o aprendizado foi mais demorado do que se pode imaginar. Somente aos poucos, os missionários foram percebendo que um excessivo rigor no tratamento dispensado aos indígenas não só era contraproducente como poderia resultar trágico. Aparentemente, morrer em nome da fé não era o maior problema, mesmo que alguns tivessem medo, obviamente. O problema era perder a missão, como os cronistas lamentavam. Não à toa, muitas missões fracassaram por diversos motivos, servindo ao mesmo tempo de lição para as novas tentativas missionárias.

Embora algumas lições fossem aprendidas muito a contragosto e tenham servido para reformular as estratégias missionárias, nada disso alterou significativamente o etnocentrismo português. O cronista José de Moraes comentou depois, quase como sentindo-se vingado, que o principal Potiron, “sacrílego e primeiro matador dos nossos missionários”, teve um filho seu sequestrado pelos indígenas Tremembé, inimigos dos Uruati e aliados dos portugueses. Os Tremembé entregaram o filho de Potiron para o serviço do colégio dos jesuítas em São Luís, onde ficou retido; e os moradores se organizaram para vingar a morte dos missionários, e os Uruati fugiram.

A sequência dos fatos está invertida e as duas situações não estão conectadas, como veremos depois. Enquanto não chegamos lá, podemos pensar que Potiron tomou para si as dores de uma índia escrava que tinha certo parentesco com ele, mas largou o filho à própria sorte na mão dos missionários. É claro que podemos considerar as opções disponíveis àquele indígena, como as condições necessárias para investir numa ação daquelas ou, ainda, o fato de estarmos olhando o caso por uma perspectiva cristã-ocidental quando, para o indígena, resgatar o filho poderia não ser uma prioridade naquele momento. De qualquer forma, pela *Crônica* de Bettendorff poderemos compreender mais alguns aspectos dessa história dos Uruati mais à frente. Ao chegarem no engenho do Itapecuru, os portugueses encontraram os missionários mortos, os quais foram enterrados “na capela do mesmo engenho, sepultando ao mesmo tempo toda a missão” (MORAES, 1987, p. 168). Assim, a primeira missão no rio Itapecuru foi um fracasso retumbante em 1649.

Aquela malsucedida missão é um importante exemplo, entre tantos outros, que nos ajuda a pensar as limitações da ação missionária no Novo Mundo em geral e na América Equinocial em particular. Por isso, penetrar nas comunidades indígenas e enraizar nelas a doutrina católica não foi uma tarefa fácil, como se pensa. É comum na historiografia o argumento de que as missões deram certo, apesar das dificuldades. Desde autores mais antigos até os mais recentes, é recorrente a tese da “conquista espiritual” (CARVALHO JR., 2013, P. 24), de que o “cristianismo penetrou em profundidade” graças às missões (AGNOLIN, 2012, P. 45), ou ainda de que os missionários foram “os mais ativos agentes da penetração colonial” (CAÑEQUE, 2016, 52). É inquestionável que eles foram longe, mas não se pode dizer do sucesso obtido na empreitada, mais suposto que real.

Se os Uruati desenvolveram uma relação pacífica com os missionários nos anos anteriores àquele ataque, provavelmente estavam a meio caminho de serem “conquistados” ou convertidos, porque eles viam naquela propriedade vantagens, às quais iam buscar constantemente. Entretanto, pesando as vantagens aparentemente materiais de que tiravam

proveito com as desvantagens sociais que eles viam a partir da vida dos indígenas que já estavam no engenho, sobretudo como escravos, os Uruati viram o que os esperava. Talvez, interromper a atividade missionária na região tendo em vista a própria liberdade tenha convergido com a influência daquela índia que foi buscar abrigo entre eles. Se considerarmos essa remota possibilidade, podemos especular um motivo para aquela resposta contundente; isto é, tomar a satisfação pelo agravo cometido contra a índia pelos missionários pode ter sido uma antecipação dos Uruati para impedir que eles próprios tivessem o mesmo destino. O exemplo da índia os deixou alertas. Eles não tinham sido convertidos ainda e a eliminação dos missionários na região poderia impedir que caíssem sob domínio português posteriormente, ou pelo menos, retardou o processo. Nesse sentido, lembramos o que Beatriz Perrone-Moisés afirmou: “havia efetivamente, povos, que resistiam ao projeto colonizador. Negando-se à transformação em ‘vassalos úteis’ e reafirmando sua diferença na guerra, muitos desses povos foram massacrados por não aceitarem de modo algum deixar de ser o que eram” (PERRONE-MOISÉS, 1993, P. 63).

O argumento – em torno da recusa de algumas comunidades indígenas à presença missionária, consequentemente, em converterem-se e aldearem-se, ou de outras aceitarem o batismo, mas conservarem suas antigas idolatrias – demonstra o protagonismo indígena no processo histórico missionário. Quando se coloca esse argumento em perspectiva histórica, todos os motivos da não conversão de algumas etnias tornam-se um discurso aproximado do que foi elaborado no período pombalino, na segunda metade do século XVIII, para justificar a retirada de cena dos jesuítas, entendendo que aquele projeto era fracassado ou, pelo menos, havia se afastado muito dos interesses régios. Era como se os missionários tivessem falhado, apesar de toda a sua preparação para o trabalho missionário e dedicação às letras. Nesse ponto, torna-se muito tênue a separação entre possíveis falhas dos missionários e a multifacetada recepção indígena ao projeto católico.

É evidente que, quando se quer achar motivos, eles podem ser achados e também até ser inventados. Mas o caso é que o discurso pombalino referia uma mudança de orientação da política régia para a região, como se sabe, e não seria difícil para os envolvidos construírem uma visão depreciativa do trabalho missionário, como o fez Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão de Pombal e governador-geral (1751-1759) do recém-reformado Estado do Grão-Pará e Maranhão. Em suas cartas escritas ao longo de oito anos, Mendonça Furtado foi construindo a ideia de que os jesuítas, por exemplo, mais atrapalhavam do que ajudavam a coroa portuguesa na região, acusando os missionários de só aplicarem a lei quando lhes convinha, por exemplo. Em outras ocasiões, acusou os missionários de praticarem o mais

terrível cativo indígena com aparência de liberdade e até afirmou que eles haviam construído uma República dentro da República (SANTOS, 2011). Como resultado, experimentou-se uma série de limitações na atividade missionária, sobretudo jesuítica, em decorrência do *Diretório dos Índios* (1757), que foi implantado em substituição ao *Regimento das Missões* (1686). E tudo terminou na expulsão dos inacianos, decretada em 1759.

Voltando ao ponto da resistência aberta dos indígenas ao catolicismo, não é demais reforçar que os jesuítas eram bem preparados. Mas toda essa prevenção ainda era insuficiente para prever tantas e diferentes (re) ações indígenas à missionação. Dito de outro modo, poderíamos pensar como se fossem dois lados da mesma moeda: se a missionação fracassou, não foi por sua insuficiência ou desobediência, como o discurso pombalino fez emplacar, mas pelo protagonismo indígena, imprevisível de modo geral, como não poderia deixar de ser, justamente por ser histórico.

2.2.3. Aprendizados da evangelização

A preparação intelectual e espiritual dos missionários, sobretudo os jesuítas, lhes permitia aprender. Os missionários foram aprendendo com o tempo e, simultaneamente, registrando tais impressões. Enquanto era desenvolvido o preconceito, o conhecimento dos missionários sobre os indígenas foi se aprofundando – se bem que muitas vezes esse conhecimento só reforçava aquele preconceito. E por isso não se trata exatamente de uma dicotomia entre preconceito e conhecimento, como se este necessariamente eliminasse aquele: isso fica mais claro quando se compreende que não era uma questão para os europeus daquele tempo. Ou seja, o que hoje chamamos de preconceito, etnocentrismo e afins não fazia parte das questões, debates e polêmicas daquele tempo. Mas existia e funcionava. Ainda assim, quando hoje observamos os escritos da época, o preconceito é uma das características mais marcantes daqueles documentos todos. E essa característica da recusa em reconhecer o valor dos outros ou das suas formas de viver é um sinal muito forte de uma visão externa e sempre construída de fora. E se a visão preconceituosa manifesta essa exterioridade de quem escreve, é porque quem escreve não se vê incluído naquele ambiente ou dinâmica que critica negativamente. Por isso, é possível afirmar que os missionários, por exemplo, se viam como agentes externos, ou seja, tinham consciência da sua condição externa em relação aos indígenas – mesmo que não usassem tal conceito. Mas, reitera-se, isso só faz sentido enquanto ideal e não correspondia propriamente à prática.

Os missionários eram a principal força europeia no trato das populações nativas e deve ser nesse sentido que devemos aproveitar a percepção historiográfica acerca da capacidade de penetração desses agentes nos mundos ultramarinos. Na América Equinocial, como em outras partes do continente, o objetivo era atender aos interesses das monarquias ibéricas, entre os séculos XVII e XVIII. Junto com as armas e talvez de forma mais bem-sucedida, mas não de forma triunfante, a cruz alcançou milhares de pessoas nativas naquele território, como se sabe. Se houve um “aprendizado da colonização”, como disse Luiz Felipe de Alencastro (2000, p. 11) acerca dos holandeses em Pernambuco do século XVII, essa ideia ajuda a pensar que também houve “aprendizados da evangelização” por parte dos missionários no Maranhão, também ainda no século XVII.

Não é demais observar que essa condição exterior dos missionários na América Equinocial não significa o estabelecimento de uma dicotomia entre eles e os indígenas ou entre a cultura europeia e as culturas indígenas, apesar da clara diferença e do choque cultural. Confundir diferença com oposição seria uma repetição do discurso colonial, que opunha barbárie à civilização. Essa dicotomia era mais forte inicialmente e depois era mantida de forma superficial, e funcionava bem na escrita dos europeus. A maior parte dos missionários pensava aquelas dinâmicas culturais de forma dicotômica. Acreditava-se que os indígenas operavam da mesma maneira, ainda mais quando havia clara recusa à evangelização e à conversão. Mas sabemos que não era bem assim. Era por não serem nativos que os missionários queriam internalizar-se naquelas comunidades. E o esforço contínuo dos missionários, em linhas gerais, foi justamente o de desfazer essa oposição cultural que, para os indígenas, não existia ou não era significativa, mas que mesmo assim continuaria marcando a visão dos próprios missionários.

O fato de as religiosidades indígenas serem conflitantes com o cristianismo, conforme os missionários pensavam, não impedia que estes mesmos agentes construíssem estratégias que aproximassem os códigos culturais cristãos das culturas nativas, usando, como se sabe, dos próprios idiomas indígenas para fazer essa “tradução” religiosa, como demonstrou Cristina Pompa (2001). Além disso, os missionários, quando ganhavam a confiança das lideranças indígenas, não tinham a menor força para alterar rapidamente os costumes da comunidade: pouca coisa mudava em relação aos costumes da geração convertida e somente os jovens e crianças iam sendo moldados segundo os valores cristãos, na medida em que iam crescendo. Logo, se ainda resiste uma lógica dicotômica, ela só faz sentido para um dos “lados” em relação à própria cultura. Os cristãos “não aceitavam”, no plano do discurso, a cultura indígena, mas os nativos não viam problema em mesclar a cultura

européia com a sua ou, quando conveniente, abandonar algumas práticas ancestrais e incorporar as europeias. As aspas propositais são para demonstrar a relatividade dessas afirmações, pois muitos europeus adotavam parâmetros culturais indígenas no cotidiano colonial, como as visitas inquisitoriais depois revelaram.

É preciso compreender que “... o processo de cristianização foi se constituindo em uma troca, mesmo que desigual, entre a intenção de quem propunha ou impunha o sacramento e a compreensão e a vontade de quem recebia ou pedia a sanção da própria conversão” (AGNOLIN, 2012, P. 26). Do ponto de vista dos missionários, o trabalho era desenraizar e eliminar crenças e costumes incompatíveis com o cristianismo; do ponto de vista dos indígenas, era possível selecionar e ressignificar os novos valores e comportamentos aprendidos. Contudo, todo o trabalho catequético só poderia ser efetivado se, primeiro, os missionários compreendessem adequadamente o significado “religioso” da vida para os indígenas. O termo “religião” passou a ser concebido para explicar as outras experiências não-cristãs do sagrado na Época Moderna, tomando como referência o próprio modelo cristão. Conforme Adone Agnolin, graças ao que ele chama de “peculiar via renascentista”, os missionários construíram uma “protoantropologia”, sinal de que havia, apesar do preconceito, um interesse sincero em compreender o que eles entendiam ser outras formas de religião. Confirmando o argumento, “Las Casas, Acosta e Lafitau realizaram uma primeira etnologia ‘de gabinete’, desenvolvendo suas primeiras observações.” (BOM, 2020, P. 06).

Diante do exposto, para considerarmos um aprendizado dos missionários, é preciso reconhecer sua origem externa àquele mundo, seus objetivos e sua disposição em aprender, aspectos que não se organizam necessariamente nessa ordem.

Só se aprende o que não se sabe e inicialmente eles entendiam muito pouco dos nativos. “Inicialmente” não no sentido da longa duração da colonização, mas “inicialmente” no sentido da experiência individual de cada missionário. É sem dúvida que eles chegavam ao mundo colonial relativamente informados das circunstâncias e dificuldades pelas quais iriam passar. Nos refeitórios das clausuras, experiências eram compartilhadas e a maioria tinha o martírio em perspectiva. Segundo Cymbalista, “no refeitório do Noviciado, os jesuítas reuniam-se para as refeições e, ao jantar, ouviam falas que relembavam as vésperas dos jesuítas que haviam sido martirizados em diversas partes do mundo”. (CYMBALISTA, 2015, P. 04). Além disso, eles liam as obras que se multiplicavam naquele tempo acerca das mesmas histórias e gastavam muito tempo em reflexões, debates e orações a respeito disso, segundo o autor. Uma vez em campo, cada um teria coisas a aprender e relatos a compartilhar depois, se sobrevivesse.

Charlotte de Castelnau-L'Estoile, ao tratar exatamente das “contradições do aprendizado” da língua geral, já apontou que os missionários de campo, experimentados na tarefa de conversão, tinham visões bem diferentes sobre como aprender a língua geral em relação às lições teóricas do seminário. Na visão dos práticos, segundo a autora, não era possível aprender a língua geral de outra forma a não ser convivendo com os nativos nas aldeias e comunicando-se com eles diariamente. Metodologia, aliás, empregada no Brasil e no México, segundo ela afirma (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 155). Se bem que houve críticas a essa metodologia “ativa”, mas a eficácia era inegável. Mais do que isso, os missionários aprenderam não só os idiomas, mas outras coisas que só estavam disponíveis a partir da atividade catequética, conhecimentos práticos (na falta de termo mais adequado), fundamentais para o prosseguimento das missões.

Entre as questões que poderiam ser levantadas a partir do exemplo maranhense, podemos destacar pelo menos quatro: o domínio indígena da terra, a “inconstância” dos indígenas e o cuidado no tratamento dispensado, além da fragilidade dos missionários – o que não significa que foram aprendizados sequenciais. O aprendizado desses pontos só contribuiu para o refinamento da atividade missionária e para o aprimoramento das suas estratégias de evangelização e conversão na América Equinocial, ainda que não possamos nos iludir ao pensar que esse aprendizado tornou-se uma vantagem.

No curto período de tempo da missão do engenho do Itapecuru (1644-1649), os jesuítas que ali morreram e foram enterrados não mediram corretamente o peso de suas ações anteriores. O efeito contrário experimentado afetou não só a atividade missionária, mas a própria presença portuguesa na região, porque foi só o início de um prolongado conflito entre os indígenas Uruati, sempre referidos como “tapuias de corso”, e os moradores de São Luís que tentavam implantar suas atividades agropastoris na região, muitas das quais com o objetivo de exportação, como décadas mais tarde ficou claro a partir do *Discurso* de Pascoal Jansen.

O conflito iniciado por aqueles tempos se arrastou por décadas até cerca de 1670, quando a paz entre portugueses e Uruati foi alcançada, já no final do governo de Antônio de Albuquerque, antes de ser sucedido por Pedro César de Meneses, segundo o jesuíta João Filipe Bettendorff. Em todo o período anterior à paz, os portugueses não avançaram, porque os Uruati não deixaram. O próprio Bettendorff aponta que as expedições organizadas contra os Uruati foram “sem nenhum efeito, por serem muito acautelados e muito valentes, e por isso se darem pouco dos brancos dentro de suas terras” (BETTENDORFF, 2011, p. 322).

“Suas terras” é expressão recorrente nos escritos coloniais para se referir ao espaço ocupado pelos indígenas em oposição ao espaço ocupado pelos europeus. Essas terras eram inclusive garantidas por lei aos indígenas aldeados e até aos não convertidos, mas aliados, por uma questão estratégica de defesa (PERRONE-MOISÉS, 1993, P. 58). Muito a contragosto, os europeus reconheciam também o domínio territorial de indígenas considerados hostis, por serem povos e terras difíceis de conquistar. Algumas etnias, pelo menos, faziam questão de “suas terras”, mas não era uma lógica ocidental de “posse” ou “propriedade”; mas mantinham os europeus distantes dos ambientes onde costumavam viver.

Outro exemplo do domínio territorial indígena pode ser encontrado nos escritos de José de Moraes, ao narrar a história da missão de São Bonifácio (que depois se tornaria a vila de Viana). Segundo o cronista, foi trabalhoso convencer os indígenas Guajajara. Convencer e não converter. Não à toa, ele gastou muitas páginas tratando do assunto. Em linhas gerais, os padres Francisco Veloso e José Soares foram encarregados por Antônio Vieira para o descimento dos Guajajara. Anteriormente, os Guajajara haviam tido contato com os portugueses e entre eles viveu o jesuíta Francisco da Veiga. Uma parte dos indígenas havia sido deslocada do Rio Pindaré para o Itaqui, onde ficaram desassistidos de missionário por um tempo. Ao saber das novas entradas missionárias pelos sertões, os indígenas enviaram a São Luís um “embaixador” para comunicar seu interesse em receber um missionário em suas terras, para o que faziam o possível. Tendo isso em vista, enviaram o embaixador e seus companheiros de volta, junto com outros da agora renovada missão do Itaqui para avisar os indígenas do lago de Maracu, no Rio Pindaré, para descerem àquelas terras, com a promessa de uma vida melhor, tranquila e sob os cuidados dos missionários. O cronista menciona que os Guajajara eram “tão fáceis, como prontos pela docilidade dos gênios” de instruir e batizar (MORAES, 1987, p. 281). Junto com a notícia, o “embaixador” voltava com “bom presente de ferramentas e curiosidades de pouco custo, mas de grande preço entre aquelas nações, para se repartirem pelos principais e suas famílias; porque sem este adjunto pouco se adiantam as negociações com semelhantes bárbaros”. Resumindo, os Guajajara eram bárbaros dóceis! Mas enquanto os missionários reativavam a missão do Itaqui, esperavam ansiosos pelo retorno do embaixador, trazendo consigo todos os demais que ainda moravam naqueles sertões do Pindaré – o que não aconteceu. Sem o retorno, o projeto desvaneceu até que fosse novamente tocado pelo superior Manuel Nunes, na ausência de Vieira, que estava no Pará.

A primeira tentativa de obter recursos para financiar a entrada aos Guajajara esbarrou na negativa do governador e da Câmara de São Luís por não haver dinheiro suficiente. Foi quando o padre Nunes teve a ideia de apenas pedir autorização àquelas instâncias, cobrindo os

custos com os poucos recursos do Colégio de Nossa Senhora da Luz, ao passo que os indígenas descidos seriam para o serviço do colégio, posto que pelas determinações régias tinham direito, mas ainda não o tinham recebido. Obtidas as licenças, Manuel Nunes partiu acompanhado de alguns indígenas Guajajara aldeados no Itaqui rumo ao lago de Maracu em busca daquele “embaixador” e dos seus parentes ali residentes. Após chegar lá e passados alguns dias de hospedagem:

[...] inquiriu o padre a causa da demora dos embaixadores, que não foi outra mais, que o *receio de virem a cair nas mãos dos portugueses, não lhes parecendo racional deixar o descanso das suas terras*. E na realidade este é o principal embaraço dos descimentos dos gentios ao grêmio da Igreja, e *que não custa pouco vencer os nossos missionários por mais que lhes assegurem o bom trato dos portugueses, por sempre viverem na desconfiança que os padres aos primeiros impulsos das ordens dos governadores os hão de relaxar ao braço secular*. (MORAES, 1987, p. 286) [Grifos nossos]

Os Guajajara até estavam dispostos a adotar o cristianismo, desde que a sua segurança fosse garantida. E o poder para impedir que caíssem sob escravidão, os missionários não tinham. Dito de outro modo, as missões, na visão dos Guajajara, poderiam até ser interessantes, mas não ofereciam a proteção que eles julgavam necessária. E isso é tão mais interessante de observar, porque é um relato escrito por alguém que estava na frente do processo de conversão dos indígenas. Nesse breve relato, o cronista põe às claras como o jogo das missões funcionava em prol dos interesses portugueses, incorporando os indígenas como mão de obra. Para os nativos, não era “racional”, reconhece o jesuíta, trocar o descanso das suas terras pelos trabalhos a que seriam submetidos nos núcleos coloniais, porque mesmo que não fossem escravizados, contudo, ainda seriam repartidos para o serviço dos moradores, do rei e dos próprios jesuítas. E o cronista aponta que convencer os indígenas do contrário era muito difícil.

Manuel Nunes se esforçou como pôde e prometeu mil coisas para mover os indígenas a aceitar a vida de missão. Apresentou a proteção contra os inimigos, a total independência do serviço dos moradores, o amparo nas doenças, o salário adiantado dos serviços, o descanso garantido, etc. Agradando-se das condições, os indígenas, “assentando logo entre si”, “acertaram os pactos, e concordaram”, mas só se deslocariam “depois que desfizessem as suas roças” (MORAES, 1987, p. 287). “Se não todos, ao menos uma parte” seguiu o padre até o lugar no sítio do Cajuípe, onde a missão seria fundada. O missionário João Maria Gorçoni depois foi responsável por pelo menos dois novos descimentos de indígenas Guajajara da sua terra chamada Capituba até o Cajuípe. Mas nessa nova fase, também não foram todos que concordaram em descer. Chama atenção nos escritos de Moraes

que ele menciona constantemente os “contrários pareceres” dos indígenas, sempre divididos em discórdias sobre os reais intentos dos missionários ou sobre o destino que os esperava nas missões. Repetidas desconfianças que tinham que ser vencidas a cada nova iniciativa de descimento. Mas o que causava tanto receio nos indígenas? Eles provavelmente não estavam mal informados sobre a fragilidade das missões. O padre Pedro Pedrosa (o mesmo Pero Poderoso) teve que mudar a missão dos Guajajara duas vezes de lugar só no ano de 1683. Anteriormente, aquela missão tinha sido livrada milagrosamente de um ataque inimigo, graças às orações do padre Gorçoni, segundo Moraes. E os indígenas por “repugnância e pouca vontade [...] não queriam apartar-se para mais longe de suas terras” (MORAES, 1987, p. 290). Pelas determinações fixadas a partir do *Regimento das Missões*, diz o cronista, aquela missão dos Guajajara deveria ser instalada no Rio Itapecuru e não no lago de Maracu, ainda no Rio Pindaré, como foi por último. Afinal, era estratégico para os missionários aldearem os indígenas o mais longe possível de suas terras originais e bem próximo dos núcleos coloniais, como afirma de modo geral Almir Diniz Carvalho Jr. (2005, p. 82). José de Moraes diz que “os guajajaras, que sentiam dificuldade de situarem no Maracu, maior a tinham para se mudarem para aquele rio, querendo antes voltar para as suas terras, do que expor-se ao perigo de viver entre nações inimigas”, dentre as quais cita os Tabajara, os Caicai e os Barbados (MORAES, 1987, p. 291).

Do Rio Pindaré, os Guajajara não “arredaram o pé” e os missionários tiveram que ceder. Mesmo uma nação disposta à conversão, não aceitava facilmente a vida de missão, nem as imposições determinadas unilateralmente pelo governo colonial.

Sobre o domínio territorial indígena, João Daniel lembrou que:

Bem ponderou estas razões o Senhor Rei Dom Pedro II de Portugal, e pesaram tanto na sua piedade, que nas leis que mandou para o estado do Amazonas recomendava tanto a extensão da fê, e glória de Deus, que ainda *no caso em que o gentilismo não quisesse sair do centro dos seus matos, mas neles quisesse admitir missionários, se lhes mandassem, porque estavam nas suas terras.* (DANIEL, 2004a, p. 355) [Grifos nossos]

O rei de Portugal reconhecia que os indígenas estavam nas próprias terras, mesmo que estas terras pertencessem, como arrogantemente se pensava, ao domínio português? Se desconfiarmos de João Daniel, basta consultarmos o *Regimento das Missões* de 1686, promulgado por aquele rei. No parágrafo 23 observa-se a seguinte redação quanto aos indígenas dos sertões que queriam aceitar os missionários, mas que não queriam sair de onde viviam: “porque a justiça não permite que estes homens sejam obrigados a deixarem todo e por todo as terras que habitam, quando não repugnam ser cristãos” (MATTOS, 2012, p. 121-

122). No mais, seria conveniente, como está escrito, que ocorresse a dilatação das aldeias pelos sertões, para facilitar a entrada e se tirar utilidade disso, num claro sentido expansionista.

Se a visão de João Daniel não era exatamente contraditória com o documento legal em questão (até porque João Daniel não cita o *Regimento* expressamente), é uma interpretação um tanto descolada, paralela, do que pode ser encontrado na lei. Em nenhuma linha do documento em questão, o rei de Portugal, D. Pedro II, reconhece que as terras pertenciam aos nativos, nem é empregada qualquer palavra que se aproxime desse sentido. No máximo, afirma-se que as terras eram habitadas por eles e, a não ser que se lembre que o direito natural é citado no documento, poderíamos fazer tal associação por esta via indireta. Assim, a visão de João Daniel não exprime um legalismo exacerbado para arrogar direitos aos portugueses, mas apresenta um argumento legalista o suficiente para sustentar a própria visão sobre o domínio territorial indígena. Com relação ao rei, claro que era um domínio muito mais retórico e virtual do que real e efetivo. No mesmo parágrafo do *Regimento* citado afirma-se uma disposição dos indígenas a seguir e abraçar a lei de Cristo e também um posicionamento de não quererem sair de onde vivem. Isto é, se o rei não reconhecia o domínio territorial indígena, pelo menos reconhecia neles vontade e autonomia.

Ainda assim, o reconhecimento régio ou legal do domínio territorial indígena não é condição para que os indígenas realmente dominassem o território. Eles de fato dominavam as terras, que eram deles e não do rei de Portugal. E quando os europeus conquistavam terras, não era sem ajuda indígena também.

Os indígenas faziam valer seus interesses e, no caso dos Guajajara, se os missionários não quisessem ver todo o seu esforço desmoronar, eles tiveram que aprender que o domínio territorial, pelo apego a uma região ou pelas animosidades enfrentadas em outros lugares, era uma questão fundamental para os indígenas que eles queriam converter. Mais do que tapuias de corso, os indígenas eram os verdadeiros senhores da terra, como praticamente todos os cronistas se referiam. Essa posição territorial precisava ser considerada pelos agentes coloniais, fosse para garantir alguma paz com uns ou conseguir incorporar outros.

O exemplo dos Guajajara demonstra não só o domínio territorial indígena que os missionários começaram a compreender, mas outros pontos importantes, como o que eles chamavam de “inconstância” e outro imediatamente atrelado a esse, o cuidado no tratamento dispensado aos indígenas. O cronista José de Moraes afirmou categoricamente sobre os Guajajara o seguinte: “Tão extravagante é neles o extraordinário vício da inconstância” (MORAES, 1987, p. 290). E em outras partes do texto, falando ainda dos Guajajara, atribui

aos indígenas uma “natureza pusilânime” (MORAES, 1987, p. 280, 291). Graças a isso, pelo seu relato, essa etnia nunca foi totalmente convertida, sofrendo divisões internas pelas opiniões que se formavam, favoráveis ou contrárias aos missionários, quando estes a cada vez apareciam em Capituba para descer mais uma leva de pessoas para a missão de São Bonifácio de Maracu. A reticência dos indígenas provavelmente estava amparada no fato já mencionado de saírem do descanso de suas terras. Os indígenas aldeados naquele lago do Rio Pindaré eram do serviço do Colégio de Nossa Senhora da Luz, em São Luís. E mesmo a proposta dos missionários de que os descansos de uns ocorreriam enquanto outros trabalhavam parecia não ser muito interessante. Se aos missionários esse revezamento parecia uma proposta decente, para os indígenas isso não fazia sentido, pois em suas terras isso não existia e sua vida ia bem.

Em excerto apresentado acima, José de Moraes já havia reconhecido como era difícil para os missionários convencerem os indígenas das propostas que faziam. Da mesma visão sobre a inconstância indígena compartilhava o jesuíta João Daniel, ao referir-se aos indígenas Juruna, habitantes do Rio Xingu:

Foram esses jurunas praticados por um missionário, e aldeados no ano de [em branco no manuscrito], porém *arrepentidos por inconstantes determinaram voltar para as suas matas*; talvez por saudades das suas caçadas e pingues olhas da saborosa carne de seus contrários. A ocasião, e pé que os motivou a repedarem foi ter o dito seu missionário mandado alguns meninos para a cidade, ou querê-los mandar a aprender alguns ofícios mais precisos nas povoações; *e também com intento de segurar melhor os adultos, por presumir que não intentariam a fuga por não deixar os filhos, que queria o padre fossem como reféns*. Porém pelo contrário disso mesmo tomaram motivo para tornarem a embrenhar-se nas matas [...] (DANIEL, 2004a, p. 365) [Grifos nossos].

O que os cronistas chamavam de inconstância era o simples fato de os indígenas mudarem de ideia acerca da vida de missão. Depois de conhecer de perto a vida missioneira e constatarem o não cumprimento das promessas feitas pelos padres, ou mesmo que aquela nova forma de viver não correspondesse às expectativas, para os indígenas não havia problema nenhum em retroceder, mesmo que ao olhar cristão-ocidental tivessem que abandonar os próprios filhos. Em que pese ser compreensível uma pessoa ou grupo arrepender-se de uma ação qualquer, na visão dos missionários era uma lástima, porque jogava fora todo o trabalho que tiveram, as fadigas e doenças que suportaram e privações que passaram, para descer aqueles nativos dos seus sítios originais para os locais escolhidos para fundar a missão. Mas isso só aconteceu por um erro de cálculo do próprio missionário, ficando bastante evidente que entendiam muito pouco como os indígenas pensavam. Afinal, instrumentalizar os seus filhos como reféns produziu efeitos contrários ao que se esperava.

Além de começar a entender a facilidade com que os indígenas poderiam transitar entre a vida nos matos e a vida aldeada, os missionários perceberam que sem um tratamento adequado nos relacionamentos pouco conseguiriam dos indígenas. Na verdade, a maior parte dos casos fracassados relatados decorria justamente de um tratamento inadequado.

Pelos exemplos que temos elencado, já deve estar ficando claro que um passo em falso poderia ser fatal. Convencer os indígenas e convertê-los era como andar sobre ovos. Era fundamental segurar uma amizade e confiança para ganhá-los inicialmente ou para conservá-los posteriormente. Para tanto, segundo o padre João Daniel, nas missões concedia-se seus desejos, garantia-se suas terras, esperava-se pelo seu tempo de terminar suas roças, pagava-se seus salários adiantados, perdoava-se suas dívidas, etc. Não eram poucas as indulgências concedidas pelos missionários em troca de não perder os indígenas. Por isso, dizia que “É certo que os índios merecem muitas vezes graves castigos, já por esfaquearem, e já por matarem, e por muitas outras insolências; porém tudo se pode fazer com a moderação da prudência, que é o fiel das ações humanas.” (DANIEL, 2004a, p. 348); em outro lugar, acrescentava que:

[...] por isso lhes chamam pai a seu missionário, e o missionário lhes chama filhos, com uma paciência grande para os sofrer, e muito maior prudência para os governar, *sabendo igualmente repartir-lhes o pão e o pau*, porque se falta qualquer destes requisitos, todo o trabalho sai baldado, e é *perdere oleum, et operam*²², porque *o nímio castigo os exaspera, e afugenta, e o nímio afago os faz insolentes, e atrevidos*, sucedendo muitas vezes, que *um castigo talvez bem merecido deita a perder toda uma povoação*, e por isso muitas vezes é prudência o disfarçar os delitos para obviar maiores males; porque não são os índios tão afixos às suas povoações, como as mais nações, não têm bens estáveis; e os móveis são tão ligeiros, que nem lhes impedem a fugida, nem lhes carregam na viagem e retirada, cada vez que querem. (DANIEL, 2004b, p. 66) [Grifos nossos]

E sem ter certeza da sua real conversão, pois “[...] sem faltar à verdade, direi que a religião dos tapuias, e a sua fé, não só dos batizados em adultos, mas também dos nascidos, criados e doutrinados com os brancos é uma como fé morta, e pouco firme” (DANIEL, 2004a, p. 326); ou “[...] a tudo dão uma resposta não só frívola, mas permissiva – *Aipô* –, que é o mesmo que dizer talvez ou pode ser, e outras desta qualidade, que não só não satisfazem, mas deixam a dúvida da sua fé” (DANIEL, 2004a, p. 326); ou ainda “[...] e a sua pouca obediência

²² Na nota de rodapé desta citação, que é do volume II, a tradução aparece como “perder o tempo e o trabalho”. Porém, no volume I, ao narrar a frustração de um missionário ao examinar o progresso da doutrinação dos indígenas, o cronista usa expressão muito parecida na página 327, “*perdidimus oleum e operam*”, cuja tradução na nota de rodapé aparece como “perdemos o óleo e o trabalho.” (DANIEL, 2004b, p. 66; DANIEL, 2004a, p. 327).

aos preceitos divinos da Igreja, pouco medo às excomunhões e espada da Igreja” (DANIEL, 2004a, p. 327).

Se tais relatos não são específicos de casos isolados, o que o próprio autor sugere não ser, mas sim situações corriqueiras e comuns a praticamente todas as missões, com exceção daquelas onde os indígenas são reconhecidamente mais fervorosos no zelo cristão, estamos diante da confissão de um missionário, representando os desgostos de tantos outros. Então, vai ficando não só evidente como de forma consistente o aprendizado que os missionários obtiveram no referente ao tratamento dispensado aos indígenas. Em suma, muitos indígenas convertidos não eram tão católicos assim.

Mas mais do que garantir o bom sucesso da evangelização, tratar bem aos indígenas aldeados era fundamental para garantir a sobrevivência da missão e do próprio missionário. Os indígenas respeitavam muito pouco o poder de um padre e seu relacionamento com um missionário tinha um viés mais pessoal do que institucional, pois chamar o missionário de pai e travar com ele um relacionamento afetivo provavelmente era uma atitude muito mais indígena do que europeia, mas lida e interpretada com caracteres ocidentais – o que não é adequado. De forma alguma podemos compreender esse afeto indígena em termos ocidentais idealizados, pois a ideia de parentesco indígena era diferente da ideia de parentesco europeia. Na prática, os europeus também praticavam assassinatos, traições e conspirações contra os próprios parentes. Talvez, os termos empregados pelos missionários não fossem os mais adequados para captar e descrever os comportamentos e os relacionamentos indígenas. As idealizações de parentesco ocidentais não ajudam a compreender os sentimentos de parentescos indígenas. Não custa lembrar que os indígenas abandonavam os próprios filhos biológicos em alguns casos e também nada impedia que eles matassem os missionários a quem chamavam de “pai” em outras ocasiões. Os missionários mortos pelos indígenas aldeados do Cabo do Norte e do engenho do Itapecuru são só dois exemplos entre tantos encontrados na documentação; e o missionário dos indígenas Juruna só não foi morto porque foi avisado da conspiração por um deles e teve tempo de fugir – porque eles planejavam incluir aquele “pai” e seus assistentes no cardápio para viagem/fuga. Mesmo que ser martirizado estivesse no horizonte de expectativas dos missionários durante os anos de sua preparação, parece que o missionário dos Juruna não quis ter semelhante fim. Eis um quarto aprendizado a ser listado.

Mas mais do que o poder de matar, os indígenas tinham o poder de fazer viver. Os padres eram extremamente frágeis e incapazes de sobreviver sem o apoio dos nativos. Antônio Vieira, em famosa carta reproduzida por José de Moraes, comenta sobre o papel dos

indígenas nas jornadas, especialmente naquela da qual o próprio Vieira havia participado no final de 1653, ao rio Tocantins:

Aqui será bem que se note que os índios são os que fazem as canoas, as toldam, as calafetam, os que as velejam, os que as remam, e muitas vezes como veremos, os que as levam às costas, e os que cansados de remar as noites e os dias inteiros vão buscar o que há de comer eles e os portugueses (que é sempre o mais e melhor), os que lhes fazem as casas, e se se há de marchar por terra os que levam as cargas e ainda as armas às costas. *Tudo isso fazem os tristes índios sem paga alguma mais que o chamarem-lhes cães e outros nomes muito mais afrontosos, e o melhor galardão que podem tirar desta jornada os miseráveis é acharem (o que poucas vezes acontece) um cabo que os não trate tão mal. Jornada tem havido em que dos índios que partiram não voltaram a metade, porque a puro trabalho e mau-trato os mataram.* (apud MORAES, 1987, p. 327) [Grifo nosso]

O necessário trabalho braçal era feito pelos indígenas nas entradas que os portugueses faziam, não restando diferença se fosse o caso dos sertanistas para a coleta das drogas do sertão, dos militares nas tropas de guerra e de resgate, e dos próprios missionários que intentavam novas conversões pelos sertões. Porém, longe de reproduzir o ideal de Vieira sobre a condição “triste” ou “miserável” daqueles indígenas, é preciso esclarecer que nenhum deles entrava nesses pesados trabalhos sem pagamento adiantado, ou seja, nada faziam de graça, segundo João Daniel; pois enquanto reclamava da “ingratidão dos índios” por não quererem vender nada aos missionários numa parte (DANIEL, 2004a, p. 295-297), ele reconhecia em outra a sua esperteza em não fazer serviço algum sem ter o pagamento, ainda que pouco, à mão, “e nisto fazem bem” (DANIEL, 2004b, p. 125). Se bem que do ponto de vista português não custasse muito caro o salário dos “índios de serviço”, contudo, para os próprios indígenas tratava-se de sentirem-se recompensados pelo trabalho que desempenhavam. Vieira e Daniel concordavam que muitos indígenas morriam nessas jornadas, por diversos motivos. E a despeito do que Vieira argumentava sobre os maus tratos, tais indígenas não suportavam essas situações sem se rebelarem e muitas vezes matavam os cabos das expedições (DANIEL, 2004b, p. 92).

Sem o intermédio daqueles “índios mansos” (convertidos), nenhuma ação portuguesa pelos sertões da América Equinocial seria possível – o que demonstra a incapacidade daqueles recém-chegados, mesmo em fluxo contínuo, de sobreviverem sozinhos pelos rios ou mesmo de conseguirem algum sucesso nas suas empreitadas. E os missionários reconheciam isso. Sua ambientação era um processo longo e demorado – não à toa houve movimentos por parte da monarquia para formar missionários nativos, portugueses nascidos no Maranhão.

Ademais, para os europeus, remar canoas rios acima era um trabalho pesado, escapar dos ataques dos indígenas hostis era difícil, conseguir alimentos comestíveis era complicado. E tudo isso os “índios de serviço” faziam com maestria. Não é de estranhar como os cronistas se admiravam da capacidade indígena de fazer fogo com dois pedaços de vara, de pescar com flechas, da sua ligeireza com os remos, de levantar casas com cipós e sem pregos e de fazer canoas de uma peça única de madeira. Em linhas gerais, a vida dos missionários estava nas mãos dos indígenas, seja porque estes poderiam matar os religiosos com golpes de pau-de-jucá, facadas, venenos e esquartejamentos, seja porque aqueles operários espirituais precisavam aprender com os nativos o que era comestível e como preparar a alimentação ou se locomover pelo território, seja porque os mesmos indígenas serviam como mão de obra para sustentar os padres e as missões.

A partir dos quatro pontos discutidos brevemente acima, podemos compreender um pouco a condição exterior dos missionários na América Equinocial, bem como suas tentativas de entranhar-se naquele mundo. Todo o ideal que aqueles homens provenientes da Europa traziam na cabeça ajudou em quase nada no trato indígena cotidiano. Isso é evidente quando: 1) não podiam administrar o território conforme as determinações régias ou os próprios desígnios, pois os nativos é quem de fato dominavam o território e apenas sob a sua concessão os missionários poderiam atuar; 2) a inconstância dos indígenas deixava os missionários atordoados, sem saber como arquitetar planos de evangelização mais consistentes, pois um cálculo errado colocaria tudo a perder; 3) os missionários tiveram que ceder e mudar a sua posição intransigente para demonstrar aos indígenas que os “respeitavam”, tratando-os bem, mas demonstrando força e autoridade (“repartindo o pão e o pau”, segundo João Daniel), ou fazendo vistas grossas a muitos comportamentos considerados inadequados; 4) a vida dos missionários estava nas mãos dos indígenas.

Se, com efeito, os missionários vinham relativamente informados pelas histórias compartilhadas no refeitório das clausuras, era na vivência das missões que eles iam aprendendo e registrando novas lições continuamente. Realmente não vinham da Europa com a cabeça totalmente fechada, pois havia manifesto preconceito, mas vinham com disposição em aprender, mas as lições ensinadas pelos indígenas eram muito duras. Mesmo que os conhecimentos sobre os diferentes mundos circulassem nos refeitórios das clausuras, ainda não eram suficientes para prevenir a imprevisibilidade da máxima “cada caso é um caso”.

E se, no Maranhão, eles não tivessem aprendido nada, eles não teriam registrado tais experiências, manifestando supresa, admiração, raiva ou desgosto, com o objetivo de continuar alimentando a imaginação das futuras gerações de noviços. Porém, em muitos

casos, o conhecimento obtido na prática reforçava preconceitos, pois aprender coisas novas nem sempre muda ideias antigas: como a consideração sobre a suposta fraqueza da fé indígena diante da expectativa missionária (quando, para os indígenas, aquela intensidade que eles manifestavam podia já ser suficiente) ou da suposta inconstância indígena (quando, para os indígenas poderia ser uma mudança de ideia em relação ao projeto original, um arrependimento de entrar na missão, etc.), ou ainda da leitura etnocêntrica, ao pensar que indígenas entendiam os parentescos no modelo cristão-ocidental. E morrer como mártir até poderia estar no horizonte de muitos missionários, mas não de todos. Bettendorff, por exemplo, sempre evitou missões arriscadas.

A percepção da condição externa dos padres nos ajuda a compreender a fragilidade e as limitações dos missionários no mundo colonial, pois só se milita contra algo que é forte e está na situação. Isto é, o senso de superioridade que os europeus nutriam talvez fosse um importante combustível que os estimulava a se consumirem em tão desgastantes missões, pois de fato acreditavam no serviço que prestavam; mas esse mesmo senso de superioridade europeia ou a genuína crença ou sentimento de missão dos padres não significava nada para os indígenas e, em muitos casos, atrapalhava as ações daqueles agentes nos seus intentos de dominar os nativos.

Por fim, é preciso ter o cuidado de observar que aqui tratamos basicamente da visão de dois missionários, os quais elaboraram duas significativas obras escritas do período. Tendo isso em vista, seria demais tomar apenas as duas visões como suficientes para cobrir consistentemente todos os aspectos aqui elencados e, com isso, pensá-los como totalizantes. Não é o caso. Devemos nos manter na segurança de que tudo o que foi discutido aqui é com base nas interessantes concepções que aqueles cronistas construíram textualmente e de forma totalmente independente um do outro, mesmo que nos anos anteriores à escrita tenham interagido diretamente, porque ambos eram irmãos da mesma ordem religiosa e atuaram na mesma região, quem sabe conviveram juntos em São Luís ou em Belém.

Apesar de manifestarem diferentes interesses em suas obras, os pontos nos quais convergem e que exploramos nas análises aqui feitas são evidências de que estamos falando de algo mais ou menos estabelecido, um relativo consenso entre os missionários. Ambos interagiram com essas questões durante suas tarefas evangelizadoras, provavelmente compartilhavam dessas dificuldades quando ocasionalmente se encontravam ou quando ouviam notícias dos sertões nos refeitórios dos conventos e, sem combinar, ofereceram, cada um ao seu modo, mostras da enorme capacidade que os jesuítas tinham de aprender.

Ainda assim, se considerarmos válidos tais aprendizados, como registrados, pouco sabemos acerca das visões dos missionários de outras ordens religiosas a respeito das mesmas questões, porque não foram tão prolíficos na produção de documentos como seus homônimos da Companhia. Os franciscanos, pela carência de papel que sua pobreza impunha, escreveram pouco, mas deixaram alguns relatos de sua atuação junto aos indígenas do Cabo do Norte, especialmente os Aruã.

As condições de criação, sustento e manutenção da atividade missionária não podem ser pensadas apenas em termos europeus. Essa percepção, bastante tradicional, elenca a origem dos missionários, as políticas régias e papais na sua condição diplomática e interna ao reino ou à Igreja, além da questão do Padroado, por exemplo. Com isso, ignora-se completamente o lugar de destino de todo esse aparato jurídico-político-teológico. Diante disso, é necessário dizer o óbvio: os missionários com sua “essência” europeia tiveram que se recombinar ao ambiente, às condições e às relações sociais do mundo ameríndio. Quando se observa mais atentamente o *Regimento das Missões*, observa-se a ocorrência dessa recombinação. E o principal aspecto disso tem a ver com o elemento indígena.

Quando se observa a documentação coeva, é notório como a Igreja ultramarina definitivamente não era igual à Igreja europeia. A “Igreja colonial” era predominantemente marcada pela atividade missionária, por exemplo. Logo, toda a pretensão dos regulares e seculares em preservar os parâmetros culturais europeus não passou disso, uma pretensão. Na verdade, a atividade missionária constantemente se metamorfoseava. Essa transformação foi silenciosa, porque foi maquiada pelos ideais de pureza, superioridade e poder próprios do discurso colonial. A quebra dessa lógica (e a consequente percepção aqui apontada) só pode ocorrer quando se explora as trincas (ou contradições) daquele discurso, que só parece uniforme e coeso superficialmente. Por ser uma formação discursiva, em termos foucaultianos como argumentamos aqui, ela carece na prática justamente daquilo que acreditamos ser a sua configuração, a unidade. Isto é, o discurso colonial no singular nos leva ao engano de pensá-lo como unitário. Por mais que houvesse um horizonte cultural e certa conformidade, isso ainda estava muito longe de significar uma unidade ou uniformidade ideológica, política, histórica, etc., justamente por se tratar de algo que consideramos ser uma formação discursiva (FOUCAULT, 2010, p. 37-44) e que estava sujeita a uma contínua reelaboração.

Não nativa, plural e multifacetada, recombinação ou híbrida, metamórfica... são algumas das características da atividade missionária na América Equinocial. E tudo isso ocorreu porque ela não foi simplesmente transplantada, mas adaptada ao mundo ultramarino.

De fato, as missões foram construídas ao sabor da História, pelos missionários e pelos indígenas em interação e não seguindo estritamente as determinações oriundas de Lisboa ou Roma. Aliás, boa parte da política concebida para o Maranhão do século XVII sofreu reveses ou foi já uma resposta a fracassos anteriores.

A “Igreja militante”, pensada em bloco, pode não ter garantido a “expansão portuguesa”, tese genérica de Charles Boxer para a “expansão ibérica”. Na América Equinocial, os missionários não conseguiram atuar estritamente segundo os termos político-ideológicos-culturais apresentados por aquele autor, ou seja, não foi por seguir as determinações régias que os missionários promoveram a “expansão ibérica” nessa parte do mundo, e nem foram simplesmente seu braço. Isto é, não é uma história linear, nem se trata de um mero alinhamento entre poder régio e missões, sendo estas apenas as pontas-de-lança daquele, como acreditou Herbert Bolton. Mesmo que fossem pontas-de-lança, os missionários só puderam apoiar tal “expansão” de forma parcial e, sobretudo, porque desobedeceram deliberadamente às determinações régias em termos financeiros e materiais. Além disso, a política expansionista enredou essas missões em movimentos que fugiram ao controle dos missionários. Eis um paradoxo central na história da “expansão portuguesa” pela região: se tivessem obedecido ao rei nos assuntos produtivos e comerciais, e também políticos, os missionários não teriam conseguido sustentar a atividade missionária e, assim, garantir ao rei o relativo ou até virtual domínio territorial almejado.

Outro ponto a considerar é que a evangelização dos indígenas tem sido escrita como história das missões e, por conseguinte, como história da Igreja. Dessa forma, fica parecendo que a atividade missionária foi predominante entre os indígenas. Mas essa é uma leitura fundada no discurso colonial. Entretanto, seria difícil, para não dizer impossível, calcular ou pesar o real alcance dos missionários em relação a todas as comunidades indígenas. Mas com base nos dados analisados, pode-se questionar não só sua abrangência como seu aprofundamento entre os indígenas. Na verdade, é bastante provável que as missões não tenham sido predominantes no contexto geral indígena, mas pontuais e espalhadas suficientemente pelo território para gerar a falsa impressão de cobertura plena sobre os povos que se queria conquistar. E se a totalidade dos indígenas não foi efetivamente alcançada pelos missionários, muito em razão de sua recusa ao cristianismo, então boa parte deles não foi realmente convertida, mas, no máximo, contatada.

Tendo isso em vista, a ideia de “conquista espiritual” precisa ser matizada. Conquista até que ponto? Conquista é uma palavra oriunda, sobretudo, do vocabulário castelhano do final da Idade Média, associado ao *ethos* militar de uma região fronteira em clima

prolongado de guerra contra os muçulmanos. O apogeu dessa situação foi a tomada de Granada, ocorrendo quase ao mesmo tempo da chega de Colombo à América. Segundo Vitorino Magalhaes Godinho, no castelhano “conquista” e “conquistador” eram recorrentes (GODINHO, 1998, p. 61. E mesmo no Maranhão do século XVII, quando os lusopernambucanos, sob o domínio hispânico, enfrentaram os franceses instalados em São Luís, a vitória portuguesa foi chamada de “conquista” pelos vencedores e repetida pelos historiadores. O contexto de guerras em geral e sob a autoridade hispânica vulgarizou a ideia de conquista, como elemento discursivo que valorizava a força e superioridade dos súditos da monarquia católica ou, como preferem hoje dia, hispânica. Mas com o tempo, a ideia de conquista, muito associada à violência da chamada *legenda negra* forçou uma proibição do uso dessa palavra no século XVII (ROMANO, 2007). Essa pincelada serve apenas para dizer que a palavra “conquista” é um discurso colonial, plena de significado favorável a quem está em posição de domínio, reforçando a situação de poder. Por isso, pode ter sido usada acriticamente pela historiografia tradicional, que incorporou o discurso colonial quando tratou de outros temas relacionados. O exemplo é a ideia de “conquista espiritual”, expressão da época e repetida pela historiografia (REIS, 1942; BOXER, 2007), que passa a ideia de vitória do cristianismo sobre as “idolatrias”, como eram genericamente denominadas as religiosidades dos povos “conquistados”. “Conquista espiritual” como derrota e “aculturação” dos indígenas. Mas a partir do exercício analítico aqui empreendido, essa imagem perde força. Se é inegável o esfacelamento ou derretimento das culturas indígenas, quando pensadas em blocos homogêneos, é também inegável as diversas transformações culturais pelas quais os indígenas sobreviventes passaram, como é o caso dos Aruã. Parece mesmo que não sobreviveram por sorte, mas porque conseguiram se adaptar ao mundo colonial, como afirma Guillaume Boccara (2005) a partir de outros exemplos espalhados pela América.

No Maranhão, os efeitos dessas transformações foram acompanhados e registrados pela atividade missionária que os desencadeou, a qual não foi, nem de longe, triunfante. Pensar os indígenas como vencidos não significa que os missionários foram bem-sucedidos. No máximo, os missionários lutavam para construir redes missionárias e mantê-las, a duras penas, muitas vezes, pois a disputa com os próprios indígenas e os demais poderes coloniais era intensa, como se verá adiante.

Ainda assim, é inegável o impacto que a atividade missionária causou nas populações indígenas contatadas, pelo menos. O fato de boa parte dos indígenas não ter sido convertida, ou de apenas parcelas das etnias terem aceitado os descimentos propostos, não impediu, por exemplo, a disseminação das doenças, como os surtos ocorridos nas décadas de

1660 e 1690 ou o trabalho forçado a que muitos neófitos foram submetidos. Tanto doenças quanto trabalhos já têm sido considerados pela historiografia como elementos que causaram grandes baixas entre os indígenas (MONTEIRO, 2001, p. 53-78). Mas um elemento, talvez ainda não tão bem considerado seja o que podemos observar no final do século XVII, quando algumas etnias, ou os sobreviventes delas, foram aprisionadas e submetidas a deslocamentos geográficos pelas autoridades coloniais, necessários e aparentemente vantajosos para os portugueses, mas extremamente prejudiciais para os próprios indígenas. Quer dizer, os deslocamentos em si não foram diretamente danosos, mas levaram os indígenas para lugares que representaram mais a sua ruína do que qualquer tipo de prosperidade. Trata-se de indígenas deslocados à força que, paradoxalmente, foram conectados, mas cujos efeitos não foram exclusivamente proveitosos, sendo também danosos para os portugueses. Afinal, essas conexões forçadas entre distintas “fronteiras da conversão” contribuíram para a disseminação de uma doença que travou a “expansão portuguesa” pela América Equinocial final do século XVII. Os desdobramentos desses acontecimentos listados aqui serão analisados nos próximos capítulos.

3. AS “AGÊNCIAS” INDÍGENAS²³ NA ILHA DE JOANES

Como visto, nem a suposta superioridade europeia, nem a suposta invasão (no singular) fazem sentido quando se considera a complexidade dos contatos e das interações entre os diferentes europeus e os igualmente diversos indígenas. Por isso mesmo é empobrecedor enxergar essa história dividida em dois blocos conflitantes, indígenas de um lado e europeus de outro. Entretanto, tal divisão deve ter ainda alguma serventia didática, desde que tomado o devido cuidado de não simplificar a história.

Não há dúvidas que os europeus nutriam um senso de superioridade em relação aos indígenas, como vimos, mas de pouca utilidade prática para atingir o objetivo da dominação. Em alguns casos, esse senso de superioridade atrapalhou a visão dos missionários, fazendo-os incorrer em procedimentos equivocados, cujos resultados foram o oposto do que se esperava. Da mesma forma, não se pode negar as tentativas de invasões territoriais, mas é preciso compreender essa questão sempre no plural e que contaram com amplo apoio de outros indígenas, mesmo que também não signifique que foram todas bem-sucedidas. Além disso, as interações, embora majoritariamente violentas, também deram lugar a alianças e negociações bem pragmáticas entre europeus e indígenas. E como é óbvio, se havia conflitos generalizados e interesses específicos conflitantes, não estavam restritos a uma configuração dual, quando, na verdade, tais situações poderiam ocorrer apenas entre indígenas ou apenas entre europeus, ou ainda envolver europeus em conflitos intraindígenas ou mesmo indígenas em conflitos intraeuropeus. Por isso, o historiador deve estar atento a tudo isso, a fim de evitar simplificar a história, pois, em vez de compreendê-la na sua complexidade, corre o risco de distorcê-la. Todos esses pontos para os quais estamos chamando atenção já foram contemplados a partir dos casos analisados anteriormente.

A partir do exposto e do já evidenciado esforço de compreender a perspectiva indígena em relação à guerra e às missões, é preciso proceder à particularização histórica de

²³ Aqui traduzimos do termo original em inglês, *agency*. Em síntese, a ideia de uma *agency* implica uma “ação consciente” por parte das pessoas em condições subalternas e tem sido aplicado na historiografia para casos de indígenas e africanos (ANDERSON, 1999; MONTEIRO, 2001; BOCCARA, 2005), apesar das críticas que possam ser feitas, considerando as limitações dessa ideia, criada em um contexto político liberal do século XX e transportada para contextos político-sociais extremamente opressores e excludentes, e com outras lógicas de sobrevivência, como era, por exemplo, a escravidão moderna (JOHNSON, 2003). A consciência dessas limitações teórico-ideológicas, contudo, não impede uma aproximação acerca da perspectiva indígena frente à expansão europeia. Mesmo que fosse uma situação orientada pela violência e pelo preconceito, é impossível que as comunidades indígenas tenham permanecido inertes diante das ações dos europeus e de outros indígenas. Na falta de termo historicamente mais adequado, recorreremos à ideia de *agency*, que traduzimos para “agência” como parte do esforço de compreender as movimentações indígenas coletivas na altura da linha do Equador no século XVII diante das atividades europeias em geral e portuguesas em particular, além de outras comunidades indígenas.

algumas etnias citadas anteriormente. Esse terceiro tipo de exercício, acerca das “agências” indígenas, pode contribuir para reavaliarmos também a ação missionária, sobretudo a partir dos seus efeitos colaterais, ou seja, os resultados não previstos pelos missionários.

Três comunidades indígenas chamam atenção do conjunto documental analisado, entre a correspondência político-administrativa e as crônicas: são os indígenas Aruã, Uruati e Caicai. Dos três, apenas os Caicai ainda não foram abordados neste estudo até agora. Cada um desses grupos habitava uma região diferente, constituindo-se em diferentes “fronteiras da conversão” durante o século XVII: os Uruati e Caicai habitavam as margens do baixo Itapecuru; os Aruã estavam dispersos em uma vasta área compreendida entre o Rio Amazonas e o Oiapoque (também chamado Vicente Pizón), ocupando ainda a Ilha de Marajó (na época chamada de Ilha de Joanes, onde a monarquia portuguesa instalou uma capitania hereditária).

Essas duas fronteiras da conversão foram enfrentadas praticamente pelos mesmos agentes régios, missionários e soldados. Como resultado, entre elas transitaram essas etnias também. As ações dessas etnias incomodaram bastante os poderes coloniais, que registraram durante décadas a maior parte do trabalho que tiveram durante as sucessivas tentativas de submissão dessas etnias, porque vencendo elas, abriam-se os caminhos para a “expansão” das atividades econômicas lusitanas na América Equinocial, especificamente no Rio Itapecuru e na Ilha de Joanes e Cabo do Norte. Embora os estudos de caso a seguir não sejam feitos em perspectiva comparada, algumas comparações serão inevitáveis.

3.1. Indígenas Aruã

Alguns historiadores fazem menção aos indígenas identificados como Aruã. São citados como inimigos dos portugueses e amigos dos franceses, pois habitavam a região compreendida entre os rios Amazonas (incluindo a Ilha de Joanes ou Ilha de Marajó) e Oiapoque (também chamado Vicente Pizon), numa região mais ou menos correspondente ao atual Amapá (na época Cabo do Norte) e, por isso, situada entre Belém e Caiena. Essa imagem dos Aruã como inimigos de uns e amigos de outros é, em grande medida, tributária do discurso colonial, que refere tais indígenas com esses posicionamentos. Tal discurso, elaborado, sobretudo, por missionários e militares portugueses, nas poucas vezes que engloba tais indígenas, enfatiza muito sua condição “bárbara”, o que significa um comportamento resistente por parte dos indígenas aos interesses europeus e, mais especificamente, lusitanos na região.

Arthur Cesar Ferreira Reis, por exemplo, faz menções a estes indígenas em pelo menos duas de suas obras da década de 1940: em uma, afirma que a tropa de João de Bittencourt Muniz castigou “violentamente os Aroans e Ingaibas” em 1654 (REIS, 1940, p. 16); outra, também menciona os Aruã como “amigos dos franceses” e, ao mesmo tempo, comenta que tais indígenas atacavam os portugueses por volta de 1666 (REIS, 1942, p. 20). Há outro trabalho da década de 1940, um verbete escrito por Curt Nimuendajú que trata especificamente dos Aruã, publicado no volume 3 do *Handbook of South American Indians* (1948).

Rafael Chambouleyron, em recente artigo sobre os sertões do Estado do Maranhão, ao abordar o caso do ataque à missão do Camonixari, no Cabo do Norte, na década de 1680, mostra que, dos depoimentos colhidos dos indígenas prisioneiros de várias etnias diferentes, elencou-se, entre outras possibilidades, que a motivação do ataque teria sido a influência dos franceses sobre os indígenas da região. Segundo o autor, o então governador Francisco de Sá e Meneses reforçou esse argumento junto ao rei, afirmando que os franceses entravam na região “pela parte dos Aruã, áspera e perigosa missão dos religiosos de Santo Antônio”; na continuação de sua análise sobre a complexidade das versões apresentadas sobre a participação dos diferentes indígenas naquele ataque, Chambouleyron apresenta o caso de Lopo, indígena intérprete da língua Aruã que teria contribuído para incitar aquele conflito. E a última menção aos Aruã, feita por Chambouleyron, é com relação ao comércio de escravos, decorrente das guerras “intertribais”, afirmando que “é fato que os grupos indígenas como os Aruã [...] negociavam com os franceses de Caiena, mas saber se eles provocaram os grupos indígenas contra os portugueses não há como se certificar.” (CHAMBOULEYRON; BONIFÁCIO; MELO, 2010, p. 41). Nessa visão, os Aruã seriam apenas um grupo em meio a tantos outros que mantinham contato e comércio de escravos com os franceses de Caiena.

Ângela Domingues, ao tratar das fronteiras coloniais entre portugueses e franceses por volta de 1770, aponta que essa lógica não era a mesma dos indígenas, entre os quais os Aruã, que viviam tanto no Pará quanto na Guiana. O que a autora chamou de justaposição das fronteiras coloniais sobre o território étnico criou uma série de problemas e conflitos, porque os interesses indígenas foram submetidos pelas pretensões dos governos locais, sobretudo no caso português, porque tais autoridades temiam pela circulação de informações que o trânsito desses indígenas poderia promover entre as referidas fronteiras (DOMINGUES, 2000).

Giovani José da Silva e Bruno Rafael Machado Nascimento recuperam esse argumento de Domingues em estudo recente, no qual analisam as iniciativas de evangelização francesa sobre os indígenas da região, pela mão dos jesuítas, os quais também teriam sofrido

metamorfoses, segundo os autores (SILVA & NASCIMENTO, 2017). Em outra publicação, ao tratar das missões jesuítas no Cabo do Norte, Bruno Machado Nascimento explora um pouco mais o caso dos Aruã, quando aponta o vínculo destes indígenas com os franceses no já citado comércio de escravos por volta de 1680; na mesma época, a mando do rei, o governador Gomes Freire de Andrada dividiu a região entre os missionários de Santo Antônio e da Companhia de Jesus, sendo que os franciscanos ficaram responsáveis por evangelizar os Aruã e impedir que os missionários franceses praticassem essa comunidade indígena. Ao avançar sua análise, além de abordar o ataque no Camonixari e a suposta influência também já citada do indígena Lopo no caso, o autor aponta que os Aruã deslocaram-se para o território da Guiana, vivendo em aldeamentos jesuítas franceses, especificamente na missão de Kourou no início do século XVIII, como forma de se protegerem das “‘correrias’ portuguesas” (NASCIMENTO, 2019).

Rafael Ale Rocha, ao analisar os projetos imperiais portugueses e franceses sobre o Cabo do Norte no início do século XVIII, argumenta que os governadores do Maranhão e de Caiena trocavam acusações sobre escravos negros que fugiam de Caiena para o Pará e de “índios aldeados/vassalos portugueses, especialmente determinados grupos aruás [sic], procuravam os franceses para estabelecer aliança comercial” e bélica. Além disso, segundo o autor, as autoridades se queixavam do comércio ilegal entre as referidas colônias, como é o caso da preocupação do governador Maia da Gama sobre a ameaça holandesa do Suriname e o comércio dos Aruã com os franceses (ROCHA, 2017, p. 537). Em outro trabalho, onde analisa a política indígena dos Aruã, bem como a política indigenista portuguesa sobre aquela etnia, o autor faz um esforço de circunscrever o papel dos Aruã no processo expansionista, isto é, que a atuação dos indígenas tinha relação direta com as políticas imperiais das potências europeias que dominavam a região, Portugal e França (ROCHA, 2018).

Pablo Ibáñez-Bonillo também analisa o processo de crescente interação entre os Aruã e os portugueses por volta da década de 1640, sobretudo a partir da morte de Luís Figueira. A nosso ver, o exercício deste autor de repensar as fronteiras da Amazônia tratou-se de compreender a invenção de um inimigo, os Aruã, a partir dos escritos portugueses (IBÁÑEZ-BONILLO, 2018). No mais, os Aruã aparecem rapidamente como exemplos que sustentam os argumentos de Neil Whitehead, o qual analisa as relações entre “tribos” e “estados” no noroeste amazônico entre os séculos XVII e XVIII (WHITEHEAD, 2001).

Juntando tais fragmentos historiográficos, começamos a formar alguma ideia sobre quem teriam sido esses Aruã: habitantes do Cabo do Norte, inimigos dos portugueses, amigos dos franceses, comerciantes de prisioneiros indígenas para serem escravizados pelos

franceses, rebeldes em relação ao cristianismo e ao projeto missionário. Em suma, um importante alvo a ser conquistado. A partir desta imagem fragmentária podemos recuperar informações documentais, dispersas entre crônicas e correspondências político-administrativas do Arquivo Histórico Ultramarino, a fim de historicizar a trajetória coletiva dessa etnia frente aos interesses portugueses.

3.1.1. Do contato às relações conflituosas

Não há outro meio a que recorrer além do discurso colonial para compreender alguma coisa sobre os indígenas Aruã, mas é preciso ir além da mera reprodução das falas dos missionários e governantes enquanto relatavam os fatos ocorridos no mundo colonial. É preciso compreender que os supostos fatos são a interpretação de quem os narra. E é justamente prestando atenção nesse caráter interpretativo que constitui o fato narrado que podemos explorar as contradições do discurso colonial e recuperar as estratégias indígenas frente aos movimentos portugueses, por exemplo. Definitivamente, não é fácil evitar as armadilhas discursivas de um documento em análise, produzido *como* e *sob* relações de poder, mas esse exercício é um esforço inevitável, se quisermos filtrar o discurso colonial de suas pretensões sobre os Aruã.

A referência mais antiga aos Aruã data de 1636, narrando episódios ocorridos desde 1621, quando ingleses entraram no Amazonas. Segundo Curt Nimuendajú, o *Memorial* do irlandês Bernardo O'Brien Del Carpio relata o encontro com os indígenas dessa etnia, apontando que eles próprios se chamavam assim²⁴, oportunidade em que O'Brien conviveu com eles, aprendendo seu idioma (NIMUENDAJÚ, 1948, p. 195).

O documento português mais antigo encontrado no Arquivo Histórico Ultramarino é a carta escrita pelo capitão-mor do Pará, Sebastião Lucena de Azevedo, datada de 1647.²⁵ Ao relatar seu esforço em recuperar as boas condições de defesa militar de Belém, o capitão afirma ter recebido notícia de um navio que afundou nas proximidades da Ilha de Joanes e que os naufragos teriam caído “nas mãos do gentio Aroam, Ingaíbas, Anajazes e outras diferentes nações que habitam nela”. O motivo da morte daquelas pessoas, segundo Sebastião Lucena, é

²⁴ É significativa a variação da escrita da palavra “Aruã” no português da época, mas nada que altere consideravelmente a identificação do etnônimo: haroam, aruan, aruans, aroan, aroanz, aruã. A única alteração significativa encontra-se em uma relação escrita pelo padre Jacinto de Carvalho e publicada parcialmente por Antônio Porro, na qual consta que os indígenas Aruã são chamados de “Acuares” na tradução italiana (PORRO, 2012, p. 770).

²⁵ O mesmo documento aparece publicado nas páginas 456 a 460 do volume 26 dos Anais da Biblioteca Nacional, 1904 (Disponível na Hemeroteca Digital Brasileira).

porque aqueles indígenas eram “capitais inimigos do nome português”. Por outro lado, eles admitiam...

[...] toda a gente da Europa que a estas partes vem como são holandeses, ingleses e franceses *tendo com eles grandes comércios e mercancias, assinando-lhes lugares para neles terem fortalezas, e por eles induzidos vêm às nossas aldeias vizinhas e domésticas matar e capturar os índios* de Vossa Majestade sem até agora terem castigo algum de semelhantes insultos e latrocínios²⁶. [Grifo nosso]

Talvez sem querer, o capitão-mor terminou por realçar o vínculo existente entre os Aruã e os demais europeus vivendo na Ilha de Joanes. Dito de outra forma, ao recriminar as relações construídas por aqueles inimigos, ele delineou com clareza a principal característica daquela interação entre desiguais. Era o comércio. Em nenhum momento de sua longa carta, Sebastiao Lucena menciona qualquer atividade religiosa dos holandeses, ingleses ou franceses com os Aruã e demais nações indígenas. A única coisa que interessava àqueles estrangeiros eram os recursos que aqueles indígenas poderiam fornecer, sobretudo mão de obra escrava indígena. Estes escravos eram obtidos junto às aldeias que já estavam sob domínio lusitano.

O que aqueles estrangeiros faziam com tantos escravos que lhes eram entregues permanece pouco conhecido, visto que não havia núcleos coloniais ali senão entrepostos e feitorias. Mas é possível que aqueles escravos fossem utilizados para coletar especiarias, servir de mula de carga; ou ainda, é possível que fossem transportados para outros locais, como o Suriname, também para servirem de mão de obra. Maurício de Heriarte aponta possíveis destinos dos escravos comercializados pelos estrangeiros com os Aruã e demais etnias, citados por ele quando trata desse assunto. Essa aparentemente intensa dinâmica comercial “interna” (entre indígenas) e “externa” (indígenas-europeus) incluía o tabaco, o peixe-boi, urucum, madeiras, redes e escravos, os quais eram destinados aos engenhos das ilhas de São Cristóvão, Barbados, Martinica e Curaçao (HERIARTE, 1874, p. 30). Do ponto de vista dos indígenas, a principal coisa que poderiam obter dessas relações comerciais seriam armas, que ambicionavam possuir, as quais usavam com desenvoltura, segundo o capitão Sebastião de Lucena comenta na parte final de sua carta.

Após comentar sobre o naufrágio, o capitão narra uma tentativa de aproximação daquele território com uma tropa de 20 portugueses e 120 indígenas, com o intuito de “tratar de alguma confederação e amizade com estes índios rebelados”. A paz que ele queria oferecer certamente não era a que interessava aos indígenas. Destes, os portugueses queriam a vassalagem, situação na qual os indígenas não estavam dispostos a entrar.

²⁶ Projeto Resgate, AHU, Pará, 013, Cx. 01, Doc. 63.

O discurso do capitão Lucena é sintomático, quando ele afirma que aqueles indígenas eram “capitais inimigos do nome português”. Isso indica que eles sabiam muito bem quem eram os portugueses e o que poderiam obter deles, provavelmente nada que fosse vantajoso. Da perspectiva indígena, sem vantagens, sem relações. Mas o caso parece pior, porque o conhecimento do nome português gerava tamanha animosidade entre os Aruã, a ponto de matarem os sobreviventes de um naufrágio.

É interessante ver o esforço de uma autoridade colonial para construir uma versão dos fatos que demonstre a não legitimidade dos outros, chamando-os de rebelados, mas, ao mesmo tempo, sem ter nenhuma condição de obrigá-los a obedecer, tendo, com isso, que usar de outros artifícios, como a negociação, ainda que também infrutífera. Olhando por esse ângulo, fica evidente a condição virtual do domínio lusitano naquela “fronteira”, termo por ele empregado no documento. Para todos os efeitos, aquele território e aqueles indígenas estavam debaixo da autoridade régia portuguesa. Por isso, empregava termos como “estrangeiros” para designar os concorrentes e “rebelados” para indicar a insubordinação dos indígenas. Sebastião Lucena realmente operava com a crença inabalável de que a situação era portuguesa, mesmo que tudo indicasse o contrário.

Tais estrangeiros aparentemente não se constrangiam de compartilhar, na falta de termo melhor, uma amizade comum com as mesmas etnias. Ao mesmo tempo, os Aruã estavam tirando vantagens de todos os lados pelo comércio que faziam com os diferentes concorrentes. A não ser que tudo isso seja fruto da imaginação daquele capitão, o que é pouco provável. Se não, vejamos. Pelo meio do caminho, aquela tropa citada acima capturou um “pirata que chamam ubandregos de nação holandesa, e mais quatro companheiros de nação inglesa e francesa que há vinte e um anos habitam aquele país” [grifo do capitão]²⁷. O próprio Sebastião de Lucena experimentou pessoalmente um destes enfrentamentos após a prisão daquele pirata.

No Rio Amazonas, a peleja foi com os franceses, que ao fim se renderam. “Dos índios inimigos morreram muitos obstinadamente como bárbaros sem se quererem render a nenhum partido apelidando flamengos e França que por amor deles morreriam mil mortes”. Aqui vislumbra-se uma profundidade do vínculo entre Aruã e franceses, muito além do comércio. Que fidelidade era essa sob a qual tais indígenas estavam dispostos a morrer mil vezes pelos franceses? Justificadamente, o emprego da palavra “amor” faz todo sentido político na sociedade de Antigo Regime (CARDIM, 1999). Aparentemente havia vínculos

²⁷ O nome desse holandês aparece grafado como Bandergus nos *Anais Históricos* de Berredo, 1988, p. 232.

além das relações comerciais, num âmbito mais pessoal e das sociabilidades que tem a ver diretamente com a religião dos piratas e dos indígenas.

Os portugueses atribuíam às vezes acriticamente a alcunha de “hereges” aos protestantes, entre os quais identificavam genérica e preconceituosamente a todos os holandeses, calvinistas, por exemplo. É claro que entre os ingleses havia também puritanos e, entre os franceses, huguenotes. Mas tais nacionalidades eram compostas por pessoas que adotavam diferentes vertentes e seitas religiosas, além de muitos serem ferrenhos católicos. Ou seja, de forma alguma podemos pensar em blocos homogêneos. E se não temos como saber exatamente quais eram as religiões dos piratas aprisionados, teoricamente não eram nenhuma das opções listadas, todas intolerantes demais para compactuar com o modo de vida indígena. Talvez fossem religiosos nominais, que acreditavam, mas não de forma ortodoxa conforme o pensamento dos pregadores e teólogos de cada igreja. E essa condição heterodoxa da crença daqueles piratas, pelo próprio modo de viver, foi fundamental para garantir a eles uma capacidade de viver entre os nativos, não só tolerando suas práticas e rituais, mas compartilhando delas com eles. E esse tipo de comportamento desses europeus indubitavelmente agradava àqueles indígenas, conquistando deles a suposta fidelidade²⁸.

Isso se confirma com a compilação de alguns dados apresentados por Rafael Ale Rocha, ao tratar da década de 1680. Segundo Rocha, os franceses tinham conquistado a amizade dos Aruã, desfazendo os vínculos já existentes até com os missionários de Santo Antônio naquela altura: por exemplo, além de entregar as drogas do interesse indígena, os franceses bebiam com os nativos e se vestiam como eles (ROCHA, 2018, p. 84,85). Sem dúvida que esse “diferente trato” tornou-se fundamental em todo o tempo e os exemplos da década de 1680 ou dos anos 1640 o mostram bem. Estes dados a mais informados reforçam uma complexa aliança, formada pela convivência, entre várias etnias indígenas e vários agentes europeus de diferentes nacionalidades. Situações como essa é que alimentavam o medo de que uma “Junta General de Protestantes” atacasse a região, como circulava em Madri

²⁸ Essa capacidade de adaptação de vários europeus à vida indígena era uma realidade que precisa ser aprofundada, porque realmente acreditavam ou gostavam daquilo, ou apenas como estratégia de sobrevivência, pode ser encontrada em vários documentos da época colonial. E era fundamental, pois de outro modo, a vida desses sujeitos não estaria segura e, na verdade, seria impossível. Os portugueses da cidade de Nazaré (São Luís) que viraram indígenas “barbados” no Itapeturu (MOREIRA, 2021). Os soldados espanhóis da expedição de Orellana que desceram dos navios e resolveram ficar entre os indígenas do rio Amazonas, sabendo que envelheceriam e morreriam ali (HARRIS, 2017). Martim Soares Moreno que pelejava nas guerras indígenas, nu como eles e no meio deles, conforme lembra Alirio Carodoso (2008, p. 05). Os franceses que viviam no interior do Pará de forma clandestina, “casados” provavelmente com índias, aprisionados por um capitão (SANTOS, 2019, p. 47). O “língua” de origem portuguesa que vivia no meio do mato, conforme relata Bettendorff, guiando este missionário nos primeiros passos que deu na floresta amazônica (BETTENDORFF, 2010, p. 185). João Velho do Vale que viveu muito bem entre os indígenas Caicai, Guarati e Guanaré (CARVALHO, 2015).

à época, conforme Alírio Cardoso (2011, p. 321). Esse mesmo medo rondava a mente de muita gente que escrevia sobre o Estado do Maranhão por aquele tempo.

Voltando aos conflitos narrados pelo capitão-mor Sebastião Lucena, ele tomou posse da fortificação e sequestrou todo o arsenal militar, além de aprisionar 50 indígenas como escravos, os quais foram distribuídos entre as ordens religiosas de Santo Antônio e de Nossa Senhora das Mercês em Belém. Depois de tratar de alguns encaminhamentos²⁹, Sebastião Lucena de Azevedo retomou o assunto da amizade entre indígenas e estrangeiros. Ele menciona até a amizade dos portugueses com os Tupinambá, os quais seriam muito leais. O capitão-mor do Pará parece ter esquecido ou não estava bem informado, de que cerca de 30 anos atrás os Tupinambá eram aliados dos franceses e que, após a expulsão destes de São Luís, aqueles se rebelaram contra os portugueses, conforme se pode acompanhar a partir de alguns documentos³⁰.

A documentação que trata da rebelião Tupinambá iniciada em 1617 já foi estudada por vários autores. Segundo Alírio Cardoso (2002), é uma correspondência tardia, multiplicada já na fase final da revolta, quando o governo colonial começou a sufocá-la e cujo resultado foi catastrófico: as estimativas variavam entre 30 mil e 500 mil nativos mortos pelas forças militares portuguesas. Exagerados ou não, tais números indicam uma ampla rede de mobilização indígena contra a presença portuguesa na região. Outro aspecto a considerar, segundo Pablo Ibáñez-Boñillo (2015), é a suposta liderança do indígena Amaro, aparentemente fruto da interpretação historiográfica e não factível, pois havia outras lideranças indígenas no processo como Jaguarabaior e Cabelo de Velha. No mais, essa rebelião “interrompeu a expansão da União Ibérica” na região amazônica, revelando o protagonismo indígena, por uma política articulada de resistência e não como mero favor aos franceses ou explosão irracional.

Ainda assim, três décadas é um período suficiente para se formar uma nova geração de principais, com visões e interesses diferentes, a ponto de agora decidirem, segundo suas novas conveniências, se aliarem aos lusitanos. E, já encerrando a carta, afirmou o seguinte:

De outros por me parecer conveniente assim ao serviço de Vossa Majestade no Itapeturu senhor estão seguros e nós também deles porque *por nenhuma via podem ali comerciar com índio algum nem com nenhuma pessoa de Europa*. E estes índios seus confederados, como são *Nheengaíba e Aruã e outras nações [...] nos fazem guerra ajudados do comércio que tem com os ditos estrangeiros*, dando-lhes para isso ajuda e favor e armas em que andam já tão destros [...] ³¹ [Grifos nossos]

²⁹ Entre os pontos tratados, menciona a prisão de 50 estrangeiros que viviam no Maranhão.

³⁰ Projeto Resgate, AHU, Maranhão, Cx. 01, D. 30; Pará, Cx. 01, D. 08, D. 09.

³¹ Projeto Resgate, AHU, Pará, 013, Cx. 1\Doc. 63.

Como se vê, a amizade dos indígenas é o tema central de toda a carta escrita por aquele militar no ano de 1647: a amizade que os portugueses tinham com os Tupinambá e demais nações indígenas do Rio Itapecuru e o comércio dos estrangeiros com os Aruã. O capitão-mor tinha clareza da importância dos indígenas em qualquer situação e o contraponto que ele fez entre os Aruã da Ilha de Joanes e os nativos do Maranhão era fundamental para o entendimento de que o último lugar estava seguro da ameaça estrangeira, enquanto que do primeiro não se podia dizer o mesmo.

Nas proximidades de Belém os indígenas daquela ilha vinham aprisionar escravos para vender aos concorrentes dos portugueses a troco de armas. Como visto, esse comércio de recursos naturais e humanos a troco de armas, embora levasse em conta o interesse indígena pelos produtos manufaturados europeus, era uma dinâmica que inseria instrumentos militares nas comunidades indígenas e que alterava, em alguns casos, até intensificava, a guerra indígena e euroindígena. Isso fica claro quando o capitão menciona que os indígenas tinham se tornado “destros” no manuseio das armas de fogo. No caso dos Aruã, eles conheciam as armas de fogo desde pelo menos 100 anos atrás. Não é demais lembrar que a expedição registrada por Carvajal passou pela Ilha de Marajó (Ilha de Joanes) em 1540. Embora Mark Harris afirme que o impacto de tais instrumentos manufaturados tenha sido pequeno no próprio tempo entre as comunidades indígenas (HARRIS, 2017, p. 521), ao que parece, teve um efeito de longa duração entre os Aruã. Desde então, as armas de fogo se tornaram conhecidas daquela etnia e eles encontraram nos interesses dos holandeses, ingleses e franceses por escravos um importante meio de obtê-las.

No mais, não se ignorava o fato de que os estrangeiros faziam incursões pelo Rio Itapecuru, mas a amizade dos nativos da região aos portugueses era um impedimento seguro àquelas investidas. Sem o apoio indígena, nada se poderia fazer no Itapecuru, assim como graças ao apoio indígena os estrangeiros estavam fazendo grandes estragos na fronteira noroeste dos domínios portugueses no Estado do Maranhão. E o capitão Sebastião Lucena de Azevedo, sob a desculpa de que não podia fazer nada sem a autorização do rei, na verdade não fazia porque não podia. Porque quando ele pôde fazer, ele fez sem esperar resposta de Lisboa. O que se quer dizer é que não podemos confundir as vitórias obtidas ao acaso, por ele relatadas em sua carta, com a situação mais ampla e, pela exceção, ler o todo. Não é duvidoso que ele teve sucesso nos enfrentamentos narrados, mas isso constitui apenas alguns pontos da questão. Afinal, a presença dos estrangeiros continuou na Ilha de Joanes e os Aruã

continuaram seus parceiros comerciais, como repetidamente aparece na documentação seiscentista e como abordado pelos historiadores.

Contudo, uma coisa ficou sem explicação. Que naufrágio foi aquele sofrido pelos portugueses, dos quais os sobreviventes foram se acabar na mão dos Aruã? O próprio capitão-mor não dá nenhum detalhe, nem diz como a notícia chegou a ele, restando-nos a tentativa de recompor os indícios. A carta é datada de 1º de janeiro de 1647; logo no início, o militar menciona que tomou posse no final de 1646, em restituição. Com efeito, um documento de 1644 indica que ele foi nomeado pela primeira vez como capitão-mor naquele ano³². Mas ele não pôde assumir porque teve problemas com outras autoridades³³. O fato é que, enquanto trabalhava na recuperação da fortaleza de Belém, lhe chegou a notícia daquela tragédia, motivo único e suficiente para ele destrinchar as relações já abordadas entre indígenas e estrangeiros na forma vista acima. No Arquivo Histórico Ultramarino, nenhum naufrágio é mencionado por aqueles anos na região, exceto esse. Entre as crônicas, também um único naufrágio é mencionado por aquele tempo. Tudo indica que a história se tratava do navio em que estavam os missionários jesuítas, entre eles Luís Figueira e Francisco Pires. Há pelo menos quatro versões escritas daquele acidente nas crônicas: duas escritas no século XVII, das quais uma em primeira mão de um sobrevivente, o jesuíta Nicolau Teixeira, e outra escrita por Bettendorff no final do século XVII; as outras duas versões foram escritas por Berredo e Moraes no século XVIII.

A primeira versão, escrita em 1644 por Nicolau Teixeira, apenas um ano após o acidente, é a mais escassa de informações. E as demais, provavelmente inspiradas nela e na oralidade dos demais sobreviventes, acrescentam mais detalhes ao acontecido. Contudo, a discrepância de algumas informações em cada versão deve-se, obviamente, ao fato de que cada escritor se baseou em opiniões diferentes para descrevê-la, em ambos os casos puxando pela memória de quem nem estava presente na cena, mas provavelmente apenas ouviu falar: segundo Teixeira, o navio tinha 173 almas no total, das quais 42 seculares se salvaram e dos 15 religiosos, apenas três sobreviveram; para Bettendorff, o navio tinha duzentos soldados, 16 jesuítas e afundou em 1645, sendo socorrido pelo capitão Pedro da Costa Avelã, a mando da família Maciel, com “seis ou sete canoas”; para Berredo, eram apenas 100 soldados e 14 jesuítas, afundando em 1643, socorrido pelo capitão Pedro da Costa Favela, que por “acaso andava em uma pescaria nas vizinhanças”, com duas canoas (BERREDO, 1988, p. 226); já Moraes não entra nesse tipo de detalhe, enfocando muito na condição “lastimosa” do

³² Projeto Resgate, AHU, Pará, 013, Cx. 01, Doc. 55.

³³ Projeto Resgate, AHU, Pará, 013, Cx. 01, Doc. 59.

acontecido, ainda assim, afirma que no total eram 15 jesuítas, além dos carmelitas, que o socorro veio de Pedro da Costa Favela, o qual andava com “duas canoas grandes” em sua “feitoria de peixe” (MORAES, 1987, p. 152-154). Contudo, ao combinar as quatro narrativas nos pontos em que não conflitam, temos uma boa descrição da condição dramática daquela tragédia.

O navio, equipado com munições e soldados para o socorro militar da resistência maranhense contra os holandeses, trazia também de Lisboa o novo governador Pedro de Albuquerque e sua família, mais de uma dezena de jesuítas e ainda missionários carmelitas. Tendo chegado bem perto da Ilha de São Luís, nas proximidades da Praia do Araçagy, intentaram comunicação por meio de tiros de canhão; sem obter resposta de Antônio Teixeira, que liderava brancos e indígenas na guerrilha contra os batavos, e com receio da situação, o navio retrocedeu para alto mar, continuando a viagem para Belém. Mas a inexperiência do capitão, chamado de “piloto” ou “prático” por um e outro cronista, fez o navio encalhar nos bancos de areia do Grão-Pará no entardecer do dia 29 de junho. Segundo Moraes, a noite foi de trabalhos e nenhum descanso, entre os esforços para drenar a água do navio e o choro dos mais desesperados. Ao amanhecer, a força do mar na enchente açoitou o navio contra a terra ao ponto de ele começar a se despedaçar. Então, o governador Pedro de Albuquerque deu ordens para que disparassem os canhões repetidamente como sinal de perigo e pedido de socorro. Ao som das “bocas dos canhões gritando”, Pedro da Costa Favela resolveu acudir. A quantidade de embarcações de pequeno porte disponíveis, incluindo as do socorro e as que o navio dispunha, não eram suficientes para retirar todos ao mesmo tempo. Uma primeira leva, com 33 pessoas, incluindo mulheres e os carmelitas, foi retirada, sob as ordens do governador, o qual mandou voltar imediatamente, segundo Berredo. No retorno, uma das canoas não conseguiu vencer a força da maré e outra se arrebentou contra a terra. Ainda segundo Berredo, só os barcos voltaram; na segunda leva foi retirado o governador, sua família e os jesuítas. Todos os cronistas concordam que a Luís Figueira foi oferecido lugar, mas ele recusou, assim como outros jesuítas, que seguiram sua atitude, compadecidos de alguns sujeitos que já estavam convalescendo, feridos pelo rompimento de partes do navio. Ainda segundo Bettendorff, nesse momento, a situação estava já tensa pois, “vendo as canoas já tão cheias”, que os de dentro delas puxavam pelas espadas para impedir a entrada de mais gente, o padre Francisco Pires se jogou do navio dentro de uma delas para se salvar. Pode-se imaginar o desespero tomando conta dos que ficavam, ao ver a maré subir e o que sobrava do navio afundar aos poucos. O capitão tentou manter a calma entre os restantes, fundado nas instruções recebidas de Pedro Costa Favela, nas quais também o próprio governador tinha

confiado antes. Contudo, a situação já estava incontrolável, a ponto de o próprio piloto se lançar ao mar, com seu filho de quatro anos de idade nos braços, na esperança de vencer a nado a força das ondas, segundo Berredo. Mas não sobreviveram.

Enquanto uns já iam se afogando, outros se agarravam aos pedaços que se soltavam do navio: em um deles, segundo Berredo, subiram cerca de 70 pessoas que não puderam “resistir à medonha fúria” do mar; para Moraes, eram 120 pessoas nessa jangada improvisada; depois outros 11 homens engendraram uma “jangada” com outro pedaço já quando o navio estava submergindo totalmente. Entre estes últimos, pelo menos dois jesuítas não puderam se segurar, sendo arrastados pelo mar (Moraes os identifica como sendo os padres Pedro de Figueiredo e Manuel da Rocha) e somente nove, entre eles Luís Figueira, foram lançados na manhã do dia seguinte na praia da “ilha de Joanes, habitada dos índios aruã”, segundo Berredo. De acordo com Bettendorff, “foram por milagre do Céu dar na costa dos aruãs, gentios bárbaros e bravos, os quais como naquele tempo iam em guerra com os portugueses, os mataram e comeram todos, conforme depois se soube” (BETTENDORFF, 2010, p. 74). Que milagre morrer na praia.

As informações relativas a estes sobreviventes do naufrágio que se acabaram nas barrigas dos Aruã são outro ponto de desacordo entre os cronistas. Para Bettendorff, algumas pessoas foram enviadas depois para obter notícias se havia sobreviventes; para Berredo, houve três sobreviventes, separados pelos indígenas para morrer depois, que foram “socorridos de um valoroso moço” com seus escravos, os quais andavam fazendo uma salga de peixe nas redondezas. Dupla sorte nesta versão. Mas para Moraes, o governador Pedro de Albuquerque “mandou gente e soldados que corressem a costa da ilha de Joanes” (MORAES, 1987, p. 158).

As três versões tardias são unânimes em afirmar que o padre Figueira chegou vivo à Ilha de Joanes, sendo capturado e morto pelos Aruã. Já Nicolau Teixeira não dá qualquer informação a respeito do fim do padre Figueira. Conforme Pablo Ibáñez-Bonillo, ao explorar a construção da notícia da morte de Luís Figueira por outro ângulo, o primeiro a apontar, ainda em 1647, que o padre foi vitimado por indígenas que comiam carne humana foi Francisco Coelho de Carvalho, ele próprio sobrevivente do naufrágio. Mas ele não teria identificado os indígenas que cometeram tal ato. Essa tarefa, segundo Ibáñez-Bonillo, foi consolidada por Antônio Vieira, ao conversar com soldados que teriam feito buscas pela região: como contraponto, o autor cita um navegador, chamado John Ley, que afirma que os Aruã não comiam homens e que a descrição feita por Vieira do ritual que deu fim à vida de Figueira se assemelhava aos costumes dos Tupinambá. Para Ibáñez-Bonillo, tanto é possível

que os eventos narrados tenham de fato acontecido, quanto igualmente provável que os Aruã tenham sido acusados de tê-los feito “only because of their enduring resistance to the Portuguese colonial project and their trade with other European powers”³⁴ (IBÁÑEZ-BONILLO, 2018, p. 581). Como se vê, esse tipo de análise encaminha uma compreensão para o processo de invenção de um inimigo à medida que os interesses portugueses estavam em jogo. O autor cita alguns atos que seguem uma linha clara: os parentes de Bento Maciel Parente, que socorreram os naufragos, escravizaram Nheengaibas na década de 1640; o próprio Francisco Coelho de Carvalho tornou o acidente um ato de guerra por parte dos indígenas; Sebastião de Lucena de Azevedo atribuiu diretamente aos Aruã a morte de Figueira; João Pereira de Cáceres inclui os Aruã entre os indígenas que faziam comércio com os holandeses, como, aliás, Sebastião de Lucena já tinha feito; em 1649, Pedro da Costa Favela liderou uma tropa organizada pelo governador Francisco Coelho de Carvalho em guerra justa contra os Aruã (IBÁÑEZ-BONILLO, 2018, p. 579-582). A tensão entre os Aruã e os portugueses era evidente e crescente.

A história dramática daquele naufrágio serve para contextualizar o relacionamento dos Aruã com os portugueses antes de 1643, data mais antiga atribuída ao acidente por Berredo, data com a qual concorda Moraes (1987, p. 210), confirmada por Nicolau Teixeira. A partir dos escritos de Bettendorff, fica evidente que Luís Figueira e os demais foram mortos pelos Aruã em decorrência da guerra já existente àquela altura entre tais indígenas e os portugueses, ainda que tenha sido em 1645, no entendimento do padre. É plausível que todos tenham repetido essa versão, amparados em Antônio Vieira, como afirma Pablo Ibáñez-Bonillo, mas como ele também afirma, é possível que de fato tenha acontecido. O fato é que os registros escritos apresentam falhas e é perfeitamente compreensível a suspeita que este autor levanta quanto à veracidade das informações. Contudo, devemos considerar que também não encontramos nenhum motivo por parte dos portugueses para falsificar tal história, afinal todas as autoridades da época estavam convencidas disso, e Antônio Vieira fez pelo menos duas diligências para saber os fatos da forma mais exata possível. E isso não impede, como é óbvio, a utilização dessa morte como parte do discurso em construção de um inimigo.

Se e somente se considerarmos que tais fatos ocorreram, ao identificar a procedência dos naufragos, os indígenas não hesitaram em lhes dar um fim condizente para inimigos. Nesse caso, importa menos o detalhe da data exata, dos rituais aplicados e mais o fato de que

³⁴ “apenas por causa de sua duradoura resistência ao projeto colonial português e seu comércio com outras potências europeias” [Tradução nossa]

o conflito entre os Aruã e os portugueses era anterior ao acidente. Essa percepção encontra respaldo na própria análise de Pablo Ibáñez-Bonillo e também na carta escrita por Sebastião Lucena de Azevedo, que menciona aquela tragédia, a qual pela primeira vez faz a associação da morte dos portugueses pelos Aruã. Basta lembrarmos que, segundo ele, os indígenas mataram os sobreviventes do naufrágio ao identificarem que eram portugueses, pois desse “nome” os Aruã eram “capitais inimigos”. Deve-se notar que, a despeito do (ou talvez graças ao) jogo de preconceito dos lusófonos em seus escritos, a iniciativa provável do conflito partiu dos Aruã, que atacavam os núcleos portugueses em busca de escravos para venderem aos concorrentes europeus.

3.1.2. Expansão indígena *versus* expansão portuguesa

Pablo Ibáñez-Bonillo (2018) afirma que essa história indígena não pode ser pensada como se apenas os portugueses tivessem interesses expansionistas e terminaram por esbarrar nos Aruã. Estes indígenas tinham também suas atividades e necessidades e, de certa forma, estavam avançando sobre um território mais amplo, cativando indígenas de outras paragens, para atender seus negócios com os agentes das potências europeias que transitavam pela região. Só que os portugueses estavam no meio do caminho. Por esse ângulo, temos que observar que os indígenas estavam ampliando seu domínio sobre o Cabo do Norte.

Se a cidade de Belém estava relativamente protegida daqueles ataques, por estar situada do outro lado das águas furiosas que afundaram aquele navio, alguns moradores já situados na Ilha de Joanes estavam sob constante ameaça. Rafael Ale Rocha menciona que na Ilha de Joanes havia um posto militar, lavouras e pesqueiro real na década de 1660 (ROCHA, 2018, p. 82-83). Eis aí a provável origem histórica dos conflitos iniciados pelos Aruã. Afinal, estavam respondendo com aqueles ataques à invasão do seu território pelos portugueses. Toda a ilha pertencia a eles e demais etnias aparentadas, as quais transitavam livremente pela região, sem impedimento algum. Com a implantação de incipientes atividades econômicas, como, por exemplo, a pescaria ou cativoiro de indígenas, além do intento de expandir o domínio político-militar, criando futuramente ali uma capitania hereditária (RENDEIRO, 2016), os portugueses criavam uma esfera geográfica exclusiva sua, impedindo ou limitando o acesso que os nativos tinham a determinados lugares antigamente. Baseados em nada, nem mesmo no direito natural, os portugueses estavam se apossando do território, dos recursos naturais e dos próprios parentes dos Aruã, como escravos. E os indígenas é que eram cruéis! Os indígenas é que começaram a guerra! Os indígenas é que atacaram primeiro! Toda essa

atribuição de um papel violento aos indígenas parece uma projeção freudiana (com gosto de anacronismo) das características das ações dos próprios portugueses. É sem dúvida que os indígenas usaram de muita violência, mas porque essa era a linguagem comum aos dois lados em disputa no jogo (FERGUSON, 1990; LANGFUR, 2006).

As primeiras iniciativas portuguesas na Ilha de Joanes aconteceram alguns anos após a fundação do forte do Presépio, berço de Belém, em 1616, no rastro da conquista de São Luís um ano antes. De acordo com Alírio Cardoso, era uma estratégia defensiva do litoral norte da América do Sul, situado entre dois domínios mais antigos de Castela, o Vice-Reino do Peru e o Estado do Brasil. Ainda segundo Cardoso, não havia contradição, mas uma combinação, entre os interesses militares régios e os interesses privados da elite pernambucana, na “expansão” para a região até então genericamente denominada de Maranhão (CARDOSO, 2011, p. 329). Com base nesse argumento, fica claro que entre os interesses daquela elite estavam a obtenção de privilégios concedidos pela monarquia como recompensa pelas conquistas e a implantação de novas atividades econômicas para ampliar seu patrimônio. Por essa lógica, Bento Maciel Parente tratou logo de se apoderar de parte das terras do Cabo do Norte ainda em 1618, segundo Bettendorff (2010, p. 50), e ainda em 1623 fundou a fortaleza do Gurupá.

A presença portuguesa por aquelas bandas está documentada também a partir da iniciativa de Bento Maciel Parente de se apossar de várias localidades do Maranhão, desde o Rio Itapecuru até o Cabo do Norte. Em 1635, aquele militar chegou a pedir autorização para administrar três mil casais de indígenas, entre Guajajara, Pacajá e Gurupá, o que dá a conta óbvia de seis mil pessoas debaixo da autoridade de um único agente³⁵. A fortaleza do Gurupá, por exemplo, era controlada durante a década de 1630 pelo capitão-mor João Velho do Vale, sobrinho de Bento Maciel Parente. Em 1642, ele escravizou indígenas com os quais os portugueses tinham relações pacíficas³⁶. Em 1643, por ocasião do naufrágio e morte de Luís Figueira, a família Maciel só pôde oferecer algum socorro porque já tinha propriedades produtoras na Ilha do Sol, principal núcleo da capitania do Cabo do Norte, da qual Bento Maciel Parente era donatário desde 1639.

Foi com intentos econômico-militares que os portugueses atravessaram aquelas águas turbulentas para a Ilha de Joanes e o Cabo do Norte por volta de 1630. Berredo menciona que, entre os rumores da união de armas dos inimigos hispano-lusitanos, havia o perigo da união dos indígenas àquele projeto, pois “o gentio daqueles sertões, e de todos os

³⁵ Projeto Resgate, AHU, Pará, Cx. 01, Doc. 37.

³⁶ Projeto Resgate, AHU, Pará, Cx. 01, Doc. 46.

mais do Grão-Pará, ou absolutamente negava a obediência à capitania, ou vacilava muito na fidelidade com perigo evidente da conservação dela” (BERREDO, 1988, p. 158). Como estratégia, era fundamental garantir a ruptura das relações que os inimigos mantinham com os indígenas, especialmente por meio do comércio. Berredo menciona que em 1632 houve um conflito com os ingleses, no qual os Nheengaíba (ou Ingaíba), “temerosos da satisfação” pedida pelos portugueses, “se tinham unido com muita parte das suas forças para o socorro dos ingleses” (BERREDO, 1988, p. 161). Os Nheengaíba teriam sido castigados pelo capitão Feliciano Coelho, filho do governador Francisco Coelho de Carvalho. Todas as tentativas dos portugueses de se aproximarem dos nativos da Ilha de Joanes pareciam fracassadas, porque o que estavam dispostos a oferecer (a religião) não era do interesse dos indígenas. Décadas antes da chegada dos portugueses ao lugar, os holandeses, ingleses e franceses já tinham conquistado a amizade dos indígenas por meio do comércio de escravos em troca de produtos manufaturados, sobretudo armas de fogo. Esses conflitos iniciados na década de 1630 enquadraram-se como o início da prolongada guerra entre os Nheengaíba e os portugueses a que os cronistas fazem referência. Bettendorff, por exemplo, menciona que essa guerra terminou em 1658 (2010, p. 157).

As propostas de conversão oferecidas eram praticamente simultâneas às atividades conduzidas ilegalmente por alguns militares lusitanos, como era o caso de Inácio do Rego Barreto, nomeado capitão-mor do Pará em 1649, em substituição de Sebastião Lucena de Azevedo, este suspenso e “exterminado” para Portugal em 1648 em decorrência dos problemas do seu governo e da pressão dos moradores contra ele (BERREDO, 1988, p. 234). Em uma carta datada de 1650, o novo governador-geral Luís de Magalhães dava conta dos desvios de Inácio do Rego, usando em benefício próprio uma rede de pesca que deveria servir para o sustento da infantaria. Além do mais, o governador apontava que Inácio do Rego havia descido em injusto cativeiro cerca de 150 indígenas das aldeias da Ilha de Joanes e os vendido ilegalmente, sem passar pela Alfândega³⁷. Fazer guerra ao gentio sem a devida justificação e reter o lucro das vendas foram ações embaraçosas àquele capitão, mas não suficientes para retirá-lo do poder, afinal, ficou no cargo por alguns anos, assumindo o ainda governo do Grão-Pará por ocasião da separação do Maranhão, que vigorou brevemente entre 1652 e 1654.

Infelizmente, os indígenas aprisionados por Inácio do Rego não foram identificados pelo etnônimo, mas a sua procedência da Ilha de Joanes constitui interessante pista. Bettendorff afirma que aquela terra era habitada por “sete nações” indígenas: “joanes ou

³⁷ Projeto Resgate, AHU, Maranhão, Cx. 01, D. 284.

sacacas, aruãs, mapuases, mamaianazes, pauxis e bocas. Ou ele se equivocou no número, ou no uso do “ou” entre “joanes” e “sacacas”, ou ele se esqueceu de mencionar uma nação. Seriam os Nheengaíba? Em toda a documentação, nunca fica claro se essa última etnia habitava também a ilha, porque é geralmente referido que habitavam as ilhotas vizinhas e até o continente. Bettendorff afirma, apenas para aumentar a confusão, que os “ingaíbas e outras nações da Ilha Grande” faziam comércio de peixe-boi com os holandeses em tempos do governador D. Pedro de Melo (1658-1662); e mais à frente, ao tratar do aldeamento de uma parte dos Nheengaíba, o mesmo cronista diz que escolheram o “rio dos mapuazes, que é a nação dos ingaíbas” (BETTENDORFF, 2010, p. 156,159). Ainda assim, eles são sempre associados aos Aruã, estes claramente identificados como habitantes da ilha. Ou ainda, poderia ser os Anajá? Ele menciona essa etnia nos parágrafos seguintes como habitante da Ilha de Joanes. Difícil saber. Bettendorff afirmava genericamente que “conhecendo estes bárbaros que a amizade com os portugueses se reduzia a um dissimulado cativo” (BETTENDORFF, 2010, p. 105), sabiam ainda que o interesse dos portugueses era conhecer todo o território da ilha, para os assaltar com facilidade. Por isso, “resolveram a buscar a liberdade por meio de suas armas ajudando-os muito para este efeito o sítio inexpugnável em que a natureza os pôs” (BETTENDORFF, 2010, p. 105).

Parcamente documentada, a prática dos cativos injustos logo nas primeiras décadas só ganhou sentido e notoriedade com a entrada dos jesuítas na região, que ocuparam o vazio deixado pelos franciscanos em 1635. Antes disso, os indígenas eram vistos apenas como “peças” ou mão de obra escrava fundamental para o desenvolvimento das incipientes atividades econômicas em geral. Os moradores não apenas não se constrangiam em aprisionar os indígenas da redondeza, como levaram a cabo a defesa da escravidão indígena nos debates jurídicos e teológicos que se desenrolaram depois. E mesmo quando perdiam, removiam o obstáculo, expulsando os jesuítas. Por isso, não deveríamos estranhar a ação do capitão-mor Inácio do Rego Barreto na captura de 150 indígenas no final da década de 1640. Aquela ação só está isolada em termos de denúncia e registro, mas tudo indica que foi só mais uma entre tantas iniciativas anteriores que traziam dos sertões indígenas aprisionados para os trabalhos diversos na construção dos núcleos coloniais.

A respeito disso, não podemos esquecer o que os jesuítas muito repetiram, de que havia uma certidão no cartório do colégio, onde constava que os portugueses haviam exterminado cerca de dois milhões de nativos em “serviços violentos”, “cansados descobrimentos” e “guerras injustas”. Bettendorff afirma isso ao citar a inimizade do capitão-mor Inácio do Rego contra o padre João de Souto-Maior (BETTENDORFF, 2010, p. 81-82).

O padre João Daniel afirma que até 1750, quando as tropas foram definitivamente proibidas, o número era de três milhões de indígenas escravizados, sugerindo que havia uma rede de venda e distribuição de “índios escravos” do Maranhão às Minas Gerais (DANIEL, 2004a, p. 314). O mesmo capitão Inácio do Rego, segundo o padre José de Moraes, desviou as atenções de Antonio Vieira do Rio Amazonas para o Rio Tocantins em 1653, por causa dos escravos e das drogas do sertão (MORAES, 1987, p. 316-317). Ainda segundo este último cronista, o capitão-mor Inácio do Rego, junto com o sargento-mor Pedro Correia e o vigário-geral Manuel Teixeira, iniciaram uma violenta perseguição contra o padre João de Souto-Maior, o qual chegou a adoecer diante de tantas violências psicológicas. Aquele “triunvirato” ou “tríplice aliança”, como chamou de uma forma e outra o cronista José de Moraes ao projeto daquelas autoridades, estava decidido a impedir o acesso e controle dos jesuítas aos indígenas, receosos que estavam de ter os seus desmandos e abusos descobertos. Por isso, após apontar o final trágico dos dois primeiros como castigo divino e, a partir disso, a conversão do vigário, que confessou toda a conspiração aos jesuítas, Moraes apresenta a íntegra da famosa certidão, escrita por um jesuíta não identificado e ditada pelo vigário no leito de morte. Na parte que interessa aqui, afirmou que:

[...] há muitos anos que vivo neste Estado, e assim em razão deste meu ofício, como pela comunicação dos homens mais antigos e experimentados dele, e principalmente meu irmão Pedro Teixeira, que foi um dos primeiros conquistadores, e dos que serviram os maiores postos e fizeram as maiores entradas pelos rios e sertões desta costa; por todas estas razões e notícias sei que *nas ditas entradas, ou fossem de paz ou de guerra, se exercitaram sempre grandes injustiças, e crueldades extraordinárias contra os índios; queimando-se-lhes suas povoações, matando-se muitos milhares deles sem piedade nem causa, e trazendo muitos cativos, sem mais razão nem justiça que ser maior o nosso poder, tirando-os de suas terras com enganos, e não se guardando fé nem palavra aos que se sujeitavam e faziam vassallos de Sua Majestade; antes tratando-os com tanto rigor e excesso de trabalho, que no espaço de trinta e dois anos, que se começou a conquistar este Estado, são extinguidos a trabalho e a ferro, segundo a conta dos que ouviram, mais de dois milhões de índios, de mais de quatrocentas aldeias, ou para melhor dizer cidades muito populosas, e nas quais havia dois, três, cinco ou seis mil flecheiros, fora velhos, mulheres e meninos, dos quais todos hoje e das mesmas nações inteiras quase não há memória, sem nunca se acudir a tão grandes danos e encargos de consciência, antes havendo sempre tais governos que continuavam as tiranias dos passados, e acrescentando outras de novo* (MORAES, 1987, p. 215). [Grifos nossos]

Irmão de quem era e na expectativa do juízo divino, aquele padre reunia os melhores créditos no referente à segurança das informações – pelo menos fundado no segundo aspecto, José de Moraes defendia a idoneidade da certidão. Se bem que não foi escrito de próprio punho, o documento pode ter sido manipulado pelos terceiros envolvidos, os jesuítas. Ainda

assim chama atenção que mesmo nas entradas de paz se praticavam inumeráveis violências contra os nativos, enganando-os e submetendo-os a trabalhos forçados, à escravidão.

Se fizermos as contas, dois milhões de indígenas divididos entre 400 aldeias dá uma média de cinco mil pessoas em cada uma. Esse número bate com a descrição de que em cada uma delas havia “dois, três, cinco ou seis mil flecheiros, fora velhos, mulheres e meninos”. Esse número indica serem muito populosas, verdadeiras cidades e não está distante da visão de Carvajal, cerca de um século antes, que descrevia apenas os habitantes das margens do Amazonas comparando-os com a quantidade de árvores³⁸. Que destino tiveram os povos avistados e visitados por Carvajal? Com essa dúvida, torna-se instigante a afirmação de Manuel Teixeira de que nações inteiras desapareceram, das quais quase ninguém lembrava. Nesse sentido, os processos de etnocídio em geral sempre ocorreram, mas durante o contato eles foram acelerados. Nas primeiras décadas da conquista do Maranhão, foram exterminados dois milhões de indígenas. Mesmo que não tenham ocorrido de uma vez, mas em várias ondas, como afirma John Monteiro, por meio de guerras, doenças e fomes, a extinção cultural e biológica dos indígenas foi significativa (MONTEIRO, 2001) e os números do Maranhão não destoam. Basta lembrarmos os dados apresentados por Natan Wachtel: entre os astecas, o declínio populacional durante o século XVI foi de 28 milhões de pessoas do total estimado de 30 milhões de habitantes originais. Entre os incas, verificou-se algo semelhante (WACHTEL, 1990).

Voltando aos dois milhões de indígenas de Manuel Teixeira, Arthur Cesar Ferreira Reis afirma que esse número era “exagerado” (REIS, 1940, p. 14), mas não apresenta nenhuma contraprova. O foco de análise aqui tem incidido sobre expedições pouco documentadas contra indígenas muito resistentes, os quais além de usarem da guerrilha devidamente ambientada na natureza regional, contavam com a incorporação tecnológica das armas de fogo europeias. Na verdade, pelo fato de não terem sido bem documentadas até 1650, sabemos quase nada sobre as expedições militares portuguesas contra os indígenas em geral e menos ainda sobre os impactos causados, especialmente entre as etnias menos aguerridas e até pacíficas.

O problema da escassez de documentação é mencionado por vários autores que não podem obter dados mais precisos para mensurar adequadamente a realidade colonial. Isso também é mencionado em estudo recente, no qual Camila Dias, Fernanda Bombardi e Eliardo

³⁸ É claro que aquele cronista foi criticado pelos exageros (MEGGERS, 1996). Mas como salienta Mark Harris (2017, p. 513.), era uma escrita ainda não científica, então não se pode exigir tanto assim daquele escritor. Mas ainda assim, é pouco crível que sua percepção fosse tão prejudicada assim a ponto de criar uma imagem totalmente avessa à realidade.

Costa estabeleceram “uma ordem de grandeza” para a população indígena incorporada ao Estado do Maranhão entre o final do século XVII e meados do século XVIII. Mesmo que este estudo esteja praticamente fora das balizas cronológicas adotadas aqui, as questões demográficas abordadas nos ajudam um pouco. Ao considerar o impacto da presença europeia sobre as sociedades nativas e suas variações locais e ambientais na historiografia, os autores afirmam que em locais de grande concentração populacional, o declínio foi mais rápido, ao passo que em locais com menor concentração, a diminuição da população teria sido mais lenta. No caso da região amazônica, tal impacto demográfico começou a ser sentido a partir da década de 1630, algo que condiz com o suposto relato do padre Manuel Teixeira. Ainda segundo os autores, na historiografia, há estimativas muito variadas acerca da população amazônica durante o contato, variando de menos de dois milhões a até 15 milhões de pessoas. Com base na análise dos autores, pode-se observar que os dados mais modestos foram propostos por estudos mais antigos, ao passo que os dados mais elevados são propostos por estudos mais recentes, amparados em documentação melhor explorada por novos métodos. Por fim, para o período de 1680-1750, os autores chegaram a uma ordem de grandeza que varia entre 100 mil (por meios legais) e 265 mil (por meios ilícitos) indígenas incorporados, sob diferentes modalidades, ao Estado do Maranhão (DIAS et al, 2020, p. 4-6, 24).

Diante da escassez de documentos e da grande variação de estimativas na historiografia, não há como saber se a cifra de dois milhões é realmente exagerada. Se considerarmos os números de outros locais em períodos anteriores, o que aconteceu no Maranhão não parece exagerado. Mesmo que dois milhões de nativos mortos em conflitos ou escravizados seja um número exagerado pelo vigário, não deixa de ser surpreendente a percepção dos portugueses acerca do tamanho do estrago – nada insignificante – que causaram nas populações indígenas durante as primeiras décadas de sua presença na América Equinocial.

Mesmo escassos, os primeiros registros começaram a se multiplicar logo após o contato dos europeus com os indígenas amazônicos. Com base nisso, a historiografia considera que, de fato, a presença europeia causou impactos na região amazônica a partir da primeira metade do século XVII, no rastro da conquista de São Luís, passando pela fundação de Belém, pela conquista de fortes inimigos e pelo estabelecimento de outros núcleos próximos à foz do Amazonas, por parte dos portugueses frente aos indígenas e aos franceses, ingleses e holandeses. Naquele ambiente é que os Aruã estavam estabelecidos e nele começaram a interagir com os europeus, obtendo vantagens das novas dinâmicas, mas também sofrendo pressões militares dos recém-chegados portugueses. Quem sabe quantos

Aruã e quantos de seus parentes Nheengaíba não foram mortos, capturados e escravizados pelos portugueses naquelas primeiras décadas? Gideon Morris escreveu que entre os principais aliados holandeses estavam os Aruã e que muitos indígenas dessa e outras etnias da região haviam sido escravizados pelos portugueses por causa da ajuda aos ingleses, franceses e holandeses (HULSMAN, 2016, P. 44). Quantos desses indígenas não estavam incluídos naquela cifra de dois milhões? Algumas dezenas ou centenas, talvez. Mas certamente, eles estavam sendo afetados pela “expansão” portuguesa e, inversamente, os portugueses também estavam sendo afetados pelos intentos indígenas.

Rafael Chambouleyron, Vanice Siqueira de Melo e Fernanda Bombardi mencionam algumas correspondências indígenas escritas ao rei de Portugal em 1649, das quais gostaria de destacar uma assinada por 13 “índios principais” de diferentes etnias, entre Tabajara, Tupinambá e Nheengaíba. Os autores afirmam que o documento continha uma reclamação dos principais por serem tratados piores do que escravos e por serem submetidos a intermináveis trabalhos, não sobrando tempo para descanso e que os indígenas eram enviados como parte das tropas aos sertões para cativar mais e mais indígenas, de modo que enchiam as fazendas de escravos e dinheiro, padecendo os próprios indígenas reclamantes de muita pobreza (CHAMBOULEYRON, MELO, BOMBARDI, 2009, p. 117). O testemunho dessas lideranças indígenas de certa forma confirma a tendência observada nas primeiras décadas do século XVII, de desgaste significativo da população nativa diante dos interesses europeus. Além disso, reforça-se a ideia de que os indígenas não convertidos estavam relativamente informados do destino que os esperava caso aceitassem as enganosas propostas de paz dos portugueses. As notícias e informações circulavam entre as comunidades indígenas e basta lembrarmos que os Aruã eram parentes dos Nheengaíba.

Seja pela amizade com os estrangeiros, seja pelas primeiras investidas militares portuguesas, de uma forma ou de outra, cresceu entre os Aruã uma antipatia pelo nome português. Se eram estimulados pelos inimigos de Portugal a atacar os núcleos portugueses (o que dá a entender que os indígenas não tinham capacidade de iniciar um movimento por conta própria) ou se os ataques eram represálias autônomas pelo injusto cativeiro de seus parentes, ou se eram iniciativas de sua política indígena, não há como saber com segurança. Porém, essas três possibilidades permanecem igualmente válidas ou como as mais consistentes para explicar a contrariedade dos Aruã aos luso-paraenses. Os ataques dos Aruã aos portugueses ganharam impulso por volta da década de 1640, tendo em vista que a morte dos naufragos ocorreu já em contexto de guerra, sendo contabilizada pelos luso-paraenses como mais uma afronta indígena.

3.1.3. Resistência à espada e à cruz

Em 1654, uma tropa de guerra foi formada em Belém, após o novo capitão-mor, Aires de Sousa Chichorro, chegar a um entendimento com “os oficiais da câmara, e mais ministros da capitania”, sobre a “grande opressão” a que estavam sujeitos pelos Aruã e Ingaíba, os quais, favorecidos pelos holandeses, atacavam as fazendas próximas e chegavam a ameaçar a cidade. Segundo Berredo, o sargento-mor João Bittencourt Muniz foi escolhido para comandar a expedição que contava com “o pequeno corpo de setenta soldados, e quatrocentos índios”. Ao desembarcarem nas “terras inimigas”, dividiram as forças em duas, uma ficou fechada em uma fortificação de pau-a-pique, chamada caiçara, e outra foi destacada para ir ao encontro dos indígenas para “melhor justificar a guerra nas propostas de paz” (BERREDO, 1988, p. 243). Fica evidente, com isso, que não havia qualquer intuito de realizar uma paz de verdade, mas a estratégia era instrumentalizar uma proposta que seria imediatamente rechaçada pelos indígenas, fazendo valer o ataque português. Infelizmente, não encontramos referências a esta tropa em outros documentos que nos permitam contrapor informações com a narrativa de Berredo. Em todo caso, ele aponta que os indígenas receberam o destacamento com “cruel guerra”, desbaratando as forças portuguesas, matando poucos, ferindo muitos e botando o restante para correr. Os guerreiros indígenas atacaram com ímpeto a fortificação onde João Bittencourt Muniz aguardava e, por sorte, ele conseguiu escapar:

Vitorioso este comandante, se manteve ainda nos mesmos reparos; mas recolhendo-se o seu destacamento *com grande perda*, que tinha padecido; assim no combate do gentio rebelde, como nas *doenças*, que *lhe não fizeram guerra menos formidável*, pareceu a todos, que a *conservação* daquele sítio lhes ficava sendo *reconhecidamente perigosa*... (BERREDO, 1988, p. 243) [Grifo nosso]

Sorte, porque o cronista não menciona qual foi a estratégia daquele militar para vencer, já que ele saiu “vitorioso”. Por exemplo, mais à frente, ao narrar o conflito com os indígenas Aníbal (ou Aniba em outras fontes), ele relata que João Bittencourt esteve encurralado pelos indígenas, optando por escalar a caiçara indígena, por ser o fronte mais difícil e causando “fatal estrago” entre os indígenas, que fugiram. No conflito com os Aruã, em que a posição era inversa, os portugueses é que estavam dentro da caiçara. Teria sido esse elemento que garantiu a “vitória” de Muniz? Não fica claro. Para Berredo, os indígenas foram estratégicos ao avançar sobre os portugueses, porque perceberam que já tinham obtido uma

vitória contra o primeiro destacamento, restando o segundo sozinho. E somente com base na robustez do seu ânimo, aquele militar teria conseguido escarmentar a confiança dos indígenas.

O emprego de algumas palavras é emblemático nessa narrativa. O cronista jamais poderia admitir uma superioridade guerreira indígena. Os indígenas são “rebeldes” e “bárbaros”, obedecem aos holandeses, são culpados, atrevidos, derrotados, etc. O cronista repete cada um desses termos duas ou três vezes. Já os portugueses são valorosos, têm ânimo, são vitoriosos. Essa dicotomia de valores conceituais atribuídos a cada lado articula uma lógica discursiva oposta à própria ocorrência dos fatos narrados. No primeiro enfrentamento, os indígenas vencem e, no segundo, ocorre pelo menos um empate, já que aos portugueses é possível retirar-se daquele sítio. Um indício da derrota portuguesa é que não conseguiram cativar nenhum indígena, como era de costume, quando venciam. Pelo menos, não há menções de prisioneiros, sendo que a própria lei vigente desde 1653, alterada pela lei de 1655, autorizava o cativo em guerra justa, situação perfeitamente enquadrada no caso analisado. Ou os portugueses conseguiram vencer os guerreiros indígenas, desbaratando-os e, com isso, puderam retirar-se com alguma tranquilidade; ou os soldados restantes apenas teriam conseguido fugir como último recurso? Isso não fica claro. Porém, é claríssima a contradição entre os elementos grifados da citação. Como é possível sair vitorioso com grande perda? Como alguém combate um gentio rebelde que lhe faz guerra formidável? Como se conserva um lugar perigoso? João Bittencourt Muniz, em vez de vitorioso, parece mais um sobrevivente, o qual saiu daquele conflito admirado da capacidade militar indígena e trazendo a notícia de que a posição portuguesa na região não era das melhores.

Como visto, os primeiros contatos dos portugueses com os nativos da Ilha de Joanes não tinham objetivos religiosos. Entretanto, esse foi o segundo passo dado. Por aquele tempo, os luso-paraenses estavam empenhados em conquistar a Ilha de Joanes e os seus habitantes; e o alinhamento das armas com a cruz operou-se na articulação político-ideológica entre as ações do governador André Vidal de Negreiros e Antônio Vieira. Ambos chegaram a São Luís em maio de 1655, com apenas cinco dias de diferença, segundo Berredo. Negreiros vinha tomar posse no processo de reunificação do governo-geral do Estado do Maranhão, ideia defendida por ele mesmo anteriormente³⁹. Vieira estava voltando do reino com o poder necessário para organizar as missões do Maranhão, em decorrência dos tropeços enfrentados nos dois anos anteriores. O cronista José de Moraes deixa pistas sobre uma anterior amizade entre o governador e o jesuíta. Em carta de 1653, escrita de Belém, Vieira enfatizava as

³⁹ Projeto Resgate, AHU, Maranhão, 009, Cx. 03, D. 339.

qualidades de André Vidal, como militar e como cristão. Provavelmente já informado de que aquele capitão era candidato ao governo do Maranhão, Antônio Vieira deu algum estímulo ao rei para a nomeação. O fato é que, quando chegou a São Luís, Vieira não obteve mais embaraços como enfrentou antes, porque o governador logo deu execução às ordens régias, facilitando o programa missionário dos jesuítas. Esse alinhamento rendeu a André Vidal de Negreiros elogios, como o escrito por José de Moraes mesmo um século depois:

A sombra deste grande protetor da cristandade pelo muito que ajudou o seu zelo, e o seu mando aos missionários [...] navega [...] este solícito superior, e coluna de toda a missão a por em execução o que sempre trouxe no pensamento e impresso no coração, a fundação do Gurupá e entrada do rio Amazonas [...], fiado nas grandes esperanças que lhe oferecia o católico zelo do novo governador [...] (MORAES, 1987, p. 337).

Por isso, não é de estranhar que justamente André Vidal de Negreiros tenha formado uma tropa de guerra para vingar a morte do padre Luís Figueira, ocorrida mais de dez anos antes, pela mão dos Aruã. Já vimos essa história antes, mas eis novos aspectos. Logo após narrar a sua versão daquele trágico naufrágio de 1643, José de Moraes passa a elencar os principais fatos da vida daqueles missionários mortos pelos Aruã e inclui trechos das cartas de Antônio Vieira sobre o ocorrido. Chama atenção o grande interesse que Vieira nutria pela morte de Luís Figueira e pela Ilha de Joanes. Segundo o cronista, Vieira averiguou as informações daquele caso com os exploradores que foram buscar notícias dos possíveis sobreviventes. O fato é que Vieira soube que os Aruã tinham feito um retrato ou pintura de Luís Figueira, segurando “um menino pela mão e um Cristo crucificado na outra, que aparece ser a forma em que o acharam na praia”. Vieira não só teve essas notícias como tratou de confirmá-las. Em uma segunda carta escrita ao provincial do Brasil, onde continuava aqueles comentários, “com tudo o que vou descobrindo do padre Luís Figueira [...]” afirmou algo que nos ajuda a entender essa guerra de André Vidal aos Aruã: “Eu vi de longe a ilha e confio em Nosso Senhor que cedo se há de colher nela o fruto...” (MORAES, 1987, p. 158-159). Vieira queria “matar dois coelhos com uma cajadada só”, ou seja, vingar a morte do padre Luís Figueira e reduzir aqueles “bárbaros” ao “grêmio da Igreja”, como se dizia na época; e, para tanto, contava com a amizade e alinhamento político do governador-geral do Maranhão. Mais do que isso, Vieira soube aproveitar a própria turbulência das facções que disputavam o controle dos indígenas naquele momento. Por isso, podemos acrescentar mais um coelho nessa conta. Se não, por que Antonio Vieira mudou de opinião, afastando-se da total contrariedade aos cativeiros para permitir algumas guerras justas, desde que devidamente fundamentadas? Ainda que com perspectiva diferente da que estamos tratando aqui, Berredo é

quem aponta essa mudança ocorrida durante a viagem que aquele missionário fez ao reino em 1654:

[...] porque ainda que atendendo a corte aos clamores dos povos, sobre a absoluta liberdade dos tapuias cativos, havia reformado esta primeira resolução com a de 17 de outubro de 1653, *ouvindo de novo as zelosas representações daquele digno superior* de tantos apostólicos operários, *lhe pareceu restringir a reforma pela provisão de 19 de abril deste presente ano [1655] com umas providências tão cheias de justiça*, que ainda os mesmos a quem mortificavam pela grande parte, que ficavam perdendo nos interesses próprios, *a receberam sem a menor disputa* [...] (BERREDO, 1988, p. 246) [Grifos nossos]

O cálculo de Vieira, se assim podemos chamar, considerou não apenas o poder dos moradores, que ameaçaram ainda em 1652 expulsar os jesuítas. Levou-se em conta também que era possível ceder aos interesses dos moradores, porque isso poderia facilitar o avanço da atividade missionária. Se uma guerra contra os Aruã, que mataram Luís Figueira, fosse autorizada, estaria aberta a oportunidade para converter aqueles indígenas. Cumpriria assim o que estava imaginando em 1653, enquanto observava a Ilha de Joanes desde a cidade de Belém.

A guerra foi autorizada e levada a cabo pelo governador-geral em 1655. Bettendorff aponta que se formaram duas tropas com cerca de 100 portugueses e 900 indígenas, distribuídos em 37 canoas. A que ia pela costa era liderada por Agostinho Correia e a que ia terra adentro por Pedro da Costa Favela. E, por missionários, o padre João de Souto-Maior, fundador do Colégio de Santo Alexandre, além do padre Salvador do Vale. A expedição tinha basicamente dois objetivos, fazer guerra aos Aruã e paz com os Ingaíba (ou Nheengaíba). Além de vingar a morte de Luís Figueira, iam fazer a desforra pelos ataques sofridos nas propriedades. Bettendorff afirma que:

Várias vezes se empenharam as forças de todo este Estado em destruir estes inimigos domésticos, os quais saindo daquela ilha em canoas ligeiras, continuamente salteavam os moradores e índios cristãos, quando iam para suas lavouras, não se contentando com *lhes levarem os escravos e roubarem as fazendas, mas ainda lhes tiravam a vida.*

[...]

Ajuntavam-se mais a estas razões que estando então apregoadas a guerra com os holandeses, tratou-se de fazer pazes com estas nações todas, ou empenhar as forças do Estado para as destruir, pelo perigo que se considerava de *qualquer nação inimiga se unisse com esses bárbaros para se assenhorear destas capitânias*; e com todo este poder partiram o padre João de Souto, e o padre Salvador do Vale, por missionários (BETTENDORFF, 2010, p. 105). [Grifos nossos]

Era uma guerra justa e, ao mesmo tempo, conveniente. Vários pontos nevrálgicos portugueses poderiam ser resolvidos com a eliminação ou conversão dos Aruã – o que ocorresse seria bom: vingar a morte de um missionário, evitar a continuidade dos ataques às fazendas, impedir a união de armas dos indígenas com os holandeses, trazê-los ao “grêmio da Igreja”, dominar a Ilha de Joanes. Destruir esses inimigos domésticos ou reduzi-los à vassalagem, não havia outra alternativa. Era inconcebível naquele tempo, por exemplo, oferecer uma proposta de paz aos Aruã que garantisse a sua total liberdade. A liberdade concedida era aquela debaixo de vassalagem, garantida pela conversão. De outra forma era a escravidão.

No entanto, as letras de Bettendorff apresentam um dado no mínimo instigante, quando comparadas às de Berredo, por exemplo. Os portugueses tinham medo que os holandeses obtivessem apoio dos indígenas para dominarem aquelas capitânicas. Já vimos isso, mas agora fica claro que a amizade temida entre diferentes inimigos só ocorre quando um enfrentamento real está próximo historicamente. Isto é, se a ameaça é a França, então os indígenas estão fazendo comércio com franceses, se a ameaça é a Holanda, então os indígenas são amigos dos batavos. Esse jogo de várias amizades dos indígenas perde tons de realidade e ganha cores de paranoia, o que também é perfeitamente compreensível. Não era possível vacilar, então todas as possibilidades tinham que ser computadas, mesmo que comesçassem a distorcer grosseiramente a situação experimentada.

Mesmo assim, a expedição desembarcou na Ilha de Joanes à procura de amigos e inimigos, tendo todos, especialmente os missionários, não pouco trabalho, percorrendo aqueles sertões “a pé descalço”. Bettendorff narra um caso de extremo perigo e também inusitado. Ao chegar a uma aldeia de indígenas Anajá, não encontraram ninguém, pelo que resolveram se acomodar durante a noite ali. Porém, os indígenas – avisados sabe-se lá por quem – estavam à espera dos portugueses. Foram aproximando-se em silêncio do assentamento onde os soldados estavam decansando. Era uma estratégia tomar o terreiro sem o menor barulho e só então romper em grande estrondo e gritaria, atordoando os dormentes, sem lhes dar maior chance de fuga ou reação à chuva de flechas envenenadas.

Em circunstâncias tão apertadas encomendou a todos que com grande contrição pedissem perdão a Deus de seus pecados, e levantando-se em pé acendeu uma candeia que consigo trazia, com ela acesa disse em voz alta e alegre que se animassem que ele queria curar as feridas para que não pervessem ao desamparo. Quando os da tropa o viram com a candeia acesa na mão, começaram todos a bradar em alta voz, que afastasse de si a luz porquanto por ela lhe haviam de fazer o tiro mais seguro, com que infalivelmente acabariam todos a vida [...]

Não foi este aviso bastante para encovardar esse coração intrépido, que nunca temeu trabalho nem perigo algum, e logo segurou a todos que à vista daquela luz fugiriam os contrários, porque sempre as trevas fugiram à vista da luz. Tudo o que disse se mostrou logo com evidência, porque os bárbaros vendo aquela pequena luz se puseram em fuga imaginando ser emboscada dos soldados da tropa, os quais ficaram livres no campo (BETTENDORFF, 2010, p. 105-106).

Chega a ser engraçado como o simples levantar de uma candeia gerou diferentes reações. Na percepção do padre, a luz animaria os soldados sob ataque, mas na visão deles era a oportunidade fatal para os indígenas acertarem uma flechada no missionário e matarem todos os outros portugueses. Contudo, na visão dos indígenas, aquela luz pareceu uma ameaça, ao ponto de se retirarem imediatamente do lugar. A emboscada resultou em não poucos feridos, os quais foram tratados e sarados depois de um tempo. Segundo Bettendorff, passaram-se três meses sem que a tropa alcançasse o sucesso esperado. Entre mútuas investidas, os portugueses já passavam fome, porque os indígenas sabiam se alimentar muito bem dos frutos que havia na ilha e não davam descanso nem trégua aos soldados. Os Aruã não foram alcançados.

O que ocorreu de mais significativo depois foi um debate entre os soldados, missionários e “índios principais”, um deles “tomado em primeira aldeia”. A este sujeito, cujo nome não é conhecido, foi dada a incumbência de “praticar” as demais nações com ofertas de paz; mas ele, retrucando, disse que eles não acreditariam sem um sinal e, recusando os “papeis” portugueses nos quais os indígenas não acreditavam, terminou por ser convencido quando o padre João de Souto-Maior lhe entregou uma “imagem de Cristo crucificado”. Esperaram por três dias, suportando muita fome, sem resposta alguma, pelo que decidiram se retirar todos da Ilha de Joanes e voltar a Belém.

A despeito das muitas reclamações, sobretudo provenientes do clero, a estratégia do padre Souto-Maior foi frutífera, pois os ataques cessaram e no final do ano de 1655 os indígenas apareceram, trazendo a imagem de volta e entrando em acordo de paz com os portugueses. O próprio Bettendorff se contradiz e, em outro lugar da mesma *Crônica*, afirma que os Nheengaíba devolveram a referida imagem em 1658, nas mãos do padre Antônio Vieira (BETTENDORFF, 2010, p. 157).

Além das contradições internas, essa versão dos fatos simplesmente não bate com as demais, podendo, no máximo se encaixar em alguns pontos. Se lembrarmos do que já falamos sobre a guerra de André Vidal de Negreiros aos Aruã, não consta a presença de missionários. Esses agentes só entrariam no jogo em seguida, visto que as armas não tinham sido suficientes

para vencer os Aruã. Na ocasião daquela guerra, também vimos que uma parte dos Nheengaíba estava ao lado dos portugueses, lutando contra seus parentes. Esses Nheengaíba aliados provavelmente eram os já aldeados desde muitos anos, como referem algumas fontes (MORAES, 1987, p. 302; CHAMBOULEYRON, MELO, BOMBARDI, 2009, p. 116). Note-se, nesse caso, que a estratégia do padre João de Souto-Maior foi entregar na mão dos indígenas um elemento religioso de grande estima para os católicos e, pelo visto, também para os indígenas – ainda que o significado indígena pudesse ser totalmente diferente do que os europeus pensavam. Os missionários praticamente atribuíram um sentido miraculoso ao crucifixo nas mãos dos indígenas, como se essa entrega tivesse operado uma transformação nos gentios, fazendo-os amansar e ceder à paz, isto é, aceitar a atividade missionária em suas aldeias.

Outra incongruência encontrada acerca da guerra de André Vidal de Negreiros aos Aruã está na versão de Berredo. Segundo este cronista, “poucos dias depois da sua entrada pública, passou à ilha de Joanes; porém, voltando logo para o Pará, foi já tão namorado da principal aldeia dos índios aruãs seus habitantes...” (BERREDO, 1988, p. 246). Isto é, não houve guerra, mas uma visita direta do governador ao arraial dos inimigos. É estranho que um enfrentamento desse tipo simplesmente não tenha sido considerado digno de nota por Berredo, que se ocupava apenas dos casos mais notáveis, como ele reitera. Mas esse silêncio deve ser porque os portugueses não venceram. Desta passagem de André Vidal por aquelas bandas, Berredo menciona que aquele governador estava “cego sem dúvida do amor próprio” ao considerar viável a mudança da cidade de Belém para aquela ilha⁴⁰. Berredo não sabia determinar se essa ideia tinha sido um “parto do seu entendimento” ou se André Vidal estava “sugerido de lisonjeiros práticos”. E nós não sabemos de onde o cronista tirou essa história. Apenas de longe ela se encaixa com o documento já analisado anteriormente, quando então se veiculava a ideia de desterrar os indígenas daquela ilha para ocupá-la. Em todo caso, consolidou-se entre as crônicas coloniais que o padre João de Souto-Maior foi o missionário dos Nheengaíba⁴¹.

Contudo, entre os Aruã a rejeição à cruz perdurou por mais um tempo. A resistência de algumas etnias e as derrotas impostas aos portugueses que entravam pelos sertões com suas tropas de guerra estavam ocorrendo em um período muito delicado. Os cronistas são unânimes em apontar a crescente animosidade entre alguns senhores da terra, representados

⁴⁰ A ideia de mudar os núcleos políticos-administrativos no Estado do Maranhão não era incomum, tendo ocorrido algumas vezes sobre Belém e São Luís, cabeça do Estado.

⁴¹ Além do relato dos jesuítas, o próprio Berredo traz informação do papel de Souto-Maior entre os Nheengaíba ao reproduzir um documento da câmara de Belém datado de 1661 (BERREDO, 1988, p. 254).

pelas câmaras de São Luís e de Belém e os padres da Companhia de Jesus, liderados por Antônio Vieira. Estes “defendiam” a liberdade dos indígenas ou, mais precisamente, criticavam o uso indiscriminado das guerras ofensivas promovidas por militares que ambicionavam enriquecer a todo custo e com o lucro do sangue dos indígenas escravizados. Além disso, os jesuítas queriam controlar a mão de obra indígena,

Essa constante rivalidade entre as facções político-ideológicas no Estado do Maranhão já rendeu muito em termos historiográficos, consolidando a ideia de que o conflito entre as facções culminou com a expulsão dos jesuítas em 1661. Mas não é mais possível considerar os indígenas como peso morto nessa história, sendo meros objetos de disputa entre colonos e jesuítas. Almir Diniz Carvalho Jr, por exemplo, já chamou atenção para o papel dos “índios cristãos” nesse jogo, como foi o caso da atuação de Lopo de Sousa Guarapaúba, principal da aldeia de Maracanã, que enfrentou Antônio Vieira (CARVALHO JR., 2005, p. 107-119). E os indígenas não convertidos, teriam algum peso no processo?

É plausível que a resistência indígena, sobretudo dos Aruã, os maiores inimigos da época, contribuiu para agravar a crise política na região. Ora, os moradores queriam ter direito a escravizar os indígenas e enxergavam nos jesuítas o maior empecilho a este propósito, tanto mais porque, além de impedir novos cativos injustos, os jesuítas estavam reservando os indígenas existentes em suas aldeias para o sustento e desenvolvimento da atividade missionária. Afinal e diante do exposto, o que é que se esperava das guerras de Aires de Sousa Chichorro (tropa de João Bittencourt Muniz) e de André Vidal de Negreiros (tropa de Agostinho Correia) aos Aruã, além da vingança pelos ataques sofridos, senão transformar aqueles indígenas em escravos? À medida que as poucas guerras justas (então aprovadas depois de rigorosos exames pelas leis de 1653 e 1655) não davam os resultados esperados, porque as tropas voltavam derrotadas, só aumentava a frustração dos moradores, sobrecarregando a tensão já existente. Inclusive, Antonio Vieira reconheceu que essa derrota para os Aruã deixou os portugueses “sem reputação” (AZEVEDO, 1925, p. 463). Por um lado, os moradores viam seus interesses escravistas serem desmontados pelos jesuítas e, por outro, a única brecha existente, a guerra justa, devidamente analisada, debatida, autorizada, não estava apresentando frutos.

Assim, a possibilidade da resistência dos Aruã agravar a crise política ganha força quando se considera, por exemplo, que no ano de 1666 ocorre novo registro de ataques às propriedades portuguesas. Pelo menos, é o que relata Arthur Cesar Ferreira Reis (1942, p. 20), que associa estes indígenas aos franceses.

3.1.4. Conversão e autonomia

Em 1667, uma consulta do Conselho Ultramarino tratava sobre o pedido dos religiosos de Santo Antonio para ajuda de custo e da forma de administrar os Aruã⁴². Além dessas questões, esse interessante documento traz um brevíssimo relato da expedição que conseguiu conquistar os Aruã, pela mão dos religiosos de Santo Antonio. Segundo consta, a mando do governador Rui Vaz de Siqueira se formou uma tropa comandada por Pedro da Costa Favela com o intuito de reduzir o gentio que andava levantado e fugido para o mato, “por agravos que os brancos lhes faziam”. Tratava-se ainda das investidas anteriores, acirradas na época de André Vidal de Negreiros, cujo fracasso militar animou ainda mais a guerra com os Aruã. O missionário escolhido para acompanhar a tropa de Pedro da Costa foi o padre Frei Manuel do Espírito Santo. Claramente identificados no documento, os Aruã respeitavam os religiosos de Santo Antônio, por “conhecerem o seu desinteresse” e “serem os primeiros que conquistaram a gentilidade da América”. Ao que parece, os franciscanos tiveram um contato anterior com os Aruã, pois o documento menciona que aqueles indígenas entravam nas aldeias daqueles religiosos, os quais administravam a doutrina, levantavam cruzeiros e igrejas (capelas) e batizavam a muitos.

Arthur César Ferreira Reis comenta que os religiosos de Santo Antônio foram os primeiros a instalar missões na Ilha de Marajó ainda na primeira metade do século XVII (REIS, 1942). Contudo, o peso das crônicas jesuítas é significativo do quanto a historiografia está viciada na atividade missionária dos inacianos, conhecendo ainda pouco, senão por notícias vagas, o trabalho dos militantes de outras ordens religiosas. José de Moraes argumenta em profundidade quando debate qual ordem teria instalado a primeira missão no Maranhão, se os capuchos ou, conforme ele defende, os inacianos (MORAES, 1987, p. 78-86), ainda que ele não estivesse correto (AMORIM, 2005, p. 110-130). Polêmicas à parte, era o Conselho Ultramarino que afirmava o seguinte:

[...] levado do zelo [do serviço?] de Deus e de Vossa Majestade, sem mais companhia que de alguns índios, não temendo o perigo a que se expunha, se embarcou e foi a uma nação de gentio Aruã que se havia retirado para o mato; a qual por natureza é muito feroz e guerreira, e dificultosa de conquistar, pelo sítio em que estava e a que mais hostilidades fez aos moradores daquele Estado; e reduziu o dito gentio, sendo dele bem recebido, batizando logo alguns, obrigando a que fizesse pazes com os vassallos de Vossa Majestade, e fizessem suas aldeias junto da Capitania do Pará; com efeito mandou o dito gentio *um dos maiores de sua nação a mesma capitania a tratar das ditas pazes* e que seriam governados no

⁴² Projeto Resgate, AHU, Maranhão, Cx. 05, D. 522.

espiritual pelos ditos religiosos [de Santo Antônio] pelo respeito que lhes tinham e conhecerem seu desinteresse. E porque além de ser um grande serviço que se faz a Deus na salvação das almas daquele gentio, é em grande utilidade do comércio e quietação dos vassalos de Vossa Majestade [...] ⁴³
[Grifos nossos]

Frei Manuel do Espírito Santo fez o que nenhum dos mais famosos agentes portugueses, militares ou religiosos, tinha conseguido até então. Ele realizou o sonho de Vieira sobre os Aruã.

Há quem sugira que os Aruã foram convertidos pelo padre Antônio Vieira: Curt Nimuendajú afirma que, em 1659, um acordo de paz realizado solenemente no Rio Mapuá foi seguido do processo de cristianização. Entre as “tribos” que celebraram o acordo estavam os Aruã e seu principal Piyé ou Peyhé (NIMUENDAJÚ, 1948, p. 196): Rafael Ale Rocha, por outro lado, diz que a paz com os Nheengaíba foi alcançada em 1659 pela atuação direta de Vieira (ROCHA, 2018, p. 81). Pablo Ibáñez-Bonillo afirma que Vieira foi o intermediário do acordo de paz em 1659, com a presença dos líderes Aruã (2018, p. 582).

Essa história, conhecemos antes com mais detalhes. Mas o problema é que os dois primeiros autores parecem não distinguir os Aruã dos Nheengaíba, enquanto que o terceiro reitera o discurso elaborado pelo próprio Vieira sobre o seu papel no processo. Enquanto para Nimuendajú, os Aruã estavam presentes naquele acordo de paz, para Rocha os Aruã devem ser compreendidos como parte da nação Nheengaíba; já para Ibáñez-Bonillo, enquanto páginas anteriores tentou desconstruir o discurso de Vieira sobre a participação dos Aruã na morte de Figueira, agora parece acreditar plenamente no seu discurso, reconhecendo seu papel na conversão daqueles indígenas. Mas a documentação não apoia a ideia do primeiro e a ideia do segundo é uma pequena confusão. Com relação ao terceiro, a única fonte que menciona a suposta cristianização dos Aruã pelos jesuítas é do próprio Antônio Vieira. Nem os cronistas da mesma ordem que escreveram depois mencionam isso, senão para o caso dos Nheengaíba: Bettendorff afirma que o principal Piyé (Aruã), “o mais entendido de todos, disse que não queria prometer aquilo”, em referência aos termos do acordo de paz (BETTENDORFF, 2010, p. 161); por outro lado, os Aruã são sempre associados aos religiosos de Santo Antônio. E todos os cronistas diferenciavam muito claramente os Aruã dos Nheengaíba.

Amparado nos cronistas, mas, sobretudo, em Antônio Vieira, Rocha afirma que aqueles escritores “incluíam os aruã entre os nheengaíba” (ROCHA, 2018, p. 78), dando a entender que os diferentes etnônimos indicavam o mesmo grupo genérico de indígenas. A

⁴³ Projeto Resgate, AHU, Maranhão, Cx. 05, D. 522.

visão superficial e historicamente localizada do missionário é confundida como fato inequívoco e desconsidera as transformações posteriores. Se é verdade que Vieira afirmou que os indígenas que habitavam a Ilha de Joanes possuíam línguas dificultosas e por isso eram chamados de “nheengaíba” (expressão oriunda do idioma tupinambá), já é muito diferente o que Bettendorff afirma décadas depois de que os habitantes da Ilha de Joanes eram nações específicas, entre as quais os Aruã. Ao contrário do que parece, as visões de Vieira e Bettendorff não são idênticas, mas já apresentam pequenas diferenças fundamentais na identificação dos indígenas. Enquanto um considera apenas o fator linguístico como elemento comum para denominar genericamente todos os indígenas da Ilha de Joanes como Nheengaíba, o outro já considera maiores diferenças entre aqueles indígenas, ao apontar que eram sete nações diferentes, mesmo que ele só cite nominalmente seis. Isto é, para Vieira, havia mais características em comum a considerar; já para Bettendorff, havia mais elementos distintivos. O fato de habitarem a mesma ilha e terem a “língua travada” não eram motivos para considerá-los a mesma coisa, porque eles mesmos não se viam assim, pelo que viviam em guerra uns contra os outros. O fato da língua ser difícil já inexistia no século XVIII, quando João Daniel diz que não entende essa denominação, pois os Nheengaíba falavam uma das “línguas mais perfeitas” (DANIEL, 2004a, p. 370).

Note-se que não estamos tratando de fatos ou informações exatas, mas de dados mutáveis ao longo do tempo e informados por pessoas tendenciosas. Além disso, mesmo que diferentes nomes designassem a mesma coisa, seria importante compreender o motivo da emergência de diferentes nomes para a mesma etnia, sem dúvida em decorrência de diferentes relacionamentos. Mesmo assim, não é o caso aqui. Pelo contrário, tudo indica que os diferentes nomes tratavam-se de etnias diferentes, pois essa aceção está amplamente embasada em toda a documentação consultada.

Sem prejuízo do argumento, basta lembrarmos que o governador André Vidal de Negreiros afirmou que os Aruã foram avisados pelos seus parentes Nheengaíba já convertidos e ainda havia Nheengaíba não convertidos, os quais habitavam a Ilha de Joanes também e no mesmo ano de 1655. Existia um parentesco entre etnias diferentes e a mesma etnia (Nheengaíba) estava dividida entre convertidos e não convertidos. E o fato de serem etnias aparentadas não os torna a mesma coisa. Pelo contrário, qualquer tentativa de generalizar termina por encobrir diferenças importantes para a compreensão histórica desses indígenas. Afinal, eles próprios já são apresentados e representados genericamente na documentação e isso torna mais difícil o trabalho de compreender as ideias, ações e opções de uns e outros. E à medida que o esforço empreendido aqui avança, vai ficando cada vez mais claro as

particularidades do etnônimo Aruã; pois, se um dia eles foram Nheengaíba, agora não eram mais; e justamente em decorrência do processo de colonização, a sua especificidade étnica foi se tornando cada vez mais evidente pelo jogo de alianças e inimizades que os Aruã estavam construindo com portugueses e franceses ao mesmo tempo. Além do mais, “Nheengaíba” apresenta características de uma etnificação, englobando várias etnias, enquanto “Aruã” é claramente uma etnogênese, pois se autodenominavam assim⁴⁴.

Os dois conceitos em questão tratam de processos antropológicos e históricos imbricados entre si, mas com significados bastante distintos. Entre os estudiosos do tema, já há um bom tempo existe um relativo consenso quanto aos impactos das ações coloniais na formação e reformulação de fronteiras físicas e culturais entre diferentes comunidades coloniais e indígenas. Dessa forma, “etnificação” tem sido descrita como um processo no qual uma identidade coletiva é inventada de fora para dentro de uma comunidade, com o intuito de uniformizar tratamentos, relações e estratégias de dominação; geralmente, o poder colonial é o que mais se beneficia desse processo, visto que ocasionalmente, a comunidade alvo pode incorporar tal identidade por diferentes motivos. Já a “etnogênese” seria um processo no qual o grupo, aldeia ou comunidade indígena inventa para si um nome, uma identidade étnica, muito em decorrência dessas lutas por sobrevivência diante do poder colonial ou de outra comunidade, aliada ou rival, o que pode ajudar na sua própria defesa, ao permitir uma identificação mais clara, fortalecer os laços internos ou evitar que sejam confundidos com outros grupos inimigos (MONTEIRO, 2001; BOCCARA, 2005).

Porém, nem sempre é fácil de identificar por meio da documentação produzida, toda ela apenas pelo poder colonial, quando tais processos ocorrem, porque as descrições disponíveis estão, em geral, “contaminadas” pelo olhar de quem escreveu. Muitas vezes, os agentes coloniais cometiam equívocos na denominação utilizada. No caso em questão, há relativa clareza: “nheengaíba” pode ser entendida como uma etnificação, pois é uma palavra de origem externa, tupi, para designar a “língua difícil” dos indígenas habitantes do Pará e Cabo do Norte, e que foi incorporada pelos portugueses para designar genericamente tais comunidades. Dessa forma, “Aruã” pode ser uma etnogênese, pois era a forma como os próprios indígenas dessa etnia se identificavam e, somente aos poucos, os portugueses foram

⁴⁴ Tais diferenças podem ser constatadas. A denominação “nheengaíba” passou a ser usada genericamente pelos portugueses com o passar do tempo para se referir a algumas comunidades aparentadas entre si da região, mas eles aprenderam a chamar tais indígenas assim a partir do idioma tupinambá. A palavra “nheengaíba” é de origem tupi, segundo Pablo Ibañez-Bonillo, e em várias fontes seu significado gira em torno de “má linguagem” ou “aqueles que falam estranho”, “línguas diferentes e difíceis” (IBAÑEZ-BONILLO, 2015, p. 159; IBAÑEZ-BONILLO, 2018, p. 578). Segundo Curt Nimuendaju, o primeiro viajante a usar o nome “Aruã” foi O’Brien Del Carpio, que aprendeu o idioma deles, no qual “eles chamavam-se de Aruã” (NIMUENDAJÚ, 1948, p. 195).

distinguindo-os dos demais “nheengaíba”. Identificar-se como “Aruã” pode ter servido a esses indígenas nos seus tratos e negócios com franceses e holandeses. Mas como se vê, talvez essa etnogênese não tenha servido muito bem ao propósito de sobrevivência frente aos portugueses, senão pelo fato de impor certo medo devido a algumas derrotas sofridas pelos portugueses, justamente porque a dinâmica do relacionamento foi muito mais conflituosa do que amistosa. E, nesse caso, permitiu ao poder colonial identificar com maior precisão o grupo inimigo com o passar do tempo, de modo a ajustar as estratégias de dominação também.

Assim, a identificação e distinção dos Aruã em relação ao Nheengaíba ocorreu durante o processo de conversão, que não foi efetuada por Antonio Vieira. O que Vieira fez foi celebrar um acordo de paz com várias lideranças de etnias aparentadas entre si (Nheengaíba), mas isso ainda estava longe de significar uma conversão dos Aruã pela mão dos jesuítas. Ainda assim, toda a documentação disponível indica que a conversão dos Aruã ocorreu pela mão dos religiosos de Santo Antônio. Nesse sentido, Fernanda Bombardi afirma que “em fevereiro de 1667 temos a notícia do primeiro descimento de índios Aruã realizado por missionários de Santo Antônio” (BOMBARDI, 2014, p. 120). Maria Adelina Amorim também afirma algo parecido, atribuindo aos capuchos antoninos a conversão dos Aruã (AMORIM, 2005, p. 87).

Sobre a conversão dos Aruã, feita pelo franciscano Manuel do Espírito Santo em 1667 e dadas às históricas rixas entre as “religiões” (como eram chamadas as ordens religiosas naquele tempo), não é de estranhar que tamanho feito tenha sido propositalmente esquecido ou distorcido pelos cronistas jesuítas⁴⁵. O Conselho Ultramarino reconhecia o alto nível de resistência dos Aruã ao poder português, bem como a eles se atribuía a maior parte das hostilidades sofridas no Pará. Os Aruã eram uma pedra no caminho.

Desde a perspectiva indígena, fica claro que aqueles indígenas estavam começando a mudar a sua visão sobre os portugueses, de quem tempos atrás eram “capitais inimigos”, para lembrar o escrito do capitão Sebastião de Lucena. De uma posição totalmente contrária à presença portuguesa e de uma manifesta intolerância à cruz, os Aruã ou, pelo menos, uma parte deles, mudou de opinião, ainda que também parcialmente. É difícil identificar o motivo porque os Aruã não gostavam dos jesuítas, matando uns na década de 1640 e não recebendo

⁴⁵ É claro que os jesuítas sabiam muito bem vangloriar os próprios feitos e, com isso, fica parecendo que além do serviço de Deus e do rei, também estavam a serviço dos próprios interesses. Em termos político-materiais, o governador-geral Mendonça Furtado chegou a apontar que os inácianos haviam construído uma República dentro da República. Além do mais, em termos históricos, a escrita jesuítica confundiu a trajetória da ordem com a própria trajetória da expansão portuguesa no Maranhão, como analisou Roberta Lobão (2012).

outros na década seguinte. Um dado em vários documentos da época, o “estrondo das armas”, é sempre associado ao fracasso das iniciativas missionárias (BETTENDORFF, 2010, p. 104-108; MORAES, 1987, p. 252-262; LIVRO GROSSO DO MARANHÃO, 1948, p. 51-56). Mas o simples fato da presença das tropas não pode ser o único motivo do receio indígena, como se os indígenas interpretassem esse elemento como sinal de violência, porque na vez do padre Manuel do Espírito Santo também havia uma tropa, liderada por um militar experimentado naquelas paragens. Se a presença da tropa não pode ser inteiramente descartada nesse caso, ela precisa ser relativizada como ameaça natural. Para os portugueses não custava muito disparar contra os indígenas ao menor sinal, às vezes equivocadamente interpretado como ameaça. Ainda assim, a função das tropas mudava, ora estando na vanguarda quando se tratava de uma guerra justa e ao missionário cabia o papel de socorrer os feridos de morte, ora estando na retaguarda, quando se tratava de oferecer um auxílio ou socorro no caso do missionário não ser bem recebido no seu intento evangelístico. Era uma situação tensa, pois o tênue equilíbrio da paz poderia ser rompido pelo menor deslize de qualquer um dos lados no momento do contato.

Se os capuchos de Santo Antônio já tinham algum conhecimento dos indígenas por atividades anteriores na Ilha de Joanes, isso ajuda a entender a reação positiva daqueles Aruã durante o encontro, praticamente reconhecendo, senão a figura pessoal daquele religioso, pelo menos os elementos que carregava, o hábito que vestia, a forma como falava. A visão que os Aruã tinham dos franciscanos era de que eles eram desinteressados, segundo consta. É claro que esse é o discurso elaborado pelos conselheiros régios, orientados pelos escritos dos próprios religiosos de Santo Antônio. Voltaremos a esse ponto oportunamente. Mas o fato é que eles conseguiram penetrar entre indígenas sabidamente inconquistáveis e uma diferença marcante aparece nas linhas seguintes. Os religiosos de Santo Antônio não governariam os indígenas no temporal, mas eles próprios se autogovernariam. Essa posição era bastante diferente do que era operado pelos jesuítas que sempre pretendiam monopolizar os indígenas, como eram acusados pelos moradores, governando-os no espiritual e no temporal simultaneamente. Esse governo temporal dava aos jesuítas o poder de administrar o trabalho dos indígenas, não à toa, as aldeias eram classificadas entre aquelas destinadas ao serviço régio, ao serviço dos moradores e ao serviço dos próprios missionários. Sendo assim, a atividade missionária jesuítica e o processo de conversão dos indígenas eram um mecanismo relativamente eficiente para transformar os nativos em mão de obra, de uma forma ou de outra. Se nas mãos dos moradores os indígenas convertidos eram submetidos a intermináveis

trabalhos, nas mãos dos missionários não era muito diferente, ainda que supostamente se respeitasse o descanso de uns, revezando-se com outros.

O que se quer dizer é que o governo temporal dos indígenas retirava deles a maior parte do poder sobre a própria vida, deixando de fazer o que era a própria vontade para cumprir uma agenda de tarefas entre trabalho braçal nas roças e espiritual na doutrinação. Ainda que não compreendessem todos os detalhes do processo de conversão, os Aruã estavam um pouco informados sobre o impacto que tal transformação acarretaria em suas vidas. Então, entraram logo a pleitear a sua autonomia política, enviando um principal para fechar o acordo de paz, no que foram amparados pelos argumentos dos religiosos de Santo Antônio. E essa diferença pode esclarecer o motivo dos indígenas enxergarem esses religiosos como desinteressados, comportamento diferente dos interessados jesuítas. Assim:

Pedem a Vossa Majestade seja servido mandar ordenar aos governadores e capitães-mores daquele Estado deem a eles religiosos, por conta da fazenda de Vossa Majestade, a ajuda de custo e o favor que convém, para fazerem aquelas missões, visto serem pobres; *e que os governadores e capitães-mores não possam governar a dita nação do gentio Aruã e ela se governe por seu maior*, e ponha capitães nas suas aldeias; e só viva sujeita no espiritual; e quando houver serviço de Vossa Majestade, eles religiosos julguem ser justo acudir a ele, *que são as condições com que o dito gentio se reduziu, e se lhe prometeu na paz que assentou com o capitão-mor do Pará.*⁴⁶ [Grifos nossos]

Todas essas informações foram repassadas ao Conselho por certidões, as quais infelizmente não aparecem anexadas ao documento. Mas mais interessante é o parecer favorável daqueles conselheiros a estes pontos, sobre a ajuda de custo que se devia dar aos religiosos e ao atendimento ao Regimento dos Governadores, onde constava o que “se deve ter com aquelas nações, avisando a tudo ao novo governador, para que assim o execute e dê conta a Vossa Majestade do que neste particular se obra”. Se o bom relacionamento ou a boa imagem que os capuchos tinham diante dos Aruã ajudou no processo de conversão daquela etnia, contudo, isso ainda era insuficiente para garantir qualquer coisa. O destaque dado às condições impostas pelos indígenas para permanecerem na missão é fundamental para que se compreenda que eles entraram nessa dinâmica porque quiseram e conscientes das transformações que a sua vida iria sofrer. O fato de terem enviado um principal para Belém e por terem firmado um acordo de paz, com a condição de se autogovernarem no temporal é significativo da capacidade de articulação e ação dos indígenas naquele contexto.

⁴⁶ Projeto Resgate, AHU, Maranhão, Cx. 05, D. 522.

Se os Aruã pleitearam a governança política da própria comunidade, só respondendo no espiritual, permanece incompreensível o motivo de terem resolvido se converter. Se eles, tão resistentes como eram, resolveram aceitar a vida de missão, algo deve ter acontecido que fez com que eles mudassem de posição. Afinal, não podemos crer que tão somente a simpatia pelos missionários de Santo Antônio, ou um inesperado desejo de se converter, ou ainda o fim dos ataques portugueses fosse motivo suficiente. Tirando os dois primeiros pontos, aliás muito frágeis em termos explicativos, o fim das guerras injustas desencadeadas pelos portugueses, embora mais consistente, permanece pouco crível.

Não é preciso lembrar que as leis eram pouco obedecidas no mundo ultramarino – pois o fato de a guerra justa ter que passar por um crivo político-ideológico do governo naquele tempo, não impedia que muitos particulares formassem pequenos grupamentos de soldados e indígenas para cativar nativos. Por exemplo, João Daniel conta que muitas embarcações passavam ao longe da fortaleza do Gurupá e escondidas na escuridão da noite carregadas de escravos, sendo difícil a fiscalização, pois aquela fortaleza exercia um controle teórico sobre a navegação no rio; em outros casos, crianças indígenas eram sequestradas, etc. (DANIEL, 2004b, p. 72, 90). Os injustos cativos eram proibidos, mas continuaram a ser praticados; então a captura de indígenas não esfriou naquele tempo, para que possa servir de explicação à boa vontade dos Aruã em se aldear sob os cuidados espirituais de um missionário português. Eles podiam estar relativamente informados de que os cativos, embora oficialmente proibidos, continuavam acontecendo. Sendo assim, o que a vida missioneira oferecida por aquele frei Manuel do Espírito Santo significou, em termos de oportunidades e vantagens, para os Aruã? Teria o famoso comércio com holandeses, franceses e ingleses minguado? Talvez sim, talvez não. Mesmo assim, qualquer uma das opções não é resposta suficiente para essa questão.

Não é possível determinar com segurança o motivo da aceitação de uma parte dos Aruã à vida de missão. Ao explorarmos o documento aqui citado, fica fortemente demarcada a condição do autogoverno indígena e a aceitação dessa imposição indígena pelas autoridades portuguesas. Talvez o alto nível de resistência nos anos anteriores tenha servido para construir uma imagem de poder que agora servia aos interesses desses indígenas. E de forma nenhuma estamos afirmando que foi algo premeditado, quando parece mais um aproveitamento do legado dos conflitos.

A escassez dos dados disponíveis deixa margem para muita especulação e pouca explicação. Por exemplo, não existe informação sobre o nome do “índio principal” que foi negociar com o genericamente identificado capitão-mor do Pará, nem a data exata desse

acordo está registrada, ainda que tenha ocorrido entre os anos 1666 e 1667. Por esse fio, podemos identificar o capitão-mor que negociou a paz, era Antônio Pinto da Gaia, que ocupou o posto durante aqueles dois anos⁴⁷. Mas quem seria aquele principal? Um documento datado de 1753, cerca de 90 anos depois da conversão dos Aruã, pode nos oferecer uma pista, mas só isso. Escrito por Francisco Xavier de Mendonça Furtado, então governador-geral do recém-reformado Estado do Grão-Pará e Maranhão, o ofício menciona o pedido de licença feito pelo indígena Inácio Coelho, principal da nação Aruã⁴⁸. Junto com seu filho, Inácio Coelho pedia autorização para ir aos reais pés de D. José I, ao que o governador não pôde negar. Talvez para justificar sua decisão, Mendonça Furtado remonta brevemente a trajetória da família daquele indígena, apontando que ele era neto de Inácio Manajaboca, o qual teria ido aos pés do rei (não identificado), o qual honrou ao indígena “com uma patente firmada pela sua real mão de Principal e Governador de toda a nação Aruã”. Tudo indica que a presença de Manajaboca na presença do rei era um feito inédito entre os indígenas daquela etnia, e o soberano português lhe concedeu uma dignidade igualmente sem precedentes. Essa patente de “Principal e Governador” de todos os Aruã se encaixa nas condições elencadas anteriormente, de que os indígenas não seriam governados pelos portugueses, mas pelo “seu maior”. Manajaboca era avô do requerente atendido por Mendonça Furtado e não estava mais vivo em 1753, por isso seu neto era o principal dos Aruã naquele momento. Os elementos políticos descritos e a cronologia convergem, o que nos tenta a supor que se trata da mesma história. Inácio Manajaboca seria o “índio principal” que negociou a paz com Antônio Pinto da Gaia? Os indícios apontam nessa direção, embora não seja possível afirmar em definitivo. Mesmo que não seja possível confirmar a conexão entre os conteúdos de tais documentos, não devemos esquecer que essa ação de firmar um reconhecimento da autoridade de um principal como “governador” de todos os Aruã já fazia parte, àquela altura, da política da monarquia portuguesa de enobrecer lideranças indígenas como forma de cooptação, o que, obviamente, também tinha interesses e implicações próprias aos indígenas, que faziam questão de obter esses benefícios (CARVALHO JR, 2005; VALE, 2018).

Ao que parece, os Aruã entraram no jugo português, aproveitando o jogo das recompensas em vigor. Se não é possível definir o motivo da sua conversão, em termos de vantagens e oportunidades, contudo, é plausível que souberam tirar proveito daquela transformação. Não só os primeiros, como também os descendentes, estavam requerendo

⁴⁷ Essa informação bate com os informes de Berredo (1988, p. 295-296) e dos documentos do Projeto Resgate, AHU, Pará, 013, Cx. 02, D. 127.

⁴⁸ Projeto Resgate, AHU, Pará, 013, Cx. 35, D. 3307.

títulos, postos, autorizações para viagens ao reino e sendo beneficiados pelas autoridades lusitanas. Mendonça Furtado afirma naquele ofício que:

[...] sem embargo desta família conseguir aquela honra, achei a este Luiz Miranda [bisneto de Manajaboca e filho de Inácio Coelho], *servindo como outro qualquer índio, sem distinção alguma* pelas quatro varas de pano, e vendo-o eu ultimamente no serviço do Ouvidor, *o mandei calçar logo e lhe mandei passar uma patente de sargento-mor da dita aldeia* [de São José do Igarapé Grande da ilha de Joanes], para desta forma *lhe poder sustentar a honra em que a grandeza de Sua Majestade tinha constituído aquela família.* [Grifos nossos]

Mesmo que Manajaboca não seja o “índio principal” que negociou a autonomia dos Aruã, os descendentes deste “governador”, em pleno século XVIII, ainda tiravam proveito da conversão.

3.1.5. Transformações

No século XVII, especificamente na década de 1670, entra em ação o donatário da capitania de Joanes, Antônio de Sousa Macedo, tentando povoar, construir vilas, erguer igrejas (capelas), plantar roças, etc., num claro processo de colonização e avanço português sobre aquelas paragens. Todo o Cabo do Norte e a Ilha de Joanes se tornaram um alvo comum dos portugueses. O maior inimigo português naquela região não era holandês, inglês ou francês, como se repete nos documentos e sim os nativos Aruã. A capacidade daqueles estrangeiros de dominar ou controlar aquelas terras era igual ou pior à dos portugueses. Os inimigos, senhores absolutos da região, eram os indígenas e entre eles destacavam-se os Aruã. Eram esses indígenas que capturavam os aldeados e os vendiam como escravos aos franceses e eram também os Aruã que impediam o avanço português. Uma vez “dobrados” os indígenas, ainda que parcialmente, ao poder português, não tardaram as iniciativas de ocupação e povoamento.

Apesar disso, a história dos Aruã não termina no processo de conversão realizado pelos capuchos de Santo Antônio, mas ganha uma nova dinâmica justamente em decorrência do incremento das atividades portuguesas na região do Cabo do Norte, fossem econômicas, religiosas ou militares. A partir desse ponto, a história dos Aruã se confunde com a história das missões e, ao mesmo tempo, é profundamente afetada pelo recrudescimento das disputas fronteiriças entre os portugueses de Belém e os franceses de Caiena.

Nos últimos 20 anos do século XVII e no início do século XVIII, os indígenas daquela etnia passaram por uma transformação significativa. Bruno Rafael Machado

Nascimento, ao estudar as missões do Cabo do Norte, identifica uma preocupação de Francisco de Sá e Meneses com o comércio de escravos realizados pelos Aruã, já aldeados pelos capuchos de Santo Antônio (NASCIMENTO, 2019, p. 257-258). Esses mesmos religiosos é que informavam o governador daquele trânsito indesejado por volta de 1685. Esse comércio parece crescente, ao ponto de incomodar cada vez mais autoridades, como Gomes Freire de Andrada e Antônio de Albuquerque nos anos seguintes.

A partir dessas informações analisadas por Nascimento, devemos considerar também que, em 1685, a cidade de São Luís experimentava o final de uma revolta política, liderada por Beckman. Sem autoridade sobre a cabeça do Estado, Francisco de Sá e Meneses tentava manter as rédeas do governo como podia. Se pensarmos em sua situação, era periclitante, visto que seu poder estava ameaçado tanto interna quanto externamente. Uma parte do povo que ele deveria governar estava levantado e os povos estrangeiros avizinhavam-se audaciosamente do bastião restante, Belém, no qual Francisco de Sá se segurava. Ainda segundo Nascimento, no ano seguinte, o rei D. Pedro II tomou uma dupla providência no Cabo do Norte, ao ordenar a construção de fortalezas e a inserção dos jesuítas na região, dividindo as missões com os franciscanos. As fortalezas evitariam a presença dos franceses e os jesuítas impediriam que os “aruazes” fossem praticados pelos missionários francófonos.

Bruno Nascimento acredita numa inimizade histórica entre os Aruã e os portugueses e infere que os missionários de Caiena transitavam também por aquelas paragens a fim de converter indígenas à “Igreja francesa”. Com relação ao primeiro ponto, exploramos nas páginas anteriores as visões dos portugueses sobre os Aruã como hostis e, apesar disso, procuramos compreender as ações daqueles indígenas enquanto não eram convertidos. Se essa inimizade histórica pode ser perceptível, sobretudo, antes da década de 1660, contudo, ela precisa ser matizada a partir de então, visto que a situação perde tons bicolores e torna-se um mosaico. Ora, a partir do aldeamento dos Aruã, entre 1666 e 1667, aqueles indígenas ganharam notável autonomia de governança frente às autoridades portuguesas. Porém, a situação era de amizade e confederação. Quer dizer, a partir daquele momento, os Aruã deixaram de ser inimigos para se tornarem aliados, mesmo que a situação bastante específica daquela etnia não os colocasse diretamente sob a autoridade de um governador ou capitão-mor.

A posição dos Aruã não era de total submissão, nem de total liberdade. E essa autonomia política dos Aruã dentro do governo do Estado do Maranhão era bastante desagradável, por exemplo a Francisco de Sá e Meneses. Esse mesmo governador, lembra Rafael Chamboleyron, mencionou a missão dos franciscanos entre os Aruã como “áspera e

perigosa”, quando comentava sobre o referido comércio de escravos. A aspereza e o perigo não eram outra coisa senão a forma autônoma como aqueles indígenas se governavam, sendo assim, enxergados como ameaça pelas autoridades coloniais que também não podiam dispor de sua mão de obra como bem quisessem.

Com relação aos missionários franceses, Bruno Nascimento comenta sobre as missões francesas de Kourou, para onde grupos de indígenas Aruã se deslocaram no início do século XVIII. Segundo este autor, o motivo da migração dos Aruã para a Guiana seria em busca de proteção, visto que compreendiam as disputas entre os europeus no território, buscando refúgio entre os inimigos dos portugueses. Esse argumento alinha-se à ideia de Chambouleyron sobre tirar proveito das rivalidades. As missões francesas estavam presentes no Cabo do Norte desde 1709-1710, fundadas pelo padre Lombard, segundo Giovani José da Silva e Bruno Nascimento. Embora o alvo das missões francesas não tenham sido os povos Aruã, os quais, aliás, não habitavam a região do Rio Kourou, uma parte daqueles indígenas resolveu migrar para lá em fuga das perseguições portuguesas, assim referidas genericamente pelos jesuítas francófonos no início do século XVIII. Giovani José da Silva e Bruno Nascimento não aprofundam a história dessa migração dos Aruã, apontando somente a visão do missionário Lombard de que “As causas dessa fuga em massa foram o tratamento dispensado pelos colonos lusos aos indígenas, caracterizado por ser abusivo e violento” (SILVA, NASCIMENTO, 2017, p. 146), como era o caso da escravidão ilegítima. Mesmo assim, as missões francesas na Guiana surgiram mais de 20 anos depois do período em tela, a década de 1680. Os primeiros missionários franceses, como era o caso de Jean de La Mousse, pregavam entre os indígenas Galibi na década de 1690, segundo Giovani José da Silva (2017, p. 145). Assim, a inferência de que missionários franceses tiveram contato com os Aruã antes do século XVIII é pouco crível.

Um exemplo desses abusos é o que ocorreu em 1702, com cinquenta indígenas da aldeia de Igarapé Grande, vizinha à aldeia de Joanes, os quais faziam parte de uma tropa de guerra no Cabo do Norte, que foram espancados e humilhados pelo cabo; a situação foi denunciada pelo missionário capucho frei Domingos de São Pedro de Alcântara. O rei respondia enfaticamente ao governador Dom Manuel Rolim de Moura: “me pareceu ordenar-vos façais com que este gentio se conserve com toda brandura e suavidade”, para que vivessem nas terras portuguesas, fossem úteis ao serviço régio e considerando todo o trabalho

que se teve para aldeá-los anteriormente, “para que não deixem a nossa amizade e vão em busca dos franceses, com quem viveram”⁴⁹.

Embora politicamente houvesse uma orientação, na prática os militares que atuavam diretamente no trato com os indígenas não estavam alinhados, cometendo excessos que levaram à ruína das pretensões régias sobre os Aruã. Por outro lado, o trato político com os Aruã era mais bem construído pelos missionários franciscanos. Em 1703, frei Jerônimo de São Francisco, comissário dos capuchos, comunicava que havia conseguido formar duas aldeias junto à cidade de Belém, “habitadas do gentio do Cabo do Norte, sendo uma delas dos Aruã, os quais aceitaram viverem nelas com a obrigação de irem levar a cidade peixe, algodão e mais que produzirem aquelas terras, mas debaixo da condição de não irem ao sertão buscar cacau e cravo”⁵⁰. Observa-se claramente a perspectiva indígena nesse aldeamento, pois os termos foram colocados (produzir para abastecer a cidade), mas os aldeados impuseram condições (não trabalhar na cansativa coleta de drogas do sertão). Explorar o trabalho dos indígenas aldeados pelos franciscanos na coleta dessas drogas tornou-se objeto de uma disputa entre esses religiosos e o governador Dom Manuel Rolim de Moura ainda naquele ano, ao que o rei ordenava que o governador não interferisse mais nas missões dos capuchos de Santo Antonio⁵¹. Sem dúvida que entrar num acordo e ver ele respeitado é muito melhor do que ser espancado e ainda pelejando numa guerra que não era deles. Diferentes tratamentos políticos, diferentes resultados: a etnia Aruã começou a se fragmentar conforme as vinculações de cada grupo/aldeia aos núcleos e/ou atividades coloniais.

Voltando ao contato dos missionários franceses com os Aruã durante o final do século XVII, se isso é pouco provável, embora não impossível, contudo, o contato de militares e comerciantes com aquela etnia pela costa norte da Ilha de Joanes era preocupante para os portugueses há muito tempo. É claro que tal contato dificilmente ocorria de forma sistemática. Chambouleyron menciona que tais relações comerciais “são informadas desde o início da década de 1680” (CHAMBOULEYRON, 2010, p. 40). Porém, como visto anteriormente, esse contato entre os Aruã e os “estrangeiros” já ocorria de longa data, desde pelo menos a década de 1630, quem sabe até antes. De qualquer forma, se não eram relações comerciais sistemáticas, nem robustas, eram muito antigas, ainda que ocasionais e deveriam ocorrer sempre que os franceses de Caiena, por exemplo, precisavam renovar seu contingente de escravos para os trabalhos braçais daquela cidade.

⁴⁹ AHU, Códice 268, ano de 1702, p. 182.

⁵⁰ AHU, Códice 268, ano de 1703, p. 196,197.

⁵¹ AHU, Códice 268, ano de 1703, p. 212.

Diante desses pontos, fica claro o motivo dos Aruã terem escolhido a colônia francesa como refúgio contra os portugueses. Não fazia mesmo sentido escolher outro local, sabendo da existência de um lugar dominado por gente com a qual os Aruã tinham um relacionamento histórico. Isso deve ter sido decisivo na escolha da Guiana como destino.

Tudo indica que os Aruã sabiam aproveitar sua autonomia política frente aos governadores e capitães-mores do Pará para negociar conforme o seu interesse com os franceses, mesmo que isso desagradasse aos lusófonos. Aqui basta lembrarmos o comentário de Chambouleyron, quando argumenta que os indígenas instrumentalizavam as rivalidades entre os europeus em benefício próprio. Em um desses casos, este autor comenta a atuação do indígena Lopo, da nação Aruã, como intérprete dos missionários portugueses na missão do lago Camonixari, implantada pelos jesuítas na década de 1680. Com base nas correspondências dos militares que saíram à caça dos indígenas assassinos dos jesuítas daquela missão, Chambouleyron afirma que não há informações sobre a vida de Lopo antes daquele episódio. Como o autor demonstra, as versões sobre o motivo dos assassinatos eram variadas, ora atribuindo aos franceses a influência sobre os indígenas, por conta do famigerado comércio de escravos, ora ao próprio Lopo, bêbado, tendo proferido que os missionários enganavam os indígenas para escravizá-los, ora aos próprios indígenas, desgostosos com a proibição que os missionários faziam às mulheres, etc. Contudo, segundo Chambouleyron, aquele indígena era um potencial intermediador entre os franceses de Caiena e os “índios portugueses”, pois o seu papel foi o de influenciar a rebelião dos aldeados contra os jesuítas (CHAMBOULEYRON, 2010, p. 41).

Nem sempre o cálculo poderia ser acertado, ou então o somatório de situações adversas poderia resultar prejudicial, pois os efeitos colaterais das ações geralmente são imprevisíveis. Por aí, pode-se perceber que os portugueses, desgostosos como estavam da infiel atuação dos Aruã durante a década de 1680 (no relacionamento comercial de escravos com franceses e na traição aos missionários), iniciaram práticas abusivas e violentas contra aquele povo a partir de então, ignorando a sua autonomia política, ao ponto da situação se tornar insustentável para os indígenas ou, pelo menos, para uma parte deles. Essa história da migração dos Aruã para a Guiana ajuda a compreender a interessante transformação dos relacionamentos políticos desses indígenas com os poderes coloniais. Se é verdade que houve uma migração em massa de indígenas Aruã da Ilha de Joanes para a Guiana Francesa no início do Setecentos, também é verdade que uma parte daquela etnia resolveu ficar, pois três décadas depois encontramos o ofício de Mendonça Furtado agraciando o principal dos Aruã,

como visto. Aliás, a situação dos que ficaram não era das melhores, “sem distinção alguma”, como lamentava aquele general.

Pelo que se vislumbra entre documentos e estudos recentes, o processo é mais complexo do que se imagina, porque pensar em uma etnia força uma visão homogênea e uniforme do grupo, característica que não se aplica aos Aruã. Pelo menos, a heterogeneidade do grupo foi se tornando cada vez mais forte com o passar do tempo, sujeitos como estavam às transformações históricas do processo de colonização do Cabo do Norte entre o final do século XVII e início do século XVIII. Com essa percepção podemos finalizar parcialmente a discussão sobre a “agência” dos Aruã. Por isso, pelo menos três pontos precisam ser fixados.

Em primeiro lugar, tais indígenas ora aparecem como inimigos dos portugueses em meados do século XVII, ora como aldeados/vassalos desobedientes nas décadas seguintes; e isso significa uma transformação das relações políticas entre essa etnia e os lusófonos, orientada e executada pelos missionários franciscanos e provavelmente atrapalhada pelos jesuítas, quando entraram naquela seara. Em todo caso, é graças àquela transformação histórica pela qual os Aruã passaram, que eles, embora tenham sofrido um inegável declínio populacional, contudo, não experimentaram naquele momento nenhum processo semelhante ao etnocídio. Antes, pelo contrário, a etnia passou por uma fragmentação.

Os Aruã do lado português da fronteira continuaram conectados com os Aruã do lado francês, conforme Ângela Domingues (2000), mas cada grupo estava já construindo sua história de forma diferente do outro. Além disso, não podemos esquecer que essa transformação histórica e social só ocorreu como produto da interação com os poderes coloniais (BOCCARA, 2005). Como algumas etnias espalhadas pelo continente americano, os Aruã conseguiram se reinventar ao longo do tempo como estratégia de sobrevivência. Do ponto de vista militar, Neil Whitehead lembra que os Aruã estão inclusos entre aqueles que experimentaram um significativo incremento da atividade militar pela prolongada interação com os europeus, ainda que, como vimos aqui, isso não tenha sido revertido exatamente como um benefício para esses indígenas, mesmo que isso pese em termos de sobrevivência. Como Whitehead afirma, não foi só uma via de mão de única, pois “the Aruan at the mouth of the Amazon supported the colonial ambitions of, respectively, the Spanish, Dutch, and French”⁵² (WHITEHEAD, 2001, p. 137,138), mas não dos portugueses. Isso demonstra o poder dos Aruã frente aos “conquistadores” oriundos de Belém.

⁵² “os Aruã da boca do Amazonas apoiaram as ambições coloniais de, respectivamente, espanhóis, holandeses e franceses” [Tradução nossa].

Em segundo lugar, no referente às transações comerciais ao longo do tempo com os franceses, tal relacionamento foi duradouro, apesar de flutuante. Ainda assim, altamente preocupante para as autoridades portuguesas, não sem motivo: o principal objeto das transações eram outros nativos aprisionados pelas mãos dos Aruã e transformados em escravos nas mãos dos franceses – o que para os missionários portugueses era ruim, porque tais almas estariam privadas da evangelização e da liberdade defendida; e para os moradores do Estado do Maranhão, eram braços a menos que eles próprios poderiam escravizar, diminuindo a margem dos seus ganhos. Ora, se aos portugueses era proibido pelo próprio rei o injusto cativo, porque aos Aruã seria permitido? Semelhante reclamação aparece nos documentos analisados por Rafael Ale Rocha (2018). Mas eles o faziam, usando e abusando da sua autonomia política. Por outro lado, a manutenção desse comércio pelos Aruã não estava restrito aos escravos, pois drogas do sertão e até peixe-boi também eram objetos de troca, conforme Bettendorff (2010, p. 156). Contudo, tal comércio significava para os indígenas a obtenção de produtos manufaturados europeus, os quais, além de alterar as lógicas internas de prestígio e sociabilidade intraétnicos, sustentavam a continuidade dos cativos ilegítimos e da exploração das especiarias da região. Lucravam os próprios indígenas, para maior inveja dos moradores do Grão-Pará.

Em terceiro lugar, os Aruã estavam entre a autonomia e uma margem de manobra. Embora pareçam, não são a mesma coisa. Autonomia política para se autogovernarem eles tiveram durante os primeiros anos após a conversão, mas a margem de manobra foi ficando cada vez mais estreita com o avanço dos supostos abusos e violências portuguesas. Eles precisaram romper essa margem, fugindo, abandonando a autonomia para passar à total liberdade – pelo menos enquanto durou o trajeto até os domínios franceses. Uma vez chegando lá, passaram da liberdade a outras formas de subordinação, sem dúvidas.

De qualquer forma, uma parte dos Aruã escolheu o lado francês, a despeito das consequências. Não era permitido, se considerarmos a vontade dos portugueses, mas era possível, porque eles não controlavam de fato o território para impedir tal migração. E isso nos faz pensar. Se, como sabemos há muito tempo, não podemos pensar os indígenas em geral como um único bloco homogêneo, tampouco agora podemos pensar uma mesma etnia de forma coesa. Diante do caso em que uns ficaram do lado português e outros passaram para o lado francês, observamos um processo de fragmentação étnica, na falta de termo mais adequado. Trata-se de uma ruptura interna à comunidade por conta da diferença de percepção sobre as oportunidades e vantagens que cada facção vislumbra por optar entre as possibilidades presentes. E isso não se configura como uma mudança de identidade. Ambos

os lados, escolhendo destinos distintos, continuaram sendo Aruã. Dessa forma, uma mesma etnia indígena pode ter diferentes histórias, conforme as escolhas feitas durante a trajetória do grupo ou dos grupos fragmentados.

Desta forma, poderíamos pensar que, embora esta fragmentação seja evidente no início do século XVIII pela documentação disponível, semelhante processo pode ter ocorrido antes, sem que tenhamos nos dado conta e corremos o risco de ver os Aruã como grupo unitário tão somente pela ocorrência do etnônimo nos escritos da época. Dito de outra forma, não é impossível que as diferentes situações documentadas ao longo do tempo possam ser casos relacionados a diferentes grupos de indígenas Aruã, fragmentados anteriormente, durante as décadas centrais do século XVII; ou seja, não se trataria então de um grupo específico: os Aruã relatados por Vieira no acordo de paz em 1659, liderados pelo principal Piyé; os Aruã convertidos por frei Manuel do Espírito Santo em 1667, os Aruã liderados por Manajaboca, que se tornou governador de todos os Aruã, os Aruã que negociavam com os franceses e os que negociavam antes disso com os holandeses... seriam todos o mesmo grupo ou diferentes grupos, articulando cada qual a seu modo uma política diferente com os poderes coloniais portugueses, franceses e holandeses? A suspeita de fragmentação étnica anterior ao que ocorreu no início do século XVIII, embora plausível, não pode ser confirmada ou rechaçada pela documentação disponível. Ainda assim, devemos desfazer a associação automática entre uma etnia e uma história única. Mas devemos pensar em uma etnia que vai se transformando, fragmentando-se em vários grupos e construindo várias histórias diferentes em decorrência de sua multifacetada interação com os poderes coloniais.

A soma de alguns fatores (como o posicionamento geográfico entre núcleos coloniais rivais, sua limitada capacidade de resistência militar, sua interpretação do cristianismo e do papel dos missionários, sua compreensão dos interesses europeus e seu domínio parcial dos recursos naturais e humanos da região) ao que parece, garantiu aos Aruã uma margem de manobra entre os interesses de um e outro poder colonial, evitando sujeitar-se completamente a ambos. Isto é, os Aruã tiveram que enfrentar simultaneamente dois movimentos imperialistas conflitantes. Não venceram, mas lutaram conscientemente e conforme suas forças e capacidade de articulação contra o que achavam desfavorável. Isso não significa, de forma alguma, que eles tinham uma completa e abrangente noção de tudo o que estava acontecendo. Também não tinham a plena liberdade de escolha, tampouco estavam totalmente acuados. Como no “intricado labirinto” de rios e matos em que viviam, assim foram suas opções políticas, econômicas e militares diante dos poderes coloniais.

Portanto, o mais adequado a se pensar é que agiram como e o quanto puderam em prol dos seus próprios interesses. Mesmo que não tenha sido uma vitória, foi o ganho da sobrevivência. No mais, o exercício que fizemos aqui foi o de historicizar a ação dessa etnia indígena no século XVII e tentar calcular, de forma limitada, o seu peso frente à presença portuguesa na América Equinocial. Como visto, os portugueses só puderam avançar quando os Aruã deixaram, mas tal “permissão” significou uma guinada no jogo, sob o ponto de vista coletivo, desfavorável àqueles indígenas.

4. AS “AGÊNCIAS” INDÍGENAS NO RIO ITAPECURU

Os Tupinambá, habitantes da ilha por eles chamada de Upaon-Açu, depois renomeada para São Luís pelos franceses, sempre foram uma etnia incontornável na historiografia pelo seu papel fundamental em relação à França Equinocial. Mas a história deles foi muito centralizada na ilha de São Luís, enquanto os sertões e os seus outros habitantes foram deixados de lado. Porém, a historiografia recente tem avançado no conhecimento dos indígenas habitantes dos rios maranhenses, ampliando a história indígena para além da ilha de São Luís.

As incontáveis populações indígenas que habitavam o interior dos atuais Ceará e Piauí que, à época pertenciam ao Maranhão, têm ganhado cada vez mais espaço. Além disso, o trânsito que faziam recorrentemente (ou que fizeram uma única vez) por toda essa região, até os rios Munim, Itapecuru e Mearim aparece razoavelmente na documentação. De qualquer modo, tanto o trânsito indígena e as interações interétnicas construídas sem participação europeia, quanto a interferência europeia/portuguesa naqueles jogos de alianças começam a ganhar relevo na historiografia, ainda que considerando diferentes aspectos (CHAMBOULEYRON, 2013; MELO, 2011; BOMBARDI, 2014).

O caso dos Uruati e dos Caicai pode contribuir no sentido de compreender essas dinâmicas nesta região, especialmente nas margens e nos sertões do rio mais importante para os intentos expansionistas de São Luís rumo ao continente, o Itapecuru.

4.1. Indígenas Uruati e Caicai

Diferentemente dos Aruã, os quais já têm ganhado alguma visibilidade historiográfica, os indígenas Uruati praticamente não aparecem na historiografia, senão por breves comentários. Mario Meireles, ao tratar do que ele chamou de “história da Igreja no Maranhão”, menciona que os jesuítas foram mortos pela mão dos Uruati no Rio Itapecuru (MEIRELES, 1977, p. 30). Maria do Socorro Cabral, ao falar da frente de “expansão litorânea”, os menciona como habitantes das margens do baixo Itapecuru (CABRAL, 2008, p. 56). Almir Diniz Carvalho Junior, ao tratar do desenvolvimento das missões no Estado do Maranhão, aponta que a morte dos padres jesuítas em 1649 forçou uma parada no funcionamento da atividade missionária na capitania do Maranhão até 1652, quando uma nova leva de missionários foi enviada por Antônio Vieira (CARVALHO JUNIOR, 2005, p. 102). José Alves de Souza Junior menciona os Uruati como exemplo de rebeliões indígenas,

neste caso afetando diretamente os missionários jesuítas, que teriam açoitado uma índia da mesma nação (SOUZA JUNIOR, 2011, p. 380). Rafael Chambouleyron e Vanice de Melo apontam os Uruati como os que “teriam matado quatro religiosos jesuítas” em 1649 no Itapecuru (2013, p. 170). Os mesmos autores citam os Uruati em outro trabalho, ao tratar das preocupações da coroa portuguesa sobre o Itapecuru, pois a região era praticamente desprovida de postos militares e de controle efetivo por volta de 1640. O levante dos Uruati em 1649, matando quatro jesuítas, entra para a lista de problemas a serem contornados pela monarquia, segundo os autores (CHAMBOULEYRON & MELO, p. 234). Os Uruati ainda aparecem sumariamente no Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendajú (2017, p. 77) e em listas de etnias extintas em alguns artigos⁵³; também são lembrados como tendo feito acordo de paz com os jesuítas por Doris Cristina Castilhos de Araújo Cypriano (2007, p. 111).

Os autores acima citados, cada um a seu modo, enquadram a morte dos jesuítas pela mão dos Uruati num problema diferente. Esse episódio, aliás, é analisado por Pablo Ibáñez-Bonillo como parte importante de seu exercício de repensar as fronteiras da Amazônia no século XVII (IBÁÑEZ-BONILLO, 2018, p. 575-595). No mais, são sempre referidos como os que mataram os jesuítas em 1649. Esse parece ter sido o maior feito dessa etnia contra o poder português.

Ao cotejar a documentação do século XVII, podemos encontrar dados que nos permitem historicizar essa etnia e seus relacionamentos, geralmente conflituosos, com outras comunidades nativas, além dos portugueses, na região de fronteira que em habitavam, o Rio Itapecuru.

4.1.1. Rivalidades interétnicas

Se lembrarmos do *Discurso* de Pascoal Pereira Jansen, os “tapuias de corso” aos quais ele se referia provavelmente eram os Uruati. Ao analisar as informações disponíveis, veremos que no início da década de 1680, esses indígenas eram os mais significativos habitantes do rio Itapecuru. Naquele documento, o negociante afirmava que era preciso descer outros indígenas guerreiros dos sertões com os quais estes tapuias de corso iriam se desgastar em guerras. A estratégia era clara: explorar as guerras indígenas para eliminar os Uruati da

⁵³ ALMEIDA, Geraldo Gustavo de. *Heróis Indígenas do Brasil*. 1988. Disponível em: <https://osbrasis.trgbr.com/wp-content/uploads/2019/04/Herois_Indigenas_Brasil.pdf>. Acesso em 29/10/2021; SILVA, Paulo Hernandes Gonçalves da. *A família linguística Jê...* Disponível em: <<file:///C:/Users/LVIA~1/AppData/Local/Temp/belfares,+1959-5402-1-CE.pdf>>. Acesso em: 03/08/2021. CMI – REGIONAL MARANHÃO. *Por mais 400 anos com justiça e humanidade!* Disponível em: <<file:///C:/Users/LVIA~1/AppData/Local/Temp/belfares,+1959-5402-1-CE.pdf>>. Acesso em 03/08/2021.

região. Essa ideia não era genial, porque de fato era superficial, como vimos, mas resultava da observação, ainda que etnocêntrica, que Pascoal Jansen e tantos outros portugueses puderam fazer ao longo do tempo sobre as rivalidades existentes entre diferentes comunidades indígenas. De qualquer modo, os Uruati foram o maior obstáculo aos intentos portugueses nas margens do rio Itapecuru e precisamos compreender a história dessa etnia, assim como procedemos no caso dos Aruã.

Os indígenas Uruati aparecem indiretamente na documentação do Arquivo Histórico Ultramarino pela primeira vez em 1650. Em uma carta do então governador Luís de Magalhães ao rei D. João IV, com várias partes borradas, conta-se do ataque que o “gentio” fez ao engenho onde assistiam os jesuítas, sob o comando do padre Francisco Pires⁵⁴, o qual era sobrevivente do naufrágio de 1643. O eixo da narrativa do governador é idêntico aos relatos tardios de Bettendorff e de José de Moraes, mudando-se aspectos da história, constituindo-se em uma versão alternativa, a qual não muda a compreensão que já construímos do ocorrido, mas incrementa o nosso olhar a respeito.

Não há como saber se os Uruati foram nomeados desta forma no documento, porque justamente nas proximidades das partes borradas aparecem termos como “tapuia” ou “gentio”. Entretanto, pelo alinhamento da narrativa, trata-se indubitavelmente da mesma história, porque o relato do governador menciona que o ataque ocorreu “no ano passado”, ou seja, em 1649. Apesar da diferença de detalhes, chama atenção a verossimilhança do acontecido entre os relatos do governador e dos jesuítas. Entretanto, a versão do governador nos oferece algumas coisas a mais para pensar.

Deveria ser difícil para uma autoridade ultramarina admitir suas fraquezas ou sua incapacidade de responder adequadamente a um enfrentamento tão odioso como aquele ataque indígena. E ele não admitiu isso claramente, mas apontou outros motivos para tal. Ao enfatizar que aqueles sertões estavam “infestados” pelo “gentio de corso”, Luís de Magalhães quase lamentava nada poder fazer para contornar a situação, porque os governadores antigos tinham algo entre “quatro ou cinco mil arcos de guerra [indígenas] avassalados a Vossa Majestade” na Ilha de São Luís e que “eles puderam e não quiseram, e eu quero e não posso, pelo pouco gentio com que me acho, e se mando correr o sertão com o que há nesta ilha fico sem nenhum”. Mas ele tinha uma ideia: levantar uma casa forte rio acima, cinco léguas para lá do engenho de Bento Maciel Parente, onde chamam Arianas, “e nele situar um capitão com trinta soldados, para servir de fronteira ao gentio de corso dela”. Dessa forma, o governador

⁵⁴ Projeto Resgate, AHU, Maranhão, 009, Cx. 03, D. 285.

desenhava uma geografia econômico-militar do processo de interiorização, reconhecendo a impossibilidade de controlar o sertão de forma efetiva. No máximo, o estabelecimento de uma “fronteira” que garantisse a segurança dos moradores de São Luís que desejavam “obrar de fazendas”, isto é, construir engenhos e plantar canaviais naquela terra fértil. Porém, segundo Guillaume Boccara, ao tratar de alguns processos de etnificação e etnogênese no Novo Mundo, a “fronteira” existe somente pela ótica colonial, não fazendo sentido para os indígenas que obviamente não a respeitam, pois constroem outras lógicas sobre o território (BOCCARA, 2005, p. 07). Para o nosso caso, isso significa que o esforço do governador estava um tanto alheio à própria realidade dos problemas em questão.

Mas antes mesmo dessas ideias se formarem na mente do governador ou mesmo se materializarem, a ação dos Uruati já tinha demonstrado quem de fato dominava o território. Pelo relato de Luís de Magalhães, os indígenas tinham passado pelo engenho de Maciel Parente com destino ao engenho dos jesuítas. Pelo meio do caminho, encontraram com dois “carreiros” e enquanto se ocuparam capturando e matando a um deles, o outro teve tempo para fugir, abandonando os carros e os bois, e correu ao encontro dos padres para avisar os jesuítas do iminente ataque. O “padre Francisco Pires, que é o que havia maltratado os outros escravos que vinham em companhia do gentio”, bateu no rapaz com um cipó umas três vezes, dizendo “cão, isso é medo por não ires trabalhar”, ao que o jovem respondeu “que fique”, atirando-se ao rio. Ele não tinha ido muito longe, quando “a tropa do gentio” alcançou o lugar, os portugueses fugiram e os padres foram mortos.

Diferente do cronista, que atenuou as ações dos missionários, o governador usou outros termos menos compromissados com a atividade missionária e mais empenhado no significado afrontoso do ataque. O governador não se constrange em referir e repetir que o padre superior tinha “maltratado” os escravos, ou seja, que havia abusado da sua autoridade; ele aponta que foram pelo menos “uma índia” e “um índio” os fugitivos que foram buscar socorro entre os gentios; que eles voltaram ao engenho, porque os gentios eram “guiados” por aquela dupla; que o padre “zombou” do aviso e dos indígenas e “obrigou” aos demais a não passarem para a outra banda do rio nas canoas que tinham, conforme queriam. Pela pena do governador, fica bem marcada certa intransigência do missionário, seja no trato com os escravos, no trato com os serviçais, como é o caso dos carreiros que coletavam lenha no mato, ou ainda no tratamento dispensado aos brancos. Com relação aos indígenas, o governador menciona que eles mataram pelo menos mais 15 pessoas, “índios escravos” e então se meteram nos matos; depois, uma tropa de “quarenta soldados com duzentos e cinquenta

[indígenas?] de guerra” que os seguiu por “trinta dias, que andaram mais de cento e vinte léguas sem os poder alcançar”.

Pablo Ibáñez-Bonillo afirma que os Uruati se refugiaram entre os Caicai após o ataque de 1649 (2018, p. 587). Contudo, a presença dos Caicai não está documentada nas proximidades dos núcleos portugueses pelo menos até 1685, quando o paulista João Velho do Vale realizou seu descimento do Munim para o Itapecuru – ocasião em que ele próprio registra claramente uma inimizade entre os Uruati e os Caicai. Heriarte não menciona os Caicai.

Outro ponto frágil dessa história é com relação ao real motivo do ataque: em páginas anteriores discutimos a validade da ideia de vingança, já que os Uruati foram guiados pela índia castigada em decorrência do seu comportamento que não agradava aos missionários. Essa é a versão de Bettendorff e de Moraes. O próprio governador Luís de Magalhães reitera essa tese, não tanto observando o mal comportamento dos castigados, mas muito mais a severidade dos castigos, que os fez desertar. Raciocínio muito próximo é o que tem sido levantado pelos historiadores que citaram o caso, apontando-o como uma rebelião, que, de qualquer forma, impactou vários pontos de interesse português na região. Ibáñez-Bonillo sugere, por outro lado, que havia um amplo relacionamento multiétnico na região (motivo que influenciou a morte dos jesuítas, muito mais do que a suposta vingança), mesmo que o principal dado apontado pelo autor aponte o contrário (a rivalidade entre Uruati e Tremembé). Em nossa análise, propomos anteriormente que os Uruati fizeram uma leitura do provável destino que teriam caso terminassem por ser convertidos, submetidos a trabalhos e opressões, evitando essa fortuna (sorte/azar) ao eliminar os padres. Com isso, fica muito difícil considerar apenas uma explicação para o ocorrido e seria mais proveitoso considerar todas as linhas de raciocínio como complementares, para uma visão mais ampla do quadro.

O governador não estava lá. Todas as informações por ele prestadas ao rei estavam embasadas nos relatos dos sobreviventes do ataque, e a tropa de guerra formada contra os Uruati seguia as informações fornecidas por um “índio principal” de uma aldeia já evangelizada pelos padres nas proximidades do engenho. Quais as chances de tal informante ter indicado a direção errada propositalmente? Já surge a tentação em arriscar uma resposta positiva. Em todo caso, afirmava o governador que “não se tem continuado mais engenhos no dito rio, podendo-se fazer muitos e boas terras para canaviais em razão deste gentio de corso”. Se e somente se a visão de Luís de Magalhães estiver correta, é preciso revisar na historiografia o motivo do declínio (ou do não avanço) da “açucarocracia” maranhense, para

além da questão holandesa. Os indígenas não convertidos, especialmente os Uruati, eram o maior entrave para o desenvolvimento de qualquer atividade econômica na região.

Esse sempre referido “gentio de corso”, que atacou os missionários e não foi alcançado pela tropa de guerra, é destacado pelo governador como “inimigo de todo o outro do sertão”, ao contrapor que outras aldeias já estavam sendo vassaladas ao rei. Aquele gentio não teria “casas nem roças demais” e, por isso, por “sustentar-se de rapina”, era “odiado de todas as mais nações”. Apenas se acreditarmos no governador, ele revela neste ponto um conflito interétnico mais amplo, opondo a maioria dos nativos aos Uruati e, por conseguinte, isolando essa comunidade como o inimigo comum a combater.

Se lembrarmos do relato de José de Moraes, os Uruati não se davam muito bem com outras etnias, como era o caso dos Tremembé, os quais sequestraram o filho de Potiron e o entregaram aos jesuítas décadas depois. Pela cronologia suposta a partir da *Crônica* de Bettendorff, a entrega do filho de Potiron aos jesuítas ocorreu no tempo de governo de Pedro César de Meneses (1671-1678), (BETTENDORFF, 201, p. 361). Se bem que, na versão de Berredo, essa guerra aos Tremembé teria ocorrido em 1679, coordenada pelo governador-geral Inácio Coelho, cuja expedição teria sido comandada pelo capitão Vital Maciel (BERREDO, 1988, p. 315-316). Porém, essa versão de Berredo não apresenta nenhum elemento em comum com a versão de Bettendorff, exceto pelos indígenas Tremembé.

No Arquivo Histórico Ultramarino consta um documento com boa parte ilegível em que Inácio Coelho narra a guerra e apresenta as razões dos oficiais da Câmara de São Luís⁵⁵. Durante o seu governo, uma tropa de guerra foi formada para vingar a morte de vários portugueses (sobreviventes de um naufrágio) pela mão dos Tremembé no litoral cearense. Os portugueses souberam de tudo depois pelos próprios Tremembé, que foram vender em São Luís os itens roubados dos mortos. Segundo Bettendorff, alguns moradores reconheceram o estilo de alguns produtos como procedentes das ilhas e, já sabendo do naufrágio, suspeitaram dos indígenas, que foram presos; confessando o crime, catequisados; e executados na boca dos canhões (BETTENDORFF, 2010, p. 357-359).

Naquela ocasião, após a vitória “esmagadora” contra aquela etnia, os que não morreram foram escravizados. É claro que numa ação dessas era impossível exterminar uma etnia inteira de uma vez, restando alguns sobreviventes e livres, aparentados daqueles que tinham assassinado os portugueses. Esses, contra os quais não se fez guerra, entregaram o filho de Potiron como presente aos portugueses. Essa guerra entre Uruati e Tremembé ocorreu

⁵⁵ Projeto Resgate, AHU, Pará, Cx. 02, D. 178.

provavelmente entre os anos 1650 e 1670, um espaço de tempo largo demais para conseguirmos situar melhor o contexto. Maurício de Heriarte, por exemplo, menciona que os “Oroatisos” viviam nas margens do Itapecuru, ainda como “tapuias de corso” e que buscavam comércio com os portugueses, a fim de conseguir ferramentas e outros produtos (HERIARTE, 1874, p. 12-13). De qualquer forma, a informação que Bettendorff oferece de que era um “rapaz” indica que não era nem criança nem adulto, o que significa que ele nasceu depois do ataque dos Uruati aos jesuítas do Itapecuru.

É intrigante pensar sobre como ocorria a circulação de informações sobre alianças e rivalidades entre indígenas e europeus por aqueles sertões maranhenses. Os portugueses que atacaram os Tremembé não sabiam que aquele jovem era filho de Potiron, quem deu essa informação foram os próprios parentes dos Tremembé. Isso significa que eles tinham notícia do que os Uruati fizeram aos portugueses anos antes. Por isso, o sequestro do filho de Potiron serviu de mais de uma maneira aos interesses Tremembé: num primeiro momento, uma vingança direta contra os Uruati, contando que estes tenham atacado aqueles primeiro – já que os Uruati eram supostamente odiados das demais nações; num segundo momento, o rapaz foi usado como moeda em troca da paz, como se os Tremembé tivessem vingado os portugueses entregando a eles o filho de um velho inimigo. E Potiron nunca mais viu o filho, porque foi sequestrado do Itapecuru e transferido para o Ceará pelos inimigos e depois transferido como escravo para o colégio dos jesuítas em São Luís, onde foi consagrado como “escravo da Senhora da mesma Vitória”, numa missa cheia de pompa.

As duas transferências a que o rapaz foi submetido ocorreram provavelmente depois de 1671, ano do acordo de paz firmado entre portugueses e Uruati, quebrado logo em seguida pelos próprios portugueses. Isto é, as circunstâncias não favoreceram o retorno do rapaz à sua família, porque Potiron esteve no palácio do governador em São Luís para firmar o acordo de paz e foi hospedado pelos jesuítas. É claro que se o rapaz já estivesse lá, o pai iria querer levá-lo consigo de volta para o Itapecuru. Mas, pelo visto, o jovem chegou a São Luís muito depois daquele tempo, provavelmente em 1679 ou 1680.

4.1.2. Um acordo de paz com os portugueses

No referente ao acordo de paz entre os portugueses e os Uruati, Bettendorff apresenta importantes detalhes, “para que não fiquem em esquecimento como muitas outras cousas de que se não faz menção” (BETTENDORFF, 2010, p. 322). Este cronista aponta que continuamente os Uruati atacavam as povoações portuguesas e que na década de 1660

algumas tropas foram montadas contra eles, sobretudo nos governos de Rui Vaz de Siqueira (1662-1667) e de Antônio de Albuquerque (1667-1671), “sem nenhum efeito, por serem muito acautelados e muito valentes”. Então, o último governador resolveu mudar de estratégia, do enfrentamento para a diplomacia.

O plano, formado a partir dos conselhos obtidos junto aos jesuítas, contava com o apoio destes, seja pelo trabalho do missionário Pero Poderoso na cooptação do indígena Agostinho (ou Ambrósio, como também era chamado), genro de Potiron e aldeado na missão da Serra de Ibiapaba, seja pela elaboração das cláusulas do acordo, documento escrito pelo padre Bettendorff. Agostinho era jovem e valente, cristão, língua (intermediário) e casado com uma filha de Potiron. Sem dúvida, era o elo perfeito entre os portugueses e os Uruati. Ele viajou para São Luís, onde foi recebido pessoalmente pelo superior da Missão, o padre João Filipe Bettendorff, e depois reuniu-se diretamente com o governador Antônio de Albuquerque, que garantiu a paz e o sossego. Bettendorff, então, encarregado pelo governador, elaborou as cláusulas do acordo com os seguintes pontos:

[...] 1ª Que esquecido de ambas as partes das hostilidades passadas, fazíamos-nos amigos dos amigos e inimigos dos inimigos. 2ª Que viriam os principais dar juramento de vassallos à coroa de Portugal e da lealdade de vida, que desceriam de suas terras sobre o rio de Tapicuru para lá se aldearem. 3ª Que se lhes dariam farinhas para seu sustento àqueles primeiros dias, e ferramentas para fazerem suas casas e roçarias. 4ª Que dariam alguns filhos seus para assistirem com os padres para aprenderem a doutrina, e ensinarem depois a seus parentes; finalmente que se lhes daria missionário para morar com eles, e acudi-los com o sacrifício da missa e administração dos sacramentos (BETTENDORFF, 2010, p. 323).

Tomando conhecimento das condições, Agostinho disse que dificilmente os Uruati aceitariam o quarto ponto, porque queriam os filhos perto de si, para mantê-los mais seguros. Sobre isso, Bettendorff conversou com o governador para não fazer questão dessa exigência caso não a aceitassem, para facilitar o acordo com os demais pontos. Com essas informações, Agostinho voltou cheio de presentes para os sertões com seu missionário Pero Poderoso, para servir de intermediário. Com efeito, os Uruati argumentaram contra a quarta cláusula, alegando que “suas mães lhes tinham muito amor e haviam de receber grande pena com os largar de si” (BETTENDORFF, 2010, p. 323). Sobre isso o padre Poderoso fez a ressalva já acertada com o governador por Bettendorff e, contanto que aceitassem as demais condições, poderiam dispensar a exigência de entregarem os filhos, para darem “juramento de vassalagem e lealdade” (BETTENDORFF, 2010, p. 323). Então, formou-se uma comitiva que viajou a São Luís, e entrando no palácio do governador:

[...] *prometeram vassalagem pondo a mão sobre o bordão do governador, com que ficaram feitas as pazes, e se fez assento delas para em todo o tempo constar da verdade. Deram-se os abraços e parabéns em Palácio, e de lá foram levados ao Colégio onde o padre reitor Francisco Veloso os regalou e contentou a todos, de sorte que se voltaram muito contentes e satisfeitos para seus parentes sobre o rio Tapicuru, onde se queriam aldear. Lá também foram recebidos, como compadres dos brancos, com muita festa, e fizeram suas danças e bailes a seu modo gentílico, livres já de todo o receio de mais inimigos e guerras* (BETTENDORFF, 2010, p. 323). [Grifos nossos]

Bettendorff constrói a narrativa de modo a mostrar que o lado mais forte era o português, usando expressões como “juramento de lealdade” para denominar o acordo de paz, como se os indígenas estivessem se submetendo, ou ainda “se voltaram muito contentes e satisfeitos”, como se os mesmos indígenas tivessem alcançado um objetivo seu com os portugueses; ou, para reforçar a posição dos brancos, os indígenas sentiram-se “livres de mais inimigos e guerras”. Embora fosse esse o objetivo, na verdade quem estava fazendo muita questão da paz com os Uruati eram justamente os portugueses. Os indígenas estavam numa posição relativamente vantajosa, pois eles é que atacavam e os portugueses é que sofriam os prejuízos, sobretudo na forma de mortes de brancos e de escravos indígenas, arruinando os trabalhos nos poucos engenhos e lavouras existentes.

Alcançar a paz com aqueles indígenas era tão importante que as autoridades formularam todo um plano de ação: recrutaram intermediário, deram presentes, desistiram de uma cláusula do acordo, hospedaram os indígenas com todo conforto que podiam e garantiram suas terras, tudo para contornar a resistência deles à paz. Mesmo assim, fica evidente que tão dispostos à guerra como estavam os Uruati, também aceitavam propostas de paz com grande animação, o que significa, entre outras coisas, que os ataques não eram irracionais, simples brutalidade ou coisa semelhante como pensavam os europeus, mas uma estratégia para garantir a liberdade da comunidade de viver naquele território, conforme queriam. Por isso, o cronista menciona que era no Itapecuru “onde se queriam aldear”, pois viviam no entorno dos núcleos portugueses, como o forte do Calvário ou a missão de São Gonçalo.

Apesar de tanto esforço, alguns moradores do Itapecuru não informados ou mal-intencionados, deram motivo para os Uruati desistirem da paz. Duas ocasiões, pelo menos, podem ser listadas: uma em que o próprio Potiron quase foi envenenado com uma aguardente, e só se salvou porque desconfiou e não tomou a bebida, enquanto outros vomitavam ou caíam no chão; em outra ocasião, um morador sequestrou quatro Uruati, dentre os quais o genro de

Potiron, chamado Agostinho ou Ambrósio, intermediário da paz com os portugueses. Após esse sequestro, aquele homem foi levado para Portugal e de lá para a Inglaterra, onde viveu o resto dos seus dias, segundo Bettendorff. Nesse ponto, o cronista encerra sua narrativa sobre os Uruati, apontando apenas que “os mais, por castigo de Deus, sendo perseguidos das demais nações circunvizinhas suas, acabaram quase todos, até o seu principal Botirão, matador dos padres...” (BETTENDORFF, 2010, p. 324).

Para a surpresa do leitor mais atento, Bettendorff parece ter se esquecido do fato – ou não o mencionou por ser evidente – de que os Uruati nunca foram convertidos. Não se encontra nem um comentário de lamentação por aquelas almas, mas uma viva lembrança de que Potiron foi o matador dos primeiros missionários. Aliás, essa característica sempre aparece associada ao nome daquele “índio principal”. Além disso, o cronista compartilhava da visão do governador Luís de Magalhães, de que os Uruati viviam em conflito interétnico e que, por estarem cercados por seus pares e rivais, além dos portugueses, os Uruati entraram em processo de etnocídio, provavelmente entre o final da década de 1670 e o início da década de 1680, alcançando o sintomático ano de 1682 – o mesmo em que Pascoal Pereira Jansen elaborou aquele seu *Discurso* e o mesmo em que a Companhia de Comércio do Maranhão foi criada. Mas, como veremos, Bettendorff estava equivocado, pois os Uruati não se acabaram tão cedo e continuaram promovendo ataques aos núcleos portugueses, como em Icatu no final do século XVII.

4.1.3. Os indígenas e a Companhia de Comércio

Em 1682, o Conselho Ultramarino enviou uma consulta ao príncipe regente D. Pedro sobre os trabalhos desenvolvidos pelo então governador Francisco de Sá e Meneses para o incremento das atividades econômicas no Maranhão, especialmente no Rio Itapecuru,⁵⁶ “fertilíssimo e muito próprio para todas as fábricas e lavouras”. O documento menciona alguns pontos que podem ser resumidos da seguinte maneira: 1) o estabelecimento de “fábricas e lavouras”; 2) o reforço do forte do Calvário para impedir a “invasão” de estrangeiros e a construção de uma casa forte 15 léguas rio acima, para impedir os ataques de indígenas; 3) a concessão à Companhia de Comércio de 20 casais indígenas aldeados e de um capitão de campo com soldados para a segurança do lugar; 4) a transferência de moradores de São Luís e de Belém com seus recursos para implantar os empreendimentos; 5) e o

⁵⁶ Projeto Resgate, AHU, Maranhão, 009, Cx. 06, D. 677.

deslocamento dos indígenas Guanaz e Tabajara para a região, por serem “amigos dos portugueses”, mas “tapuias de corso” para enfrentar e expulsar o “gentio” que assolava a região.

Evidentemente, tratava-se de um arrojado projeto econômico, atrelado à Companhia de Comércio recém-fundada, tendo como base o povoamento do território por portugueses e desterrando os indígenas hostis, pois era “daquele rio de cuja povoação depende o aumento daquele Estado”. Para além do projeto econômico propriamente, chama atenção a configuração que ele assume, ao incluir mais elementos do que uma simples associação entre negociantes e lavradores, como tradicionalmente apontado pela historiografia. O recurso aos elementos militares e indígenas era fundamental para superar o maior obstáculo a todo o projeto, os “tapuias de corso”. Por esse motivo, uma parte considerável do documento se ocupou de explicar o problema e os meios de solucioná-lo. E nem é preciso lembrar como essa articulação entre elementos mercantis e indígenas também estava presente nos argumentos de Pascoal Pereira Jansen.

O segundo forte que estava quase pronto contava com “três peças de ferro”. Para lá seriam destacados um capitão com soldados e mais os 20 casais indígenas aldeados, tudo para segurança do sítio, como concessão aos “assentistas” do “contrato”. Essa casa forte estava a uma distância de 15 léguas da primeira e mais antiga, a qual à época é referida como “fortaleza muito boa”, podendo-se acompanhar na documentação do Arquivo Histórico Ultramarino os reparos que foram feitos nela desde 1650, sobretudo por João de Sousa Soleima, o qual se apoderou da fortaleza como seu capitão-mor, construindo engenho e tudo mais nas redondezas⁵⁷. Esse assentamento colonial serviria de base para o povoamento do lugar que se chamaria posteriormente de Rosário (1716) e que hoje é a cidade de mesmo nome (MARQUES, 1870, p. 484). Esse forte mais antigo estava a uma distância de dez léguas da ilha, cálculo aproximado àquele feito por Pascoal Jansen em seu *Discurso*. Em todo caso, a construção do segundo forte a uma distância de 15 léguas do primeiro, sempre às margens do rio, atendia ao proposto 30 anos antes por Luís de Magalhães, no lugar chamado areais.

Com clara orientação defensiva, o primeiro impediria a “invasão” de qualquer estrangeiro vindo por mar e o segundo impediria o assalto dos tapuias de corso daqueles sertões. Ou seja, estava-se criando uma espécie de cinturão para povoar e plantar lavouras na região, aproveitando-se antigas ideias. Mas, ao contrário do que se poderia pensar, esse aparato militar não era suficiente para garantir a “segurança” do rio, visto que estava

⁵⁷ Projeto Resgate, AHU, Maranhão, 009, Cx. 06, D. 632; Maranhão, 009, Cx.09, D. 927

“infestado” por “gentio de corso”. A solução seria criar uma “grande povoação” no lugar. Então, no entendimento do Conselho Ultramarino:

[...] é preciso *conduzir para elas também alguma nação, também de tapuias*, e pode ser uma das [incompreensível] que habitam entre o Ceará e Jericoacoara, que também são de corso, e se chama [incompreensível] dos *Guanazes, amigos, dos portugueses, outra dos Tabajaras da Serra*, nome que significa Senhores do [Rastro?], e por outra versão Contrários, porque *qualquer delas ou outra semelhante que também seja de guerra de arcos e flechas, que só a que unindo-se conosco, poderá lançar daquele sítio a estes tapuias de corso que se não querem aldear*, e andam volantes com suas mulheres por aqueles sertões, pelos quais sem mais vestidos que os das próprias peles [furtam?] e assaltam velocissimamente, *e só outros que com a mesma ligeireza e maior resolução, fiados da nossa companhia e favor possam persegui-los pelos densos matos e altas brenhas para nós impenetráveis, farão fugir a estes inimigos* que cada dia fazem hostilidades aos senhores de engenho que há naquele contorno [...] E como *estes bárbaros são muitos, e não acham resistência*, andam tombando daqueles moradores, *fazendo-lhe com engano promessas de amizade* [...] mas para se conduzir da costa do Ceará uma nação de tapuias é necessário fazer-se uma grande despesa, e como a fazenda de Vossa Alteza não seja ali a que baste, [...] convirá que Vossa Alteza seja servido dispor dos meios proporcionados para a segurança daquele rio.⁵⁸ (Grifos nossos)

Essa estratégia é a mesma proposta por Pascoal Pereira Jansen. A linha de ação é exatamente igual: deslocar indígenas dispostos à guerra, habitantes do Ceará, para povoar as margens do Rio Itapecuru para fazer frente aos indígenas “que se não querem aldear” e, ao mesmo tempo, atacam os empreendimentos portugueses. Até as mesmas etnias amigas são mencionadas, indígenas Guanaz e Tabajara. Semelhante ao que André Vidal de Negreiros tinha pensado para a Ilha de Joanes na década de 1650, a melhor opção para os indígenas resistentes era desterrá-los do lugar. Aqui nota-se uma ligeira diferença do pensamento de Pascoal Jansen, porque enquanto aquele negociante imaginava desgastar os aliados nos conflitos com os inimigos, o Conselho Ultramarino, certamente orientado pelo governador, especulava sobre uma suposta superioridade de força dos Guanaz ou Tabajara (“maior resolução”), para desterrar os indígenas inimigos (“possam persegui-los” e “farão fugir”). Isso nos faz pensar: fundados em quê, os portugueses acreditavam que os inimigos fugiriam e não enfrentariam os aliados? Pois os “bárbaros” eram “muitos”. E de forma inversa, a troco de quê os aliados entrariam em conflito com os inimigos? Afinal, os tapuias de corso eram inimigos dos portugueses e não dos Tabajara ou Guanaz, os quais sequer habitavam a região. E a simples amizade não parece motivo suficiente. Além do mais e apesar da amizade histórica entre portugueses e Tabajara, já fazia quase 70 anos que tinham unido forças militares numa

⁵⁸ Projeto Resgate, AHU, Maranhão, 009, Cx. 06, D. 677.

guerra, tempo largo demais para que os portugueses mantivessem uma fidelidade aos indígenas ou conservassem a deles. Os próprios lusitanos atacaram e praticamente destruíram a missão de Ibiapaba na década de 1660. Os únicos Tabajara amigos eram os que estavam aldeados na missão de São José, na Ilha de São Luís em decorrência daquele conflito de cerca de 20 anos atrás, do qual sem dúvida eles lembravam. Considerando isso, é provável que não tivessem motivo nenhum para tal guerra contra outros tapuias de corso. Talvez, a “invasão” das margens do Itapecuru por essas etnias fosse motivo suficiente para iniciar uma animosidade entre os estabelecidos e os recém-chegados. Pelo menos, é o que se pode depreender.

Na visão de Pascoal Jansen, a simples diferença de idioma era motivo suficiente para a guerra entre eles e, na perspectiva dos conselheiros régios, aparentemente a guerra era intrínseca àqueles indígenas, não sendo necessário nada demais para fazê-los mergulhar em conflito do que a proximidade geográfica. Muito distantes do mundo ultramarino e, por isso, não tão bem informados, achavam que era da natureza ou do espírito dos indígenas cometer assaltos contra os portugueses ou fazerem guerras entre si, pelo que até no significado dos nomes estava associada uma oposição interétnica (“Contrários”).

Na *Crônica* de Bettendorff, há uma visão semelhante à relação entre idioma e guerra indígena. Sempre que menciona os habitantes da Ilha de Joanes, seja de forma genérica ou quando nomeia uma etnia específica, Bettendorff faz questão de enfatizar que são indígenas de “língua travada”. Ele menciona isso quando fala dos Tabajara também (BETTENDORFF, 2010, p. 26, 109). Em todo caso, sobre a Ilha de Joanes, diz que “habitam-na sete nações, cada uma de língua diferente e de maneira que vivendo na mesma ilha, no meio do rio, se não entendem uns aos outros, tendo muitas vezes guerras entre si” (BETTENDORFF, 2010, p. 104-105). Outro documento é a inédita crônica do jesuíta Jacinto de Carvalho, intitulada *Relação da Missão do Maranhão*, apresentada, traduzida e publicada parcialmente por Antônio Porro. De forma lacônica, Jacinto de Carvalho afirma: “A única ocupação [entretenimento?] dessas nações é a guerra, e são tidas como inimigas aquelas cujo idioma é diferente” [dúvida do tradutor] (PORRO, 2012, p. 767). O texto do qual o excerto faz parte foi escrito em 1719, portanto, cerca de 40 anos de distância das ideias defendidas por negociantes e governantes acerca dos conflitos indígenas e duas décadas depois de Bettendorff.

Já em meados do século XVIII, outra fonte colonial, o *Tesouro Descoberto* de João Daniel, também toca nesse assunto. Ao tratar de algumas nações específicas, este último cronista enfatiza as qualidades dos Nheengaíba e diz que o seu dialeto é o que os destaca, pois “nheengaíba” quer dizer “má linguagem”. Afirma ainda que “são muito ciosos e tenazes de

sua língua, de sorte que sabendo também a língua geral [...] hão de falar senão na sua própria” (DANIEL, 2004a, p. 370). Daniel é o único que não atrela a questão linguística à guerra, mesmo que deixe claro que uma daquelas nações que mais admirava tivesse o maior orgulho e zelo do idioma original.

Nenhum dos comentaristas citados explica de onde tirou essa ideia, tratando-a como axioma. São bons exemplos de que uma ideia muito repetida pode virar “verdade”. Poderíamos confiar neles e terminar confundindo a repetição de uma ideia como se fosse verdadeira? Na verdade, a visão dos cronistas é toda estruturada pelo modelo tupicêntrico, com o qual os portugueses mantiveram maior contato e por meio do qual leram os demais povos indígenas. Nesse sentido, a própria ideia de “nação indígena” é arbitrária como unidade linguística, pois significa pensar os idiomas nativos como estando configurados da mesma forma como se idealiza os idiomas europeus, com uma aparente estrutura fixa. E tanto um quanto outro estão em constante mutação, como sabemos hoje. Assim, a ideia de que a língua seja explicação suficiente para uma unidade interna aos grupos indígenas não passa de mais um estereótipo do qual precisamos nos livrar. É preciso lembrar que o discurso colonial produziu armadilhas semelhantes, algumas das quais já foram desconstruídas, como a ideia da “barbaridade” e da “preguiça” indígena.

Sobre a relação entre idiomas diferentes e guerras, se fosse uma regra, deveríamos então considerar as exceções: Em Joanes, os Aruã e os Nheengaíba tinham dialetos diferentes, mesmo que provavelmente o tronco linguístico comum fosse o Aruak. Mas essas etnias mantinham um relacionamento metamórfico ao longo do tempo, o qual poderia ser grosseiramente resumido como variável em torno de alianças e, ocasionalmente, algum conflito. No Itapecuru, os Caicai eram confederados dos Guarati, o que implica que havia certo nível de compartilhamento cultural, mas com clara diferença linguística também. Então, nos dois casos, observa-se etnias distintas com idiomas diferentes, mas que não entram em guerra gratuita por esta simples diferença.

A menos que os casos sejam multiplicados por outros estudos, estes dois exemplos permanecem exceções diante do discurso colonial. Mas se não forem exceções, há a possibilidade de que a diferença linguística como motivo de guerra é que seja a exceção. João Daniel, por exemplo, não elenca isso entre os três motivos comuns para guerra entre indígenas. Na verdade, é o único que não aponta essa relação direta entre língua e guerra, como dito. Então, seria mesmo uma verdade ou é só uma ideia preconceituosa bastante repetida a ponto de virar “verdade”? Afinal, os portugueses estavam observando grupos distintos (muitas vezes inimigos por outros motivos) entrarem em conflito. Mas a maior parte

deles conhecia e falava um dialeto comum de raiz Tupi ou Aruak. A explicação de que não se entendiam perde força diante disso. Assim, parece mais uma coincidência entre distinção idiomática e conflito guerreiro interétnico e não uma relação de causa e efeito. Como vimos anteriormente e ao contrário do que imaginavam algumas autoridades lusitanas, as guerras indígenas não eram sem motivo.

Além disso, deslocar os indígenas amigos da Praia de Jericoacoara para o Rio Itapecuru a fim de fazer frente aos indígenas hostis poderia sair uma tarefa cara e de pouco proveito, além do fato de que aqueles agentes estavam ignorando completamente os imprevisíveis efeitos colaterais de tal ação, caso fosse realizada.

Os negociantes da Companhia de Comércio, os moradores representados pelo Senado da Câmara e o governador do Estado do Maranhão estavam bem alinhados naquele projeto agroexportador no final do século XVII. E o Conselho Ultramarino manifestava-se favorável a tudo, recomendando a continuidade dos trabalhos de Francisco de Sá e Meneses naquele intento. Porém, no caminho daquele megaempreendimento estavam os indígenas. Seriam os Uruati ou o resto que sobrou deles? Se lembrarmos do *Discurso* de Pascoal Jansen, os tapuias de corso teriam rejeitado a paz oferecida por meio de “dádivas” e “juramento”. E os Uruati foram a única etnia com a qual se efetuou acordo de paz documentado no período e com essas características. Ou seria outra etnia? Com base na documentação disponível, tudo indica que não eram outros senão os Uruati, apesar de que o Rio Itapecuru era povoado por diferentes etnias, rivais entre si, e todas inimigas dos portugueses.

Sem ironia, pensar na desunião natural entre os indígenas é tão coerente quanto pensar nas suas alianças. Apesar de parecer uma contradição ao olhar ocidental, quando analisamos a documentação elaborada justamente por pessoas que dividiam o mundo entre o bem o mal, observamos uma grande mutabilidade das opções, estratégias e ações indígenas diante do jogo expansionista colonial. O caso dos Uruati, que passaram da guerra à paz e da paz à guerra com os portugueses em um espaço curtíssimo de tempo demonstra essa mutabilidade. Isto é, manter de forma prolongada um partido, uma posição, uma ideologia não parece ser uma característica indígena. Nem mesmo os portugueses eram fieis a uma causa. Nesse sentido, soa verdadeiro o que os cronistas diziam sobre a inconstância dos indígenas, mas não no sentido negativo que eles atribuíam e sim numa dimensão própria da sobrevivência. Mudar não é ruim, mas importante para sobreviver.

4.1.4. O descimento dos Caicai e Guarati para o Rio Itapecuru

A mutabilidade dos indígenas pode ser percebida tanto em suas ações políticas quanto em sua vida material, muitas vezes migrando em busca de novas oportunidades. Por isso, é interessante observar na documentação a referência consistente a estas etnias habitando as margens dos três rios referidos acima; e mais: geralmente se observa uma associação entre algumas delas, porque nenhuma é citada sozinha, mas sempre vem acompanhada de outra: “Guanazes” e “Guaxinazes” ou ainda Nheengaíba e Aruã.

O principal exemplo desse tipo de associação é no referente aos Uruati e aos Caicai, ambos beligerantes. Bettendorff menciona: “invasões dos tapuias, uruatis, cascais, e outros que atemorizam de tal sorte os moradores” (BETTENDORFF, 2010, p. 20) do Itapecuru, “onde o gentio do curso, como caicaízes, uruatizes e outros, andam continuamente matando os escravos dos brancos e os brancos mesmos” (BETTENDORFF, 2010, p. 529); tais indígenas “... eram os caicaízes, os uruatizes, os guaxinazes e os guanazes. As duas primeiras eram mais ferozes e bárbaras, se bem os uruatizes estavam muito acabados de seus inimigos e as duas derradeiras mais brandas e aptas para serem domesticadas” (BETTENDORFF, 2010, p. 575). Em uma *Relação*, escrita por João Velho do Vale, paulista, narrando a jornada que fez pelos rios Itapecuru e Munim, os “caicaízes” aparecem como amigos dos “Guarethis”⁵⁹ e ambos como inimigos dos Uruati que, por sua vez eram confederados dos Anapuru (CARVALHO, 2015, p. 63). Em um traslado de uma devassa realizada em 1691 pelo ouvidor-geral Manoel Nunes Colares, os “cahicaiz” aparecem igualmente associados aos “guaratis”, conforme as testemunhas ouvidas⁶⁰.

A *Crônica* de Bettendorff, a *Relação* de João Velho do Vale e o auto de devassa feita por Manoel Nunes Colares constituem três documentos fundamentais para o entendimento das relações interétnicas no final do século XVII no Maranhão, porque nos permitem acompanhar o recrudescimento da prolongada guerra entre indígenas e portugueses no vale do Itapecuru. A uma primeira leitura, as informações parecem bastante desconstruídas quando se confronta estes documentos, contudo, não é impossível construir uma síntese narrativa do caos histórico que emerge destes escritos coloniais, para compreender um pouco mais as agências indígenas e os efeitos colaterais da atividade missionária.

⁵⁹ Essa *Relação* está publicada atualmente (CARVALHO, 2015). O original está anexado à consulta do Conselho Ultramarino datada de 1987. Projeto Resgate, AHU, Maranhão, Cx. 07, D. 781.

⁶⁰ Projeto Resgate, AHU, Maranhão, Cx. 08, D. 862.

Em decorrência das “guerras bárbaras” travadas nos sertões entre o Estado do Brasil e o Estado do Maranhão na segunda metade do século XVII (PUNTONI, 1999), João Velho do Vale foi enviado pelo governador-geral do Brasil para enfrentar indígenas do Ceará, ocasião pela qual chegou a interagir com o governador-geral do Maranhão, Gomes Freire de Andrada, que tinha acabado de sufocar a revolta de Beckman em 1685. Além do pedido de munição feito pelo paulista ao governador do Maranhão, este solicitou que o bandeirante entrasse pelos sertões para descer algumas etnias para serem aldeadas pelos missionários no Rio Itapecuru, o que se fez entre 1685 e 1687.

Na visão de Bettendorff, alguns pontos chegam a parecer contraditórios e com pouco cuidado o leitor pode ser levado a fazer uma grande confusão. Em um primeiro relato sobre os Caicai, tratava provavelmente do início da década de 1690, quando “o governador Antônio de Albuquerque, que já tinha voltado do Pará ao Maranhão”. Naquele tempo, este governador tinha feito guerra aos Caicai. No fim desse relato, o cronista menciona uma tropa de paulistas que andava fazendo guerra aos indígenas que atacavam os currais do Ceará, que o governador “convidou” o cabo desta tropa para fazer guerra aos Caicai, que o cabo apenas voltou para a Bahia enviando um sargento-mor com dois homens, que “nada se efetuou” (BETTENDORFF, 2010, p. 583). Depois, o cronista retoma essa história indígena, ao abordar uma estratégia portuguesa para capturar os Caicai. Ele menciona que os paulistas, a mando do governador da Bahia, estavam fazendo guerra contra os indígenas do Ceará e que “Mandou o governador que lá assistia naquele tempo um dos paulistas que tinham vindo falar-lhe da parte de seu cabo” (BETTENDORFF, 2010, p. 628), que o paulista foi ter com os Caicai oferecendo-lhes paz, que eles ficaram contentes, que desceram junto com o paulista até a missão de São Gonçalo no Itapecuru, administrada pelo padre João de Avelar, onde os indígenas foram atacados por uma tropa que os aguardava, matando uns, prendendo outros.

Afinal de contas, “nada se efetuou” ou os paulistas desceram os Caicai? As duas versões narradas pelo cronista tratam, na verdade, de períodos distintos. A primeira, narra a Guerra do Itapecuru em 1691 e a segunda trata dos excessos e ambições de alguns senhores de engenho por volta de 1695. Essa diferença foi apontada por Chambouleyron, Melo e Bombardi (2009). Contudo, como o cronista não menciona o nome do paulista, nem informa as datas de forma exata, fica parecendo que ele está tratando da já referida jornada de João Velho do Vale, que ocorreu anos antes desses confrontos militares. Apesar das informações desencontradas, o paulista mencionado, mas não nomeado, que entrou em

contato com Gomes Freire de Andrada era João Velho do Vale⁶¹. Ele propôs a paz com os Caicai e Guarati e outras etnias por aquele tempo a mando do governador e conseguiu descer aqueles indígenas dos sertões do Munim para as margens do Itapecuru na década de 1680. Contudo, as ações particulares de alguns senhores de engenho da região resultaram desastrosas anos depois.

Graças ao paulista, pela primeira vez aqueles indígenas estavam sendo descidos – e pacificamente – para o Rio Itapecuru, visto que eles habitavam há muito tempo as margens do Rio Munim. Conforme o próprio João Velho do Vale relata, os Caicai o receberam muito bem, estavam dispostos a ouvir o que ele tinha a dizer e inclinaram-se à paz com os portugueses. Não há menção de que em tempos anteriores os Caicai teriam interagido de forma consistente com os brancos, tendo sido afastados por algum conflito. As únicas menções a um contato prévio é que João Velho do Vale afirma que, enquanto estava em uma das aldeias Caicai, “o principal Guaqueriri se resolveu a ir buscar tabaco de fumo no Monim, fazenda do capitão-mor Bernardo de Seixas” Coutinho (CARVALHO, 2015, p.75) e que antes disso, esse mesmo indígena tinha ficado por “refém”, tendo fugido⁶². Essa visita dos Caicai à fazenda de um branco não deveria ser a primeira. Mesmo assim, foram os indígenas Caicai os intermediários do contato que o paulista queria fazer com os Guarati, estes sim anteriormente ofendidos pelos brancos, dos quais se afastaram entrando por aqueles sertões, conforme o próprio relato do mais velho dos principais, chamado GuáGua-Cudoti (CARVALHO, 2015, p. 60).

Este primeiro momento, da chegada dos Caicai e Guarati às margens do Rio Itapecuru, é visto como um sucesso, apesar dos primeiros desentendimentos, causados por um dos senhores de terra, chamado Miguel Ribeiro Pinto, que maltratou os Caicai, batendo em um e esfaqueando outro, pelo que os indígenas disseram: “...todos os mais brancos nos fazem boa passagem. Só tu nos fazes isso?” (CARVALHO, 2015, p. 89). Este deve ter sido o início do azedamento das relações entre portugueses e Caicai. Contudo, a história dessa ação de João Velho do Vale passa despercebida na *Crônica* de Bettendorff. Recorrentemente citados ao longo da obra, os indígenas Caicai têm uma origem pouco clara nas letras desse cronista.

Num primeiro momento, Bettendorff afirma que os Caicai eram “novos, por não saberem os estilos da terra”, ao se referir à presença deles no Rio Itapecuru no início da

⁶¹ Não confundir com o capitão-mor homônimo do Gurupá que lutou contra os holandeses na década de 1640.

⁶² Ao que tudo indica, este principal ficou retido como garantia de resgate de João Velho do Vale, para impedir que os indígenas lhe fizessem mal, visto que um dos seus estava em poder dos portugueses. Tanto o é que, quando ele fugiu com o pretexto de estar contaminado por bexigas, João Velho do Vale pensou que estavam conspirando para mata-lo, restando como saída uma confrontação estratégica.

década de 1690 (BETTENDORFF, 2010, p. 581). Mais à frente, o cronista relata sobre a tal “reconciliação”, para se aldearem ali “como antes estavam” (BETTENDORFF, 2010, p. 628). Contudo, o cronista não contou nenhuma história relacionada aos Caicai em períodos anteriores, tratando da sua migração para longe dos portugueses, exceto quando apontou a possibilidade dos indígenas aprisionados na guerra de 1691 serem transferidos para a Ilha de Joanes.

Quando começamos a confrontar as informações disponíveis, é inevitável que se comece a duvidar da exatidão do relato de Bettendorff, podendo-se confiar pouco no que ele diz, apesar de ele estar bem próximo a boa parte daqueles acontecimentos. Não é o caso de culpá-lo por ter errado ou, no mínimo, apresentado informações pouco consistentes sobre a ação dos paulistas ou sobre o intervalo da presença dos Caicai no Rio Itapecuru. Ninguém está isento de cometer equívocos, mas cabe ao historiador, igualmente não isento disso, estar alerta, tanto quanto possível, acerca desse tipo de problema. Contudo, não fosse a sensibilidade histórica desse cronista, para que não se perdesse tais histórias por não se fazer menção delas, nada ou muito menos saberíamos daqueles desdobramentos. Os paulistas a que ele se refere sem dar nomes nas duas ocasiões poderiam ser a mesma pessoa ou não. É impossível determinar com segurança, visto que é um espaço curto de tempo. Ainda assim, no Arquivo Histórico Ultramarino encontram-se documentos de 1696 e 1697 que mencionam a patente de coronel dada a João Velho do Vale pelos seus esforços com os indígenas do Maranhão, ainda que ele não tenha se dedicado mais por conta da “conjuntura” da “Conquista de Palmares”, na qual ele estava completamente envolvido⁶³.

Na metade da década de 1690, os Caicai sofreram um pesado ataque por parte dos portugueses, o que depois veio a ser considerada guerra injusta. Segundo Bettendorff, depois de convencer os indígenas a descerem, o destino final da viagem foi a missão de São Gonçalo, no Rio Itapecuru, situada próximo ao forte do Calvário, comandado pelo capitão João de Sousa Soleima. Mas naquele lugar havia pessoas mal-intencionadas, era o caso do senhor de engenho Pedro Paulo, que coordenou o ataque contra os Caicai, e o sargento-mor Domingos de Matos, que aprisionou os indígenas Guanaz, já aldeados naquela missão, num claro atentado contra a legislação vigente. “Toda esta cruel tragédia se obrou por disposição de Pero Paulo, senhor de engenho, que só tinha ordem do governador de levá-los ao Maranhão para se mandarem ao Pará, como forros, para a ilha do Joanes, onde já estavam outros parentes seus.” (BETTENDORFF, 2010, p. 629). Depois de outros desdobramentos mais relacionados aos

⁶³ Projeto Resgate, AHU, Maranhão, Cx. 09, D. 928, D. 932 e D. 948.

portugueses, “nisto parou a descida dos caicaízes e dos guanazes dos quais ainda alguns vieram para a ilha de Joanes no Pará” (BETTENDORFF, 2010, p. 631). O impacto dessa ação foi tão danoso para o propósito da paz que o padre João de Avelar “ficou sentidíssimo, assim pelo engano, como por se perderem tantas almas” (BETTENDORFF, 2010, p. 629) e se mudou para a missão de São Gonçalo do Icatu, deixando a missão homônima do Itapecuru apenas para visita. Tão abalado pela perda daquelas vidas quanto possivelmente amedrontado pela reação dos indígenas, compreende-se a mudança efetuada pelo missionário João de Avelar.

“Nisto parou a descida” dos Caicai ou, pelo menos, essa foi a parte final, considerada mais importante pelo cronista para se narrar. Não podemos esquecer que, cronologicamente, a história que Bettendorff estava contando chegava ao presente ano de 1698, quando do término da escrita da sua *Crônica*. O ataque ou “estratégia insigne” que os portugueses realizaram em 1695 contra os Caicai ocorreu três anos antes disso e quatro anos depois de um conflito maior entre aqueles indígenas e os portugueses no Rio Itapecuru.

4.1.5. A guerra do Itapecuru

A “guerra do Itapecuru”,⁶⁴ como ficou conhecido entre moradores e autoridades da época o conjunto dos enfrentamentos militares entre portugueses e indígenas Caicai no ano de 1691, foi o pior momento de todos os conflitos que se desenrolavam na região há muito tempo. O próprio rei considerava que “a causa que nos moveu a mandar fazer guerra aos gentios do curso que infestam os rios Mearim e Itapecuru me pareceu dizer-vos que se reconheceu perfeita e necessária”.⁶⁵ Nem mesmo na época do apogeu dos conflitos entre portugueses e os Uruati, entre o final da década de 1660 e início dos anos 1670, o cenário foi tão dramático. Por um lado, os jesuítas estavam avançando com algumas etnias, como era o caso dos indígenas Guanaz, por outro, a “diplomacia” levada a cabo pelas autoridades régias com os Uruati em 1671 e os Caicai em 1685. Mas todo o progresso na paz com os indígenas foi perdido pela situação não uniforme dos tratamentos bilaterais em consequência dos interesses privados de cada núcleo português ou mesmo da ambição individual de um senhor

⁶⁴ Não foi identificada nenhuma referência a essa guerra no “Catálogo de Documentos Manuscritos Avulsos Referentes ao Serviço de Partes” do Arquivo Histórico Ultramarino, onde constam pedidos de mercês por soldados que atuaram em conflitos militares, inclusive contra indígenas, nos diferentes territórios do império português. Já no Códice 268, que reúne várias cartas direcionadas ao governador do Maranhão, entre 1673 e 1712, há apenas uma referência a essa guerra.

⁶⁵ AHU, Códice 268, ano de 1693, p. 102.

de engenho ou outro. O fato é que havia múltiplas relações entre indígenas da mesma etnia e portugueses, marcadas por amizades e conflitos.

É interessante observar que o discurso colonial presente nos escritos da época sugere sempre que os portugueses estavam sendo atacados covardemente por “índios ferozes”, motivados tão somente pela sua natural selvageria. Por exemplo, Bettendorff afirma que havia “grandes queixas dos portugueses” que habitavam a região, porque os indígenas Caicai “a cada passo faziam hostilidades, acometendo uns, matando outros” (BETTENDORFF, 2010, p. 580). Já no auto da devassa tirada pelo ouvidor-geral, o Conselho Ultramarino menciona que o governador Antonio de Albuquerque escreveu sobre a “queixa grande dos moradores da Capitania do Maranhão contra os tapuias de corso, por infestarem os rios Mearim, Itapecuru e Munim e nova povoação do Icatu com mortes dos moradores”⁶⁶. Essa linha de raciocínio é predominante e pode levar qualquer um a acreditar que os portugueses não estavam fazendo nada demais, além de tentar construir a vida na região, sendo vitimados pelos ataques e assaltos do gentio de corso.

Mas devemos tomar cuidado com esse discurso, porque obviamente ele foi elaborado por apenas um dos “lados” envolvidos no problema, porque esse “lado” é o vencedor e porque os termos empregados desqualificam sistematicamente a ação dos que foram inventados como inimigos. Apesar do emprego de algumas palavras comuns (bárbaros, assaltos, etc.), é graças à condição incoerente dos escritos elaborados por pessoas diferentes, que podemos localizar não poucas contradições entre os diferentes relatos em geral, mas às vezes há sintomáticas contradições internas a um mesmo texto, como é o caso da *Crônica* de Bettendorff, que temos explorado aqui. Mesmo que em boa parte dos casos as contradições ocorram com bem menos frequência do que se pode imaginar, às vezes manifesta-se em um não dito, sendo necessário um olhar atento que explore os sentidos construídos por quem tinha o poder do discurso.

Nesse âmbito, Foucault já deixou claro que o discurso não é disputado pelo poder, mas o discurso é o poder pelo qual se luta (FOUCAULT, 1999, p. 10). Do contrário, ocorre o que já sabemos que aconteceu, quando a historiografia tradicional simplesmente comprou o discurso daquelas autoridades e confundiu o dito (ou o escrito) com a história (CERTEAU, 2008, p. 45-54).

Ao explorar tais contradições, vamos compreendendo algumas coisas. A morte e o cativeiro de tantos indígenas não extinguiram a comunidade dos Caicai, que reagiu violentamente àquelas traições, sobretudo, à última quando, de uma vez, pelo menos 200

⁶⁶ Projeto Resgate, AHU, Maranhão, Cx. 08, D. 862.

peças caíram diante dos portugueses. Bettendorff afirma o seguinte acerca da emboscada contra os indígenas: “Tudo isso não serviu senão para exacerbar mais os ânimos daqueles bárbaros e outros como eles contra os brancos, tirando-lhes toda a confiança que neles e nos seus poderiam ter” (BETTENDORFF, 2010, p. 629); antes disso, o mesmo cronista afirmou que, naquela ocasião, o paulista ia “entretendo-os com suas práticas enganosas” (BETTENDORFF, 2010, p. 629). Essa é a história de 1695, mas poderia servir muito bem para o que aconteceu em 1685 e que levou à guerra de 1691.

É claro que a palavra “traição” não é plenamente adequada ao caso por que, se corremos o risco de repetir o discurso colonial, observando apenas um lado de uma das contradições, também implica no fato de que estamos considerando que os indígenas construíram uma única visão sobre aqueles desdobramentos; porém, já sabemos que os “pareceres contrários” dentro de uma mesma etnia eram comuns quando se tratava de decisões difíceis de tomar, como por exemplo, descender de suas terras para os locais de interesse lusitano, como João Velho do Vale registrou. No caso dos Caicai fica evidente que uma parte não desceu e sobreviveu, pois os que descenderam terminaram mortos ou escravizados. Contudo, os sobreviventes tiveram uma clara percepção de conjunto, ainda que não totalmente adequada, porque pelo menos uma parte deles via os portugueses como um bloco homogêneo – o que obviamente não correspondia à realidade, porque enquanto uns lutavam para alcançar a paz, recorrendo a diferentes meios, mesmo que o objetivo final fosse dominar os indígenas, outros não se constrangeram em derramar sangue para atingir semelhante intento.

Manter os indígenas aldeados ou escravizá-los eram situações diferenciadas de forma muito tênue, limite facilmente rompido em boa parte das vezes. E para os indígenas não fazia diferença, pois de qualquer forma estavam sendo esvaziados da sua autonomia e interesses. O fato é que – a despeito das nuances étnicas internas, que não podem ser ignoradas, mas que nós sabemos quase nada a respeito – uma decisão difícil foi tomada: fazer guerra contra os portugueses no final da década de 1680. E não podemos pensar que foram ataques isolados e sem propósito, afinal, os próprios portugueses deixaram importantes pistas, que podemos usar para pensar a agência coletiva daqueles indígenas. Quanto mais os portugueses discriminavam os indígenas e, ocasionalmente, exageravam nas tintas, mais informações registraram sobre as ações e reações interétnicas experimentadas diante do jogo expansionista colonial que eles próprios estavam levando a cabo.

Conforme a devassa já citada, os ataques indígenas começaram a se multiplicar pelas fazendas e lavouras próximas aos três principais rios da região na época, Mearim, Itapecuru e

Munim. Uma após a outra, as testemunhas ouvidas davam conta dos roubos, assaltos, assassinatos de brancos e escravos indígenas, destruição de casas, profanação de capelas e imagens de santos católicos. Os indígenas não poupavam nada que encontravam pelo caminho, não fazendo diferença se a propriedade era de um morador ou mesmo dos missionários. Apenas para se ter uma ideia, segundo Bettendorff, “até os padres missionários deram ordem que se cercasse sua aldeia de pau-a-pique, para segurá-la de algum assalto repentino,” (BETTENDORFF, 2010, p. 581) transformando a missão de São Gonçalo em verdadeira fortaleza, com indígenas postos de vigia dia e noite para o aviso imediato da iminência de um ataque, com canoas preparadas para o pronto embarque dos indígenas aldeados, para facilitar a fuga. Semelhante esquema defensivo das missões contra indígenas não convertidos só foi experimentado na Califórnia e Texas, conforme Robert Jackson (2003).

E depois que as notícias começaram a circular, sábio seria quem não saísse de casa ou não se arriscasse nas penosas viagens por terra de um lugar a outro, porque o risco de cair nas mãos dos indígenas era enorme. Ainda segundo nosso cronista, os moradores daqueles dois rios Mearim e Itapecuru “se achavam obrigados a mudar seus currais do gado vacum, e todos de uma ou outra parte haviam de mudar de moradas se o governador não ordenasse que ninguém se abalasse” (BETTENDORFF, 2010, p. 580). Quanto mais ataques os indígenas faziam, maior se tornava o medo de todos os portugueses e indígenas aldeados que estavam espalhados pela região.

Esse clima de terror instaurado entre o final da década de 1680 e início dos anos 1690 parece uma ação sistemática, conduzida deliberadamente com o intuito de desorganizar as incipientes atividades econômicas lusitanas na região. Além de sistemáticos, os ataques ocorriam de forma massiva. Nem mesmo as casas fortes existentes naquelas paragens esboçaram qualquer reação, pois “por ser muita quantidade o gentio, lhe não saíram ao campo os poucos soldados”. Por onde passavam, os próprios indígenas deixavam mensagens aos sobreviventes, provavelmente poupados de propósito para servirem de mensageiros aos demais portugueses. Bettendorff assevera que “como dos ditos e ameaças que tinham espalhado, constava que esses bárbaros se pretendiam fazer senhores de ambos aqueles rios, expulsando os brancos deles” (BETTENDORFF, 2010, p. 580).

O motivo real e exato do recrudescimento da violência indígena e de certa sistematicidade de suas ações permanece desconhecido. A hipótese mais consistente é que a paz que foi oferecida aos Caicai e Guarati por João Velho do Vale em 1685 foi transmutada em outra coisa, pois a vida daquelas etnias deve ter mergulhado num turbilhão de opressões e necessidades, das quais estavam livres vivendo nos seus matos. Desde sua chegada, foram

mal recebidos (CARVALHO, 2015, p. 89). Ser cristianizado e submetido a diferentes modalidades de trabalho exaustivo, forçado ou assalariado, não parecia vantajoso. Ter descido para a proximidade dos núcleos portugueses no Rio Itapecuru foi uma decisão que custou caro, mas só perceberam isso depois do caldo derramado. Pela *Relação* de João Velho do Vale conhecemos que os Caicai e Guarati não eram “tapuias de corso” em sua terra natal, pois tinham residência fixa, com “uma aldeia em quadra com um campo no meio de trinta braças em quadra” e tinham “roças que são muitas e grandes campos” (CARVALHO, 2015, p. 62). Isto é, os Caicai tornaram-se “tapuias de corso”, após migrarem para as redondezas portuguesas. Em vez de fugir de volta para seus sertões, o que aconteceu muitas vezes em várias ocasiões e lugares, a sua percepção foi de a de dominar o território abundante para o qual tinham se mudado pacificamente. Virar o jogo pela guerra parecia a opção mais lógica para os indígenas principais daquelas etnias.

A mobilização militar começou a ser formada pelo governador Antônio de Albuquerque que, inclusive, solicitou à Câmara de São Luís mantimentos para a tropa: “[...] ordenava encarregar a esta Câmara tivessem prontos trezentos alqueires de farinha para quando o dito governador chegasse do Pará [...] na tropa que determinava armar contra o gentio que infesta o rio Mearim”⁶⁷. Esta guerra foi uma ação direta do governo-geral do Maranhão e teve participação secundária da Câmara de São Luís, seja nos conselhos colhidos com alguns moradores e, quem sabe, vereadores e nobres da terra, seja na encomenda direta do sustento da tropa. Por isso, não se encontram outros documentos da Câmara, para o período, que mencionem a referida guerra.

Feitas as diligências sob ordens do governador Antônio de Albuquerque, inclusive a devassa citada, ficou constatado que a maior parte dos ataques foi realizada pelos indígenas Caicai, os quais foram identificados dessa forma pelos sobreviventes e outras testemunhas consideradas idôneas. Outras etnias foram identificadas isoladamente conforme o caso, provavelmente aproveitando aquele clima para tirar a desforra por outros conflitos próprios anteriores. Em todo caso, dos vários depoimentos colhidos, apenas a etnia Caicai se destaca como protagonista dos ataques, muito embora outras etnias específicas geralmente apareçam associadas.

Quando Bettendorff atribui os ataques aos Caicai, ele aponta que os Guanaz estavam “misturados” com os Guaxinaz e as três etnias praticavam os roubos e latrocínios (BETTENDORFF, 2010, p. 580). Por outro lado, a partir das testemunhas ouvidas, podemos

⁶⁷ APEM – Arquivo Público do Estado do Maranhão. Livro de Acórdãos da Câmara de São Luís, Livro 06, nº 36 (1689-1705), Termo de Vereação, 02 de junho de 1691, p. 13.

destacar uma espécie de união entre algumas etnias, entre as quais a mais recorrente era entre os Caicai e os Guarati. Para que se tenha uma ideia, um capitão de infantaria da guarnição de São Luís testemunhou que “destruindo-se o Mearim, também se acaba essa cidade de São Luís do Maranhão, cuja conservação depende dele”. A testemunha afirmava que “pela experiência, terremotos [sic] e outras coisas que têm entre si, não podem ser outros senão os Cahicahizes misturados com os Guaretizes, e todos os mais tapuias, seus compadres, e confederados e amigos”⁶⁸. Experimentado em tropas de guerra, além de conhecedor das relações econômicas entre as localidades, esse capitão afirmava que era comum a união entre os diferentes indígenas, que estavam misturados ou confederados. E essa percepção se consolidou a partir dos demais depoimentos, ao ponto de o governador e o Conselho Ultramarino reiterarem essa aliança entre os Caicai e os Guarati nos ataques aos núcleos portugueses, porque ambas as etnias “residiam no Itapecuru, para onde os havia descido João Velho do Vale”. Por conta dos ataques, reforçava o Conselho, era “conveniente dar-se-lhe guerra”⁶⁹. E assim Antonio de Albuquerque fez em 1691.

A guerra do Itapecuru foi resultado de uma mobilização militar arrojada naquele momento, movendo “vários juízos sobre essa guerra”, segundo Bettendorff. Para o cronista, havia quem advogasse primeiro um aviso na esperança de que os Caicai se emendassem, porque os efeitos poderiam ser piores do que o esperado – desse parecer compartilhavam os missionários; outros já não viam outra solução senão a guerra.

Contudo, como já os *valentões desses bárbaros andavam dizendo até aos escravos dos portugueses que haviam de dar sobre eles e acabá-los*, para ficarem com suas terras desamparadas, *foi o governador em pessoa, com bastantes soldados e índios*, para dar a guerra, acompanhando-o eu até o porto, e a flor da nobreza com os ministros reais até o rio Tapicuru, com ordem de, dando os deputados para isso aos caicaízes, que tinham ficado em sua aldeia sobre o rio Muni, dessem os outros nos que tinham ido para as campinas da banda de Tapicuru, *sendo essa ocasião belíssima, por estarem divididos e totalmente despercebidos de tudo*. (BETTENDORFF, 2010, p. 581) [Grifos nossos]

O cronista reafirma a estratégia dos Caicai de deixar avisos e mensagens aos portugueses. Além disso, o empreendimento era tal que o governador foi em pessoa, provavelmente para que a sua presença desse ânimo aos moradores e aos soldados, porque todos estavam para desmaiar de medo. Por exemplo, José de Moraes lembra dos Caicai como “a mais belicosa e o terror daqueles sertões, devendo os moradores daquele rio aos padres o meterem de paz com os portugueses, um gentio, que era o açoute e assombro das fazendas e

⁶⁸ Projeto Resgate, AHU, Maranhão, 009, Cx. 08, D. 862.

⁶⁹ Projeto Resgate, AHU, Maranhão, 009, Cx. 08, D. 862.

engenhos de todo o seu distrito” (MORAES, 1987, p. 291). Mais do que nunca, era necessário um pulso firme que impusesse autoridade, demonstrasse poder e, com isso, animasse a todos da esperança da vitória, a qual obviamente não estava garantida de nenhuma forma. Mas alguém tinha que segurar as rédeas, e foi o governador quem assumiu esse papel. Era tudo ou nada – e isso fica evidente por um comentário do Conselho Ultramarino, no caso de que “se não conseguisse o intento da total destruição daqueles bárbaros”, montasse outra tropa para “continuar a guerra e fazer toda a diligência para se extinguirem”⁷⁰.

O mais interessante do que o projeto de genocídio é o aproveitamento que os portugueses fizeram das discórdias internas da comunidade, porque recrutaram indígenas dentro da própria etnia para seguir os rastros dos parentes pelo Rio Itapecuru, entregando-os nas mãos dos inimigos. Chega a ser irônico o tom adotado pelo cronista ao denominar a situação de divisão interna indígena como “belíssima ocasião”. Ora, os Caicai estavam entre a união externa com outras etnias e a desunião interna, uma lógica que quebra a cabeça de qualquer um que tente usar os parâmetros ocidentais para compreender a mutabilidade das ações e estratégias indígenas.

Se o caminho para desbaratar os “valentões” que dirigiam os ataques foi entregue pelos próprios parentes, contudo, no caminho, havia indígenas “inocentes”, segundo Bettendorff, impedindo a passagem das tropas portuguesas. Eram os Guanaz, já aldeados na missão de São Gonçalo do Itapecuru; e houve oficial régio que aconselhasse o governador a passar por cima deles, porque de outro modo daria motivo para eles avisarem os inimigos da chegada dos lusitanos. Contudo, a consciência do governador não deixou tal intento se materializar, recompondo a estratégia, que seria contornar a área habitada pelos Guanaz, despistando-os, para poder alcançar definitivamente os inimigos alvos da operação.

Esse desvio deu tempo para um “tapanhuno”, escravo do capitão Soleima, agir: “o qual, andando mal encaminhando com uma índia de sua nação, lhes manifestou tudo quanto os brancos intentavam” (BETTENDORFF, 2010, p. 582). Aquele escravo de origem africana⁷¹ vivia amancebado (termo excessivamente cristão) ou mantinha um relacionamento amoroso com uma índia da nação Caicai e serviu de mensageiro aos indígenas confederados,

⁷⁰ Projeto Resgate, AHU, Maranhão, 009, Cx. 08, D. 862.

⁷¹ Estudos recentes, publicados em dossiê na revista *Caravelle*, têm mostrado a existência de várias relações de trabalho, étnicas e religiosas entre escravos e negros de origem africana e comunidades indígenas no Estado do Maranhão, contraponto uma ideia antiga de que a região amazônica era terra de indígenas (MARIN, 2016). Anteriormente, Chambouleyron (2006) analisou interações socioculturais entre escravos de origem africana e comunidades indígenas no Estado do Maranhão, do que a documentação do Arquivo Histórico Ultramarino e as crônicas escritas pelos missionários dão vários exemplos. Essas relações interétnicas entre africanos e indígenas serão abordadas mais a frente, a partir dos indígenas Guanaz, que eram governados por um mameluco, segundo Bettendorff.

dando a eles a chance de fugirem. O tapanhuno provavelmente assistiu a toda a movimentação dos portugueses na fortaleza do Calvário do Itapecuru, a qual seu dono capitaneava e, provavelmente pensando na mulher com quem se relacionava ou nos seus parentes, resolveu avisar. Mas se colocarmos de outra forma, ele e sua companheira estavam agindo como comparsas (palavra forte demais) ou colaboradores dos confederados, fornecendo informações estratégicas que podem ter ajudado na sistemática dos ataques realizados anteriormente aos núcleos portugueses. Sua iniciativa de avisar os confederados no momento da guerra teria sido uma atitude isolada ou seria mais uma vez entre tantas outras que, graças a sua ajuda, os indígenas Caicai puderam antecipar os movimentos portugueses pelo Itapecuru? Impossível saber.

O fato é que a recompensa daquele negro, por ter avisado os parentes de sua companheira, foi ter a cabeça quebrada e ser abandonado morto do outro lado do rio, para onde teria guiado os Caicai para fugirem. Eles o mataram porque não confiavam nele. Se ele tinha traído o seu senhor por algum motivo, nada impediria que depois ele mostrasse o caminho dos fugitivos por alguma recompensa. E curiosa é a observação que Bettendorff faz sobre as condições em que o escravo informante morreu, castigado por Deus, segundo disse, “como um gentio do mato, sendo cristão, crioulo do engenho, ladino e capaz de todos os sacramentos” (BETTENDORFF, 2010, p. 582).

Mas os Caicai, se da primeira escaparam, também se safaram na segunda. As tropas portuguesas orientadas pelos indígenas “rastreadores” estavam no encalço daqueles indígenas, mas os mantimentos disponíveis não foram suficientes para alimentar a correria, pelo que tiveram que parar para abastecer. No cúmulo do exagero, o cronista chega a afirmar que os portugueses já ouviam os choros das crianças, sendo praticamente arrastadas pelos pais, cansadas da fuga. Porém, a terceira tentativa foi a última. Os portugueses conseguiram alcançar um grupo de indígenas, matando uns, cativando outros, afugentando os demais. Cerca de quarenta prisioneiros, entre homens e mulheres, adultos e crianças, foram transferidos para a fortaleza de Santo Antonio, na ponta de João Dias (Ponta d’Areia), sendo praticados pelo governador e pelo próprio Bettendorff, sendo depois transferidos para a Ilha de Joanes. Mas “não se acovardaram com a diminuição e foram continuando suas hostilidades às claras quando dantes faziam como às escondidas, e debaixo de capa de amigos e compadres” (BETTENDORFF, 2010, p. 583).

Como fica claro, a guerra do Itapecuru apenas arrefeceu os conflitos que tinham atingido um pico inédito no início da década de 1690. Foi um momento de recrudescimento dos ataques, seguido por um declínio das investidas indígenas contra os núcleos portugueses.

Mas as hostilidades de fato nunca foram encerradas. Isto é, ao intentarem por um lado alcançar a paz com os indígenas e, por outro, tentando escravizá-los, os lusitanos produziram efeitos contrários. A falta de articulação entre as ações dos diferentes atores envolvidos resultou bastante desgastante.

Podemos considerar que embora os portugueses, missionários e soldados, soubessem o que estavam fazendo, não previram o que suas ações desencadeariam⁷². Em vez de dominarem os indígenas, quase foram dominados por eles e expulsos da região que ambicionavam controlar para implantar atividades econômicas diversas. Duas etnias transferidas pacificamente em 1687 de um rio para outro na mesma capitania deu tamanho trabalho, fugindo ao controle. Foi uma experiência bem diferente da transferência dos indígenas Guanaz. Mas para além desses efeitos colaterais contrários, há um que precisa ser analisado, porque diz respeito diretamente aos indígenas em questão.

4.1.6. Aspectos de um etnocídio

Segundo Maria do Socorro Cabral, ao analisar a frente de “expansão litorânea” na capitania do Maranhão entre os séculos XVII e XVIII, os indígenas Uruati são situados nas duas margens do Rio Munim e também ocupavam uma faixa que ia até o Rio Itapecuru, pelo menos na parte mais baixa e norte. Quanto mais se subia o Rio Itapecuru e mais ao sul do território se avançava, o domínio ia se tornando Tabajara. Pelo mapa que a autora apresenta, os Uruati dividiam o espaço mencionado com outras etnias, tais como os Caicai, Guanaz, Guanáre⁷³ e Barbados. (CABRAL, 2008, p. 56). É claro que a intenção daquela autora era muito mais informar o leitor das várias etnias habitantes nas margens dos principais rios da capitania do Maranhão, o Mearim, o Itapecuru e o Munim, e não recuperar a história daquelas etnias.

⁷² Aqui praticamente parafraseamos Guillaume Bocara (2005), quando argumenta sobre os processos de etnogênese indígena nas fronteiras do Novo Mundo. Para aquele autor, boa parte do processo de reinvenção das identidades indígenas coloniais só ocorreu por que eles responderam ao processo de colonização, construindo múltiplas estratégias. Semelhante raciocínio procuramos aplicar a seguir para compreender as transformações das relações interétnicas nos rios do Maranhão no final do século XVII.

⁷³ Nessa obra, os Guanaz são considerados etnia distinta dos Guanáre. Contudo, em trabalho de outros autores, os Guanáre são confundidos com os Guanaz: Chambouleyron, Melo e Bombardi analisam, entre outras coisas, a história de uma guerra injusta contra os Guanáre na Capitania do Maranhão, com base na *Crônica* de Bettendorff. Só que nesta crônica, tais indígenas alvos daquela guerra são “Guanazes” e o cronista não usa a grafia “Guanaré”, mas “Guaxinazes”, que são outra etnia. Nesse sentido, segundo João Renor Ferreira de Carvalho, “Guanaré” é a mesma coisa que “Guaxinaré” (Guaxinazes de Bettendorff) e não há menção alguma sobre “Guanaz” na *Relação* de João Velho. Assim, a partir de Bettendorff e de João Velho do Vale, pode-se considerar que a etnia Guanaz era distinta da Guanáre ou Guaxinaz (BETTENDORFF, 2010, p. 628-362; CHAMBOULEURON, MELO, BOMBARDI, 2009, p. 115-137; CARVALHO, 2015, p. 72).

O intento dos portugueses de deslocar os Guanaz e os Tabajara realmente ocorreu, conforme os indícios documentais, embora não tenha sido registrado em detalhes nos documentos⁷⁴. Esse projeto de deslocar indígenas estava atrelado à Companhia de Comércio, que teve vida curta, sendo extinta em 1684 pela revolta liderada por Manuel Beckman. Dois anos de atividades parece tempo insuficiente para a empresa gerar frutos ou conseguir alguns intentos, como esse aqui abordado. Evidência do curtíssimo prazo de tal empreendimento e de sua não exequibilidade é que o rei D. Pedro II respondeu apenas em 1684, agradecendo a oferta dos quatro mil cruzados feita por Pascoal Jansen (LIVRO GROSSO DO MARANHÃO, 1948, p. 69).

Entender o deslocamento de tais etnias é fundamental para compreendermos o processo de etnocídio dos Uruati, já que supostamente se acabaram nos conflitos interétnicos, segundo o jesuíta João Filipe Bettendorff. As informações existentes sobre a chegada dos Guanaz e Tabajara ao Maranhão estão presentes na *Crônica* daquele padre. Os indígenas Guanaz habitavam os sertões do Itapecuru, para a banda oriental e foram aldeados pelo padre Antão Gonçalves, na aldeia de São Gonçalo, principal do rio e próxima ao forte do Calvário, durante o governo de Arthur de Sá e Meneses (1687-1690). O cronista não informa a procedência desses indígenas desde Jericoacoara, o que não impossibilita que uma parte deles tenha migrado de um lugar para outro até o momento em que foram convertidos (BETTENDORFF, 2010, p. 575). Já os indígenas Tabajara teriam vindo ao Maranhão em período anterior, mas não todos. Cerca de 300 almas foram conduzidas pelos missionários Pero Poderoso e Gonçalo de Veras da Serra de Ibiapaba até a aldeia de São José, próxima ao sítio de Anindiba na Ilha do Maranhão. Aquela migração massiva ocorreu como resultado catastrófico da intervenção militar de uma tropa organizada pelo governador Rui Vaz de Siqueira (1662-1667) (BETTENDORFF, 2010, p. 224).

Os negociantes da Companhia de Comércio sabiam dessas notícias e não parece que estivessem contando com esses poucos indígenas para povoar o Itapecuru para fazer frente aos Uruati. Se bem que os Tabajara eram bons na peleja, por conta das “guerras bárbaras” desencadeadas desde Pernambuco, mas os Guanaz por outro lado eram considerados pacíficos por Bettendorff. Tanto Pascoal Pereira Jansen quanto o governador Francisco de Sá e Meneses, além do Conselho Ultramarino, referiam-se claramente aos indígenas Guanaz de Jericoacoara e aos Tabajara de Ibiapaba, e não aos Guanaz que já habitavam o Itapecuru ou

⁷⁴ Avaliando uma a uma a documentação do Arquivo Histórico Ultramarino entre 1682 e 1684, período de duração da Companhia de Comércio, constata-se que tal ação de deslocamento dos indígenas amigos para o rio Itapecuru, se ocorreu, jamais foi registrada.

aos Tabajara da aldeia de São José. Com base nos documentos, os deslocamentos dessas duas etnias podem ter ocorrido em tempos diferentes e/ou em ondas sucessivas, incluindo aquela que atendia aos desígnios da Companhia de Comércio do Maranhão (1682-1684) e outras em períodos anteriores. Mas ambas de formas pouco articuladas. Como se tratava de novos deslocamentos, caros por sinal, e a empresa mercantilista teve pouco tempo de duração, tal operação deve ter sido comprometida. Ainda assim, fica sem explicação porque Maria do Socorro Cabral listou os Tabajara como moradores do Rio Itapecuru durante os séculos XVII e XVIII, porque na documentação do Arquivo Histórico Ultramarino e na *Crônica* de Bettendorff não encontramos indícios que comprovem tal situação. Aliás, só José de Moraes menciona isso, como apontado antes.

Então, não foi o conflito com os Guanaz e Tabajara que desgastou os Uruati. Pelo menos, nada indica isso. Ao contrário do que se poderia imaginar, os conflitos entre tais etnias, se ocorreram, nunca aconteceram nas proporções imaginadas, resultando totalmente equivocado o cálculo dos portugueses para consumir os inimigos em guerras com indígenas aliados.

A única rivalidade devidamente documentada, mesmo que sem muitos detalhes, é entre os Uruati e os Tremembé. Os Guanaz do Itapecuru compartilhavam praticamente o mesmo território com os Uruati e com os Caicai, que chegaram depois; e ainda assim nenhum atrito significativo o suficiente entre tais etnias aparece registrado em qualquer documento. Contudo, a *Relação* de João Velho do Vale indica claramente uma amizade entre Uruati e Anapuru e uma inimizade entre os Uruati e os Caicai, pois estes não tinham forças contra aqueles (CARVALHO, 2015, p. 63), o que implica na superioridade guerreira dos Uruati frente aos Caicai. Por outro lado, os Barbados são indicados pelas várias etnias contatadas como invencíveis e inimigos de todos: talvez esteja na mão dos Barbados o declínio dos Uruatis.

Não podemos excluir totalmente a questão do etnocídio Uruati pelas guerras interétnicas, porque tais conflitos só eram registrados quando afetavam os portugueses de alguma forma ou quando eles terminavam se envolvendo nas guerras indígenas por algum motivo, restando para nós uma significativa lacuna pela ausência de qualquer registro mais específico sobre o fim dos Uruati. Bettendorff afirma que eles começaram a se acabar, destruídos pelos seus contrários, por volta da década de 1680. Contudo, ainda em 1699, eram mencionados como autores de ataques à vila de Icatu, pois “há quarenta anos” faziam assaltos, mortes e insolências nas lavouras, engenhos e currais do Itapecuru. No ataque de 1698 à vila de Icatu, um “gentio de guiné” foi morto pelo “gentio Uruati, os quais obrigam

aos ditos moradores da dita vila andarem com as armas na mão, por serem o dito gentio tão ruim que são os mesmos que mataram os ditos religiosos no rio Itapecuru”⁷⁵. A Câmara de São Luís também registrou “... sobre as hostilidades e mortes que de próximo tem feito o gentio de corso na fazenda do Munim...” pelo que pedia cópias autênticas de uma devassa tirada pelo então ouvidor-geral José Betelho de Siqueira, para se encaminhar ao rei⁷⁶.

Se os Uruati haviam entrado em um processo de etnocídio, não foi na década de 1680, como afirma Bettendorff, porque essa informação não bate com o relato dos moradores sobre a força dos ataques desses indígenas ao Icatu em 1698. Seria o caso, na década de 1680, de já estarem sendo substituídos pelos Caicai, novos dominantes das margens do Itapecuru? E haveria uma relação entre Uruati e Caicai para além da substituição? Afinal, onde estavam os Caicai no período anterior, quando os Uruati dominavam as margens do Itapecuru entre 1650 e 1670? Ou os Caicai não existiam ou viviam longe demais da região, não tendo interagido de nenhuma forma com os portugueses nessa época. Mesmo assim, os Caicai temiam os Uruati, segundo João Velho do Vale. Uma substituição só faria sentido numericamente e não por uma mortandade diretamente causada por uma guerra.

No decorrer dessa investigação, não foram encontrados registros de assaltos ou ataques dessa etnia Caicai, nem tropas de guerra formadas contra ela, nem tentativas de missionários de convertê-los no período anterior à década de 1680. Toda a cena é dominada pelos Uruati antes daquele período nas margens do Itapecuru, como vimos. E durante a década de 1680 foi a vez dos Caicai. De onde vinham os Caicai e porque se tornaram dominantes nas margens do Itapecuru? Com base no que foi analisado anteriormente, podemos responder que a origem documentada deles era o Rio Munim e que foram descidos de lá para as margens do Rio Itapecuru por João Velho do Vale entre 1685 e 1687 e que após se desiludirem com os portugueses, iniciaram uma série de ataques sistemáticos aos núcleos coloniais, conflito que foi oficialmente encerrado pela guerra do Itapecuru em 1691, ainda que registradas ocorrências menores posteriormente. Quem sabe, nesses ataques, não houve choques com os Uruati.

Ou os Uruati dominavam essa vasta região sozinhos, ou a compartilhavam com indígenas seus “confederados”, expressão colonial muito usada para designar as alianças interétnicas, conforme Denise Maldi (1997). A *Relação* escrita por João Velho do Vale, que desceu os Caicai para as proximidades dos núcleos portugueses, indica que os Caicai, antes

⁷⁵ Projeto Resgate, AHU, Maranhão, Cx. 09, D. 977.

⁷⁶ APEM - Livro de Acórdãos da Câmara de São Luís, Livro 06, nº 36 (1689-1705), Termo de Vereação, 16 de maio de 1699, p. 110.

daquele contato, eram confederados dos Guarati. Estes argumentaram que tinham sido atacados pelos portugueses e, por isso, se afastaram. O final da década de 1670 e início da década de 1680 apresenta um vazio documental quanto a essas etnias. De um ponto a outro, não há informações sobre o destino dos Uruati e do nada aparecem os Guarati apontando antigas desavenças com os portugueses. Será que os Uruati foram biologicamente extintos ou mudaram sua identidade após retirarem-se para os sertões? Embora tentadora, essa hipótese não se sustenta diante do relato de João Velho do Vale, pois, enquanto ele indica que os Caicai eram confederados dos Guarati, ele também afirma que os Caicai não podiam enfrentar os Uruati e nem protegê-lo dos seus ataques, pelo que recomendavam que o paulista ficasse na aldeia (CARVALHO, 2015, p. 63).

A partir disso, é possível depreender que, embora os Caicai fossem registrados como “tapuias de corso”, eles não o eram originalmente; e que, embora fossem igualados na ferocidade aos Uruati, eles também não eram páreos para estes indígenas, muito menos seus confederados.

Essas contradições evidentes entre a percepção de Bettendorff e de João Velho do Vale indicam também uma armadilha. Além de não haver relação nenhuma, exceto uma suposta rivalidade interétnica (Uruati *versus* Caicai), sequer houve qualquer coisa parecida com uma substituição em termos de domínio territorial, pois o confronto das diferentes fontes apontam para o fato de que o descimento dos Caicai inseriu mais uma etnia não convertida e incontrolável nas fronteiras portuguesas, aumentando a tensão já existente. Desde o contato em 1685, tanto os Caicai quanto os Guarati manifestaram consentimento para o descimento, porque ambas as etnias estavam enfrentando o avanço dos indígenas Barbados, provenientes do sul, por sua vez empurrados pelos portugueses da Bahia. Os principais dos Caicai desenharam uma verdadeira geopolítica indígena na fronteira oriental da Capitania do Maranhão com o domínio territorial deles próprios no lugar e, a sudeste deles, dos Barbados, Charunas e Anapurus (CARVALHO, 2015, p. 66).

Uma coisa que chama atenção na documentação é que as etnias indígenas sofriam muitas divisões internas e deslocamentos territoriais por vontade própria. Entre os Guajajara, pelo menos três vezes foram descidos pelos missionários e ainda assim restaram indígenas que nunca quiseram abandonar suas terras (MORAES, 1987, p. 286-294). Os Tremembé foram divididos pelos portugueses entre os que eram alvo da revanche, sendo atacados, e os que fizeram acordos, dando de presente o filho de Potiron aos portugueses; ou seja, uma parte da etnia foi exterminada ou escravizada e a outra permaneceu incólume. Entre os Nheengáiba,

uma parte havia sido reduzida pelos missionários em aldeias próximas a Belém, enquanto a outra parte continuou resistente junto aos Aruã.

De certa forma, sempre sobravam indígenas, pois a etnia nunca era totalmente exterminada, nem totalmente convertida ou integralmente descida dos sertões. Por isso, não é de estranhar que os Uruati tenham sofrido também fragmentações étnicas em decorrência dos conflitos com outros indígenas por um lado (Só os Barbados poderiam lhe fazer frente, pelo que parece) e com os portugueses por outro. E o próprio Bettendorff aponta que nem todos se acabaram, mas restaram alguns. Esses remanescentes seriam os que atacaram Icatu em 1698? Sim. Se, com efeito, os Uruati entraram num processo acelerado de etnocídio em decorrência das guerras e, ainda assim, não foram biologicamente extintos, porque sempre havia sobreviventes, poderíamos supor que esse lento etnocídio abriu espaço para o predomínio Caicai, sem, contudo, implicar numa substituição.

Mas uma inquietação intrigante permanece. Podemos pensar na semelhança gráfica e sonora entre alguns etnônimos em questão (Uruati e Guarati), já que Bettendorff nunca menciona “Guarati” ou variações próximas. Por exemplo, os Tabajara são mencionados também como “Tobojares”, os Tremembé são grafados como “Teremembezes” e os Caicai como “caicaízes”, “cascais” ou “cascaízes”, os Guanáre são também grafados como Guaxinaz. De todas as formas, corruptelas. Voltando aos Uruati, estaríamos diante de uma significativa transformação identitária indígena em decorrência do jogo colonial ou o caso seria apenas um mero problema de ortografia da língua portuguesa do final do Seiscentos? Nem uma coisa, nem outra: essa história não é tão emocionante assim. João Velho do Vale desfaz essa inquietação, quando afirma uma diferença clara entre os Uruati e os Caicai e uma amizade também clara entre os Caicai e os Guarati. Em suma, não podemos nos iludir com a grafia, pois eram etnias distintas e inimigas. No referente aos Caicai continuavam matando padres, como foi o caso de João de Avelar no início do século XVIII.⁷⁷ Mas os Uruati desapareceram na documentação setecentista. Isso significa que sofreram uma extinção biológica? Provavelmente, mas não necessariamente, pois sabemos das discrepâncias entre as histórias e seus registros. Mas aí é o domínio do desconhecido.

Ao se considerar toda a movimentação de portugueses nas margens dos rios Mearim, Itapecuru e Munim, fica evidente que havia um claro interesse de expandir as atividades agrícolas para a região, pois a ideia é recorrente na documentação da segunda metade do século XVII. Pelas penas das autoridades, todos os esforços expansionistas existentes por

⁷⁷ Projeto Resgate, AHU, Maranhão, 009, Cx. 15, D. 1525.

aquelas bandas esbarravam nos genericamente denominados tapuias de corso. Com efeito, a atividade econômica por aquelas ribeiras não prosperou enquanto não se concretizou o objetivo de desterrar ou exterminar os indígenas que não aceitavam a conversão ao catolicismo.

É possível observar, a partir da particularização histórica dos Uruati e dos Caicai, que o domínio territorial que essas, entre outras, etnias exerciam na região de fato emperrou, atrapalhou e fez recuar o avanço português, ao contrário do que foi postulado tradicionalmente pela historiografia. Se vale um recurso a mais para reforçar essa ideia, na mesma documentação do Arquivo Histórico Ultramarino pode-se observar uma multiplicação de pedidos e de concessões de terras nas margens do Rio Itapecuru nas três primeiras décadas do século XVIII. Não havia mais indígenas tão resistentes que “infestavam” a região, pois os mais fortes haviam sido desgastados, submetidos ou eliminados, e os sertões daqueles rios estavam livres para novos desbravadores do início do Setecentos, entre os quais Lourenço Belfort (MOTA, 2012). Novas guerras contra os indígenas se seguiram, mas já no contexto de ampliação da interiorização do domínio lusitano, alcançando o Piauí, pois o primeiro passo já tinha sido dado com muita dificuldade. Enfim, São Luís conseguiu avançar sobre os sertões.

5. CONECTANDO FRONTEIRAS

São Luís construiu um relacionamento específico com sua área de influência mais imediata, como é o caso dos rios Itapecuru, Munim e Mearim, e com áreas mais distantes como é o caso do Piauí e o Pará. E a relação desta cidade com Belém moldou-se de outra forma, tendo o Pará se diferenciado e se afastado politicamente, ao construir algum grau de autonomia em relação à “cabeça do Estado”.

As várias fronteiras do Maranhão foram se constituindo de diferentes maneiras em relação ao centro (sendo São Luís no início também uma fronteira, por exemplo, em relação a Pernambuco) e uma delas (Belém) também se tornou um centro no início do século XVIII. Mas as fronteiras coloniais eram muito mais do que espaços distantes dos centros. Se no início, a maior parte das guerras contra populações nativas eram organizadas em São Luís, depois Belém passou a ter seus próprios interesses em relação ao rio Amazonas, por exemplo.

Em se tratando da relação entre centros urbanos e áreas fronteiriças, essa dicotomia ajuda pouco a compreender as dinâmicas de conquista e “expansão”, como se fronteiras fossem meros reflexos dos projetos elaborados nas cidades. Em linhas gerais, os agentes levavam projetos ambiciosos e voltavam com recursos materiais das fronteiras (escravos, especiarias e tesouros) para os centros, onde seriam negociados. Além disso, é comum atribuir a um centro uma presença maior do poder burocrático, fiscal e religioso e às fronteiras uma ausência dessas estruturas político-administrativas. Assim, a fronteira é vista de modo muito diverso, aberta, imprevisível, difícil de vigiar e de fiscalizar, sem lei ou governada pela lei do mais forte etc.

Por esse viés, mesmo que se considere as fronteiras como outros mundos (BOCCARA, 2005), corre-se o risco de ignorar o trânsito realizado entre elas e os centros. Como se sabe, os governantes, os militares, os religiosos e, principalmente, os indígenas circulavam entre cidades e sertões diariamente, levando consigo, não importando a origem e o destino, mercadorias, escravos, notícias e ideias. Essa circulação ocorria motivada pelas tarefas que cada um precisava desenvolver, mas também pelos seus interesses particulares ao mesmo tempo. Se não, criaria-se outra dicotomia. Tais agentes buscavam nos outros espaços o que lhes faltava onde estavam “fixados”, fossem recursos e/ou prestígio/poder.

É difícil determinar qual lugar oferecia melhores condições de vida ou oportunidades para os diferentes agentes, os centros ou as fronteiras. Para alguns militares, as fronteiras poderiam representar uma maior liberdade, por estar distante das instâncias superiores, onde tinham a chance exercer seu poder de forma direta a fim de atender seus objetivos pessoais.

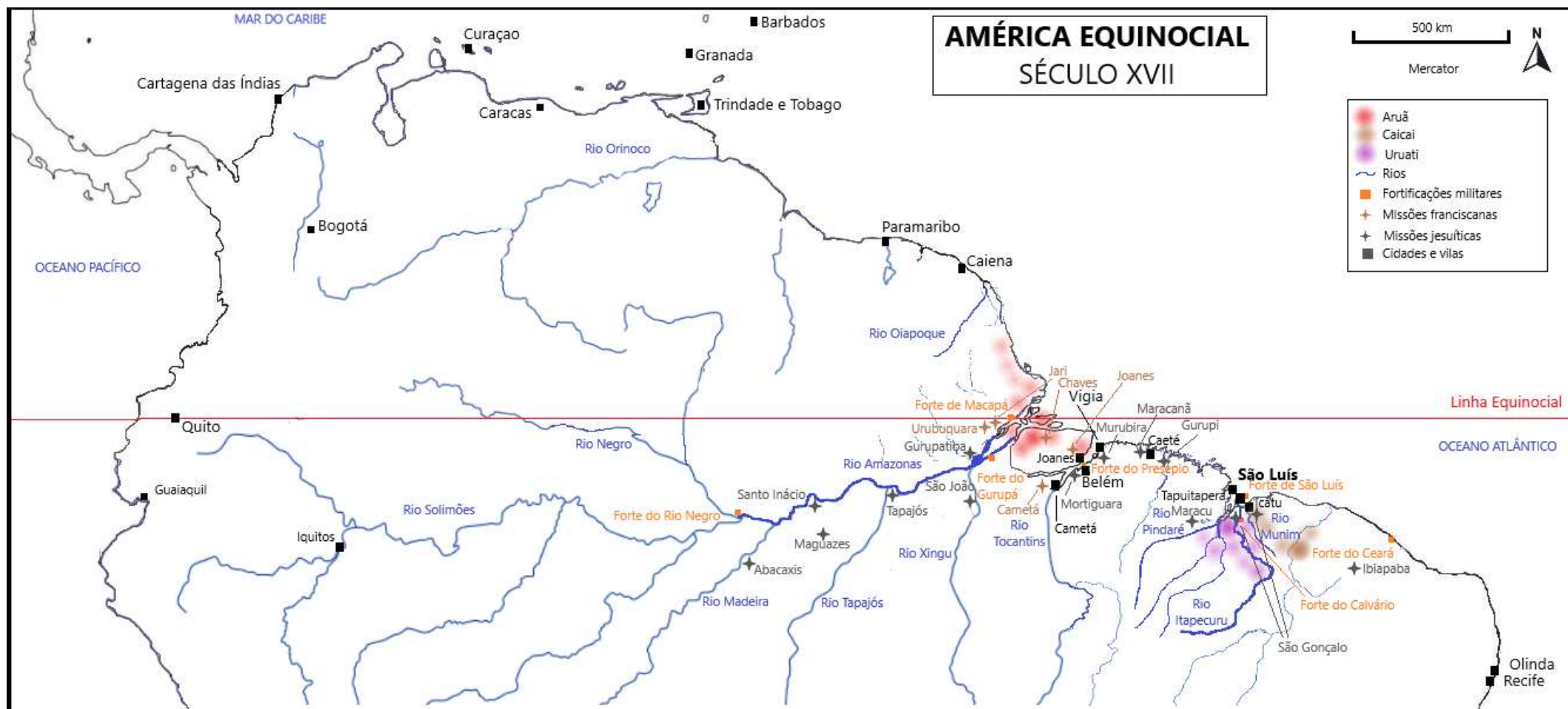
Também representava oportunidades de incremento material/financeiro para os colonos brancos ou indígenas, pelas especiarias, pelos escravos e pelas ferramentas negociadas. E, de modo geral, o governo fazia vistas grossas aos desvios, até porque não tinha meios efetivos de controlar, pois quem fiscalizava/controlava é quem desviava. No âmbito religioso, para os cabos das expedições significava liberdade sexual, pois não tinha que responder a um nenhum clérigo pelos relacionamentos e comportamentos mantidos com mulheres indígenas (DANIEL, 2004b, p. 92). Por outro lado, para um indígena de missão, viver na cidade poderia representar essa liberdade, pelo acesso a uma ampla gama de opções sociais e econômicas, onde poderiam construir nova vida (GARCIA, 2013). Enfim, havia inúmeras possibilidades, conforme cada caso.

Por isso, mesmo que fossem mundos diferentes, os centros urbanos e as fronteiras estavam conectados entre si pelo trânsito daqueles agentes. Mas assim como as diferentes cidades estavam conectadas entre si, como é evidente o caso de São Luís e Belém, também as diferentes fronteiras não estavam isoladas entre si, mas conectadas. Se considerarmos um tipo de fronteira, aquela materializada no projeto missionário, observa-se que as missões estabeleceram um significativo vínculo umas com as outras, o que permitiu a cada uma sobreviver, apesar das dificuldades, ou desaparecer, quando as conexões foram encerradas ou foram superadas pelas vicissitudes fronteiriças.

Os dois casos são analisados a seguir e deve-se ter em conta desde já que não foram espaços escolhidos por apresentarem alguma centralidade estratégica para a própria dinâmica colonial portuguesa. Mas toda história é importante, até as que parecem não ser. E é exatamente por serem fronteiras, aparentemente sem importância diante dos centros ou mesmo diante de outras fronteiras possivelmente mais estratégicas, que os dois casos se tornam mais emblemáticos. Semelhante argumento já foi utilizado por outros historiadores, entre os quais Pablo Ibáñez-Bonillo, ao estudar duas aldeias indígenas situadas nas terras dos Aruã ao tempo do Diretório, justamente por sua “tipicidade” para “o estudo da natureza negociada da fronteira” (IBÁÑEZ-BONILLO, 2019, p. 04). Ainda que não fossem estratégicas, não significa que não tivessem nenhuma importância. Na verdade, deviam ter, pois muita gente se consumiu nelas, além de terem se constituído nas regiões e com os povos que estão ora sob análise. No mais, estavam integradas, em alguma medida, nas redes missionárias mais amplas de que cada uma fazia parte. Assim, nos ajudam a compreender aquelas conexões.

O mapa a seguir sintetiza a localização dos núcleos descritos neste trabalho, cujas histórias conectadas são analisadas neste trabalho.

MAPA DA AMÉRICA PRÓXIMO À LINHA DO EQUADOR



FONTE: AMORIM, 2005; CHAMBOULEYRON, 2005; BETTENDORFF, 2010.

Os diferentes vínculos construídos entre os diferentes espaços atendiam interesses diversos, obviamente. Além disso, a diversidade e a historiografia das duas fronteiras (Ilha de Joanes e Rio Itapecuru) serão discutidas mais à frente quando se considerar a conexão entre ambas.

A ocorrência de tais vínculos indica certa organização em rede dos núcleos missionários, conectados para além do interesse evangelizador propriamente. Se o ideal missionário estruturou tais missões como pontos de apoio mútuo dentro de uma rede maior, contudo, outros aspectos, sociais e econômicos, conformaram aqueles locais como espaços de vivência e sobrevivência de diferentes etnias indígenas, missionários de ordens religiosas distintas e vários militares.

Por isso, entender tais missões como formando uma rede nos ajuda a ter uma visão geral do processo, mas também permite entender o que aconteceu em cada caso ao observar as diferenças típicas entre as duas missões analisadas. Nesse sentido, as diferenças precisam ser destacadas, justamente para que se entenda porque áreas fronteiriças tão próximas geograficamente se desenvolveram de formas tão específicas, mesmo que considerando o peso da natureza sobre cada uma. Mas é graças às diferenças (e não às semelhanças) que as duas fronteiras acabaram sendo conectadas pelas ações dos agentes que circulavam entre ambas.

5.1. Missões em Rede

O trânsito dos missionários entre as missões gerou alguns tipos de conexões básicas, não só no âmbito jesuítico, melhor documentado, como no seio de outras ordens religiosas, como é o caso dos franciscanos. Aliás, uma das principais características das histórias conectadas é justamente o trânsito das pessoas (GRUZINSKI, 2001; SUBRAMANYAM, 2017). Por isso, não é de estranhar que padres que atuaram no Itapecuru ou que conheceram religiosos lá atuantes tenham sido destacados para o Cabo do Norte, e vice-versa. E o aprendizado missionário, como vimos, obtido em uma dessas fronteiras da conversão, sem dúvida, foi importante na outra. Mas isso não pode ser pensado como um trunfo, um tipo de conhecimento prévio adquirido em um lugar e que foi proveitoso em outro. Às vezes, em um lugar, o aprendizado missionário pode ter gerado uma percepção que, levada e aplicada em outro lugar, simplesmente não deu certo, como foi o caso do padre Antônio Pereira, oriundo de São Luís e assassinado no Cabo do Norte em 1687.

As conexões entre as aldeias missionárias resultantes do trânsito dos agentes não devem ser uma constatação surpreendente e, na verdade, é bastante óbvia. Mas essa percepção é, além disso, superficial. Mais do que nos contentar com as conexões, deveríamos nos questionar quais as implicações concretas disso. Alguns historiadores têm argumentado, cada um ao seu modo, sobre a existência dessas conexões, as quais são, por vezes, chamadas de “redes” ou até de “sistema”.

Sem usar palavras tão sugestivas, Herbert Eugene Bolton afirmou haver uma articulação entre as missões e os núcleos coloniais, além do fato de que geralmente havia fortalezas nas redondezas, formando uma imagem em que missões, junto às vilas e às fortalezas constituíam de alguma forma elementos de integração do território e segurança das fronteiras dos domínios espanhóis (1917, p. 51-53)

Robert Jackson, ao realizar estudo comparativo entre as missões da Califórnia e Texas e as do Paraguai, argumenta sobre a existência do que ele chamou de “sistema de missões”. Segundo este autor, as semelhanças em termos organizacionais entre as missões, bem como os objetivos políticos do governo espanhol sobre elas e dos próprios missionários em sua atividade são elementos básicos desse sistema, para além do fato de haver significativo comércio das missões com outros núcleos missionários e até urbanos. Por essa dinâmica, esse sistema teria melhores condições de subsistir por conta própria. (JACKSON, 2003, p. 51-78).

Especificamente, as missões do sul também foram estudadas por Sandra Schmitt Soster, numa abordagem arqueológica-patrimonial. Considerando a historiografia pertinente, essa autora afirma que as missões funcionavam como um sistema. Ao demonstrar como os núcleos missionários dos trinta povos estavam conectados claramente por meio de uma rede, a autora demonstra as condições materiais da existência daqueles povoados: eram construídos em terrenos amplos e planos, próximos a fontes de água; havia um planejamento urbano no modelo renascentista; os núcleos estavam a uma distância média de quinze quilômetros um do outro, apesar de algumas exceções em que poderia chegar a cinquenta e cinco quilômetros; havia um sistema de transporte e comunicação, com locais para descanso, na forma de capelas pelos caminhos, guardadas por indígenas convertidos; havia significativa troca de produtos entre cada missão. Contudo, segundo a autora, fora dessa “rede” ou desse “sistema de ajuda mútua”, o acesso era difícil, porque os caminhos eram escassos, quase como se o “sistema missional” estivesse fechado sobre si mesmo (SOSTER, 2014, p. 20-43).

Outra fronteira missional também foi interpretada na forma de rede. Sebastián Gomez González afirma, para o caso do vice-reino do Peru, que a “rede missional” do

governo de Maynas foi alcançada pelos paraenses que praticavam contrabando subindo o rio Amazonas. Desprotegida em termos militares, aquela rede missional de Maynas estava disponível ao comércio ilegal, tanto mais porque muitos missionários espanhóis, inclusive jesuítas, aderiam à prática, mais lucrativa a eles num contexto de precariedade e necessidade material e extremamente prejudicial à *Real Hacienda*. Por esse ângulo, a rede de missões espanholas amazônicas escapava ao controle e fiscalização do vice-reino (GONZÁLES, 2017, p. 549, 558).

No caso do Maranhão, Karl Heinz Arenz argumenta que os jesuítas dispunham de uma “vasta rede estratégica de aldeamentos”, desde a Serra de Ibiapaba no Ceará até a ilha dos Tupinambaranas no Amazonas. Para esse autor, tal rede constituía um dos “pilares da política concebida pelo padre Vieira”, ao lado da “tutela exclusiva” que mantinham sobre os indígenas desde 1655, com as conhecidas oscilações (ARENZ, 2016, p. 04-05). De fato, com poucas alterações, foram as ideias de Antonio Vieira que regularam as aldeias missionárias por mais de um século (CARVALHO JR., 2013, p. 28). Essa percepção de uma rede para definir a estruturação de instituições religiosas pode ainda ser identificada quando se fala de paróquias e capelas (BARRAL, 2013; PALOMO, 2011).

A ocorrência da ideia de uma rede, embora não linear nem uniforme e ainda pouco usual pode estar atrelada a uma perspectiva de histórias conectadas, que já influencia indiretamente o pensamento historiográfico; outra forma de pensar é que se trata de um esforço para compreender como diferentes localidades poderiam passar por um processo de integração, ainda que lento, sendo organizadas pelo braço missionário. Como quer que seja, a ideia de uma rede ou sistema é recente e sugere que havia relativa conexão entre os núcleos missionários. De forma alguma estavam isolados entre si ou respondiam direta e exclusivamente aos centros de poder colonial. A documentação suporta uma integração e conexão entre as missões, num esquema de troca de mercadorias, indígenas e missionários, além, é claro, das trocas desses recursos materiais e humanos entre as missões e as cidades, como afirmaram Bolton e Jackson.

Mas o custo e o lucro desse comércio afetavam mais positiva e/ou negativamente a quem? Aos missionários ou ao erário régio português? Como argumentamos antes, a produção colonial das missões deve ter sido o principal suporte financeiro e material da atividade missionária e não os recursos do governo civil. Muitas vezes os missionários pediam isenção ao rei sobre os produtos embarcados para o reino e, em outros casos, simplesmente não pagavam os tributos devidos. Além do mais, o monopólio que os missionários detinham sobre o trabalho indígena foi motivo de muitos conflitos com a elite

local. Como Rafael Chambouleyron chamou atenção já há um bom tempo, a questão não era a da liberdade indígena e sim da disponibilidade do trabalho indígena, algo que os missionários disputavam abertamente com os colonos (CHAMBOULEYRON, 2003). Há quem diga que a produção colonial das ordens religiosas “escapava” ao Padroado pela doação de sesmarias ou pela isenção de impostos (HOORNAERT, 2008, p. 33; LOPES, 2016, p. 271), mas isso nem sempre acontecia, pois havia produtos que não eram dispensados de tributação. Por exemplo, em 1676, o príncipe regente D. Pedro agradecia ao governador-geral Pedro Cesar de Meneses pelo seu zelo na cobrança dos dízimos das drogas descobertas, como a baunilha e, a respeito dos religiosos, declarava o seguinte:

E enquanto aos religiosos dos conventos se quiserem isentar de pagar dízimos, tereis entendido que eles os hão de pagar dos mesmos frutos que logram, pois as terras que possuem donde os tiram se lhes concederam com a mesma pensão que aos mais vassalos e é segundo o foral desse Estado. (LIVRO GROSSO DO MARANHÃO, 1948, p. 39)

Na verdade, a condição das missões sob o Padroado era mais complexa do que se pensa e variava ao longo do tempo, pois “quando houvessem de ser privilegiados haviam de ter expressa ordem minha” (LIVRO GROSSO DO MARANHÃO, 1948, p. 39). Por outro lado, quando tais isenções não eram concedidas, não deveríamos nos surpreender com o não pagamento de impostos devidos por institutos religiosos no Maranhão, nem com a possibilidade de burlar certas regras ou de manipular o braço indígena no trabalho de plantação, criação de gado e ainda na pescaria e coleta de drogas do sertão. Por exemplo, em 1692 o rei mandava ao governador-geral Antônio de Albuquerque sequestrar os bens dos religiosos da Companhia, das Mercês e do Carmo, que recusavam-se a pagar os dízimos da produção de suas fazendas aos dizimeiros (pessoas particulares que arrematavam os contratos de cobrança de tributos), sem apresentar “títulos” que garantiam tais isenções e criando obstáculos com representações judiciais, causando grandes prejuízos aos arrematadores (LIVRO GROSSO DO MARANHÃO, 1948, p. 130-131). Esses exemplos reforçam o que podemos depreender da análise de González para contexto muito próximo (Amazônia hispânica): em primeiro lugar vinham os interesses dos missionários e das missões; depois, os interesses régios.

Outra questão é: se a rede de missões constituía um pilar da política de Vieira, parece que era mais estratégica desse ponto de vista do que da operacionalidade propriamente. Indubitavelmente, havia essa rede, pois o próprio Bettendorff faz questão de esclarecer o motivo do trânsito entre os missionários, além do quê o socorro e a ajuda eram claramente mútuos. Mas até que ponto essa rede de missões jesuítas era eficiente em termos logísticos?

Citando Dauril Alden (1996), Karl-Heinz Arenz argumenta em outro trabalho que a ação de Antonio Vieira estabeleceu cerca de “cinquenta aldeamentos em locais estratégicos” (ARENZ, 2013, p. 273).

As missões até poderiam ser construídas em locais estratégicos, mas a comunicação entre elas parecia ineficiente e o número de sujeitos, insuficiente. Não é incomum no discurso do próprio Bettendorff a observação quanto às dificuldades de deslocamento, de viagem, entre uma missão e outra ou entre qualquer uma delas e as cidades de São Luís e Belém. Um dos exemplos é o caso do exame *ad gradum* ocorrido no início da década de 1690 no Colégio de Nossa Senhora da Luz em São Luís. Na ocasião, estava encerrando o curso de Teologia ministrado pelo padre mestre José Ferreira. Entretanto, algumas adaptações tiveram que ser feitas “por estarem os mais padres espalhados pelas missões mui distantes, nem poderem ser chamados sem grandíssimos incômodos e perda das almas para serem examinadores com os que havia” (BETTENDORFF, 2010, p. 573).

A distância entre as missões era característica marcante e o deslocamento, difícil, tanto pelas condições naturais do ambiente, como pelas limitações físicas dos próprios missionários, muitos envelhecidos e adoentados. O projeto político de Vieira parece ter levado em conta apenas as “fronteiras da conversão”, como ele próprio referiu em carta de 1653, do Ceará ao Amazonas, isto é, a totalidade do território e dos povos a evangelizar (MORAES, 1987, p. 185). Porém, faltou inserir nessa equação os dados relativos à comunicação entre as partes, desde sempre assunto muito referido. Quer dizer, não foi pensada uma logística para as missões na forma de rede, mesmo que depois essa rede comesse a ser pensada e efetivamente traçada à luz das necessidades novas, como o que aconteceu por ocasião da guerra contra os Caicai, entre as missões chamadas São Gonçalo, uma no Itapecuru e outra no Munim, esta se tornando opção de refúgio para missionários e indígenas da outra em caso de ataque.

Karl-Heinz Arenz também aponta que após a saída de Vieira do Maranhão, sua política missionária sofreu uma conjuntura desfavorável, pois o número de sujeitos era reduzido, o império atlântico estava passando por uma grave crise econômica por causa das recentes guerras e que, por isso, o próprio sustento da missão estava comprometido na região amazônica (ARENZ, 2013). Mesmo que Bettendorff argumentasse em uma carta anual de 1671 que 25 sujeitos eram capazes de fazer desta uma “missão que expande para todos os lados”, ele não deixava de pedir socorro financeiro a diversas pessoas poderosas da época (ARENZ, 2013 p. 299). Fundar novos núcleos missionários, com recursos humanos e materiais limitadíssimos não parece uma “expansão”, mas uma multiplicação do trabalho (no

sentido negativo). Assim, o período pós-Vieira parece mais um momento de adaptação/sobrevivência do que “expansão” positiva, triunfante, da atividade missionária.

A propósito da política jesuítica, é sabido que o padre Antônio Vieira, mesmo sem estar no Maranhão, tentou continuar influenciando os rumos das missões, como por exemplo, se verifica no esforço de ampliar os trabalhos jesuíticos para o Cabo do Norte na década de 1680; naquela altura, o rei havia declarado “ser conveniente que o ministério da conversão se faça por uma só religião pelos graves inconvenientes que tem mostrado a experiência haver em se fazerem por diversas” (LIVRO GROSSO DO MARANHÃO, 1948, p. 53) Porém, sabemos também que o projeto jesuítico naquela região mostrou efeitos totalmente contrários ao que era imaginado e não deu certo, pela morte dos missionários Antônio Pereira e Bernardo Gomes (NASCIMENTO, 2019, p. 253-274).

Nesse sentido, podemos reconhecer o recuo dos jesuítas diante das próprias limitações no final do século XVII, pois estavam as “missões muito falhas de sujeitos” (BETTENDORFF, 2010, p. 573). Aliás, em parte, a divisão ocorrida em 1693 foi também resultado de pedidos feitos pelos inacianos:

[...] e como tinham ido cartas ao nosso muito reverendo padre-geral, sobre a falta de missionários, e outras para se representarem a Sua Majestade, já dantes inclinada à repartição das missões de seu Estado, entre todas as religiões que nele havia, e lhe parecesse mandar para ele, *por não poderem os missionários da Companhia sós com todas elas*, resolveu-se ultimamente repartir-se [...] (BETTENDORFF, 2010, p. 611) [Grifo nosso]

O recuo dos jesuítas foi compreendido pelo rei, que declarou expressamente:

[...] que os padres da Companhia não podem satisfazer a todas as Missões de que são encarregados, assim pelo que eles me representaram como por me pedirem especialmente que os houvesse de aliviar do que pertencem ao Cabo do Norte, inculcando para elas os religiosos de Santo Antônio pela comunicação e entrada que tem com os índios que ocupam estas terras [...] (LIVRO GROSSO DO MARANHÃO, 1948, p. 142).

Além de reconhecer as próprias limitações, os jesuítas também assinalaram, talvez a contragosto, o valor do trabalho missionário dos capuchos de Santo Antônio, porque além de serem aparentemente mais tolerados pelos nativos do Cabo do Norte, os capuchos antoninos tinham já alguma infraestrutura para dar suporte às suas atividades, como “um hospício e várias residências”. As duas coisas os jesuítas não tinham na região: boa comunicação com os indígenas e infraestrutura. Como se sabe, a incipiente missão jesuítica do Camonixari não prosperou e tudo indica que a morte trágica dos missionários no Cabo do Norte foi fator decisivo para o recuo da Companhia num quadro crítico, em que a empresa missionária sofria reveses, como a expulsão de 1684, com o sempre insuficiente número de religiosos e o

aumento da pressão por parte da monarquia pela ampliação das missões. Com aquele recuo, restou a opção de dividir as missões entre as ordens religiosas, confirmando os capuchos de Santo Antônio no que já faziam.

Além das limitações, as diferenças internas da Igreja vão ficando cada vez mais evidentes, não só entre diferentes ordens religiosas, como também dentro do mesmo instituto. Por isso, a Igreja precisa ser vista como corpo pluricelular, conforme José Pedro Paiva (2001). Então, qualquer tentativa de generalizar ou homogeneizar ações e aspectos daquela instituição colonial, embora necessário para efeitos de síntese, sempre estará correndo o risco de não atender corretamente a todos os casos, no mínimo; e, no máximo, de ser um equívoco. Contudo, é preciso distinguir que, em decorrência dessa pluralidade, a Igreja estava dividida em hierarquias (papa, bispo, vigário-geral, cônegos, párocos), e o clero dividido em duas macro categorias (regular e secular); o clero regular estava subdividido em várias ordens religiosas (franciscanos, jesuítas, carmelitas, mercedários, beneditinos, etc.). É preciso demarcar claramente que a Igreja representada pelo clero regular missionário era diferente da Igreja diocesana, burocratizada, do clero secular.

Essas ordens religiosas, via de regra, eram incumbidas da atividade missionária e aos jesuítas coube boa parte das missões no Estado do Maranhão. No plano geral, os jesuítas nutriam um “complexo de superioridade” em relação ao restante do clero (BOXER, 2007, p. 91). Enquanto o clero secular desenvolvia suas atividades religiosas diretamente com o público leigo católico, o clero regular estava restrito aos mosteiros, apartado da vida mundana ou comum, dedicado à penitência e à oração desde a Idade Média. No caso específico dos jesuítas, formados no rastro da reforma católica tridentina na Idade Moderna, havia uma considerável e demorada preparação moral e, sobretudo, intelectual desses padres, seja na Europa, de onde procederam os primeiros e o maior número de missionários, seja no próprio Maranhão, onde muitos se formaram depois no Colégio Máximo dos jesuítas em São Luís. E não é de estranhar que muitos escritos dos séculos XVII e XVIII foram elaborados justamente pelos jesuítas.

Boa parte da história da região foi escrita por esses missionários, ou repetindo seus discursos, praticamente confundindo a história do Maranhão com a história das missões jesuíticas (LOBÃO, 2012). As ordens religiosas tinham jurisdição própria, autônoma em relação ao poder episcopal, mesmo que geralmente o bispo fosse oriundo do clero regular. De forma majoritária, o contato dos indígenas com o clero regular era muito mais forte do que com o clero secular, situação que só mudou após as reformas pombalinas (RESENDE, 2017, p. 174). Isso significa que o alcance espiritual do bispo sobre as populações indígenas recém-

convertidas era limitado ou quase inexistente; apenas os indígenas cristianizados há mais de uma geração, já plenamente incorporados à cultura colonial, vivendo nas cidades, vilas e povoados, como fiéis vassalos, estavam sob a tutela religiosa do clero secular, por meio dos párocos, os quais respondiam diretamente ao bispo. Por outro lado, principalmente no interior, era comum que os missionários jesuítas assumissem a posição de párocos dos núcleos existentes e carentes de assistência, pela ausência de um clero secular (PALOMO, 2011, p. 232)

Essa multiplicidade de instâncias e jurisdições eram a causa da discórdia intraeclesiástica, porque não era difícil um clérigo se intrometer na alçada do outro, considerando que o assunto era da sua conta. No Maranhão, tais conflitos de jurisdição muitas vezes eram oriundos das ordens religiosas e, por vezes, resvalavam para o âmbito judicial, ampliando as querelas ao afetar a justiça régia (MENDONÇA, 2011; MENDONÇA, 2012, p. 115-136;). Tais conflitos de jurisdição *interna corporis* ocorriam muito no relacionamento vertical, quando os inferiores alegavam opressões por parte de seus superiores porque, logicamente, o fato de serem todos padres não significava que pensassem todos de forma igual ou que não houvesse conflitos de interesse⁷⁸. Rafael Chambouleyron, por exemplo, já observou essas diferenças de ideias e ações dentro da Companhia de Jesus no Maranhão, casos que servem não exatamente para mostrar uma dissensão interna, mas para demarcar percepções diversas sobre a atividade missionária, as quais, de alguma forma, afetaram o andamento dos trabalhos (CHAMBOULEYRON, 2003, p. 163-209). Então, praticamente se combinam as visões de Paiva e Chambouleyron sobre essas diferenças internas, fundamentais para o entendimento de que mesmo uma ordem religiosa, como a Companhia, não estava isenta de “pareceres contrários”, tal como os missionários verificaram acerca dos indígenas. A experiência tem mostrado que pensar qualquer grupo em bloco termina por encobrir características muito importantes, as quais, uma vez analisadas, permitem compreender outros aspectos históricos que não tinham sido devidamente observados. Por isso, pensar a Igreja em geral como corpo pluricelular é uma interessante opção que nos ajuda a compreender as diferenças pessoais e institucionais entre os membros do clero, ainda mais no caso do mundo colonial. Por isso, essa condição plural não deve ser esquecida para que se compreenda as múltiplas individualidades dos padres regulares e seculares que compunham o corpo eclesiástico.

⁷⁸ Por vezes, quando os conflitos ganhavam proporções maiores, o assunto resvalava para o âmbito “civil”, criando conflitos de jurisdição entre o Estado e a Igreja (governador x bispo ou entre o juiz do tribunal episcopal e o ouvidor-mor, por exemplo). Trataremos sobre os conflitos de jurisdição em outro capítulo.

Nesse sentido, a história precisa parar de gravitar em torno de grandes figuras, ainda que seja muito difícil modificar esse tipo de raciocínio, como por exemplo, no caso de Antônio Vieira. Em que pese a organização das missões em 1652 e a obtenção, por intermédio de Antônio Vieira, da citada ordinária de 35\$000 por missionário, a atuação desse jesuíta precisa ser revista, pois, ao que parece, foi bem menos grandiosa do que a historiografia tradicional imaginou. Nesse sentido, há críticas quanto à vasta sombra de Antônio Vieira, pontuada desde João Lúcio de Azevedo, como lembra Rafael Chambouleyron. Citando trabalhos monográficos, como o de Alírio Cardoso, que salientou até os anacronismos historiográficos, como projetar Vieira para o período anterior à sua presença no Maranhão, Chambouleyron argumenta que boa parte desse protagonismo tem que ser pensado “pela importância que o próprio padre Vieira atribui a sua pessoa em todo este processo” (CHAMBOULEYRON, 2003, p. 176). Afinal, o sujeito era inteligente.

A sombra de Vieira é tão grande assim, porque boa parte da visão histórica sobre a atividade missionária dos jesuítas foi construída pelos escritos dos próprios inacianos, como é o caso da *Crônica* de Bettendorff, ou a de José de Moraes, as quais em grande parte são inspiradas nos escritos de Vieira, isso quando não o citam direta e longamente. Isso ainda nos serve de alerta também para a grande dependência historiográfica que temos com relação aos escritos inacianos, como a *Crônica* de Bettendorff, amplamente citada neste e em outros trabalhos. Além disso, a própria historiografia também foi dependente dos escritos de Antonio Vieira durante muito tempo. Por exemplo, o ilustre João Francisco Lisboa analisava os fatos do Maranhão seiscentista pelas cartas desse missionário, mesmo que fizesse um esforço de manter um distanciamento crítico com relação “ao propósito de monopolizar o governo dos índios” e as “pretensões ambiciosas da Companhia” (LISBOA, 2007, p. 344, 348). Contudo, se a dependência das crônicas jesuítas em relação aos escritos de Vieira é inegável e se é difícil de contornar a dependência historiográfica com relação àquelas crônicas, é possível, como saída, explorar as contradições, paralelismos, dualidades e lacunas do discurso colonial, como temos feito aqui. De forma extra, recorreremos também a outros documentos, de natureza oficial (AHU) e outras crônicas, como o material elaborado por missionários franciscanos, como faremos a seguir.

Assim, ao explorar as facetas do discurso colonial, é possível perceber que a implantação das missões não foi um projeto organizado de forma estratégica no plano territorial e relativo à facilidade de comunicação, e nem foi prevenido – e não teria mesmo como ser – quanto às mudanças históricas que o futuro poderia impor. O que Vieira pensou e fez, embora de relativo impacto e, muitas vezes, prolongado, não pode mais ser confundido

com todo o resto da atividade missionária. As ideias e ações de Antônio Vieira não podem ser pensadas como sínteses da atividade missionária, nem mesmo a jesuítica no Estado do Maranhão, nem ele pode ser o protagonista do processo, embora permaneça figura de relevo e se compreenda o peso de suas ideias. Assim, Vieira não pode ser visto como o intérprete do Maranhão seiscentista, mas também não podemos ignorá-lo: não à toa, tomamos de empréstimo dele a expressão que dá título a este trabalho, a qual ele elaborou sem muito burilamento, mas não é por isso que deixa de ser significativa, principalmente quando colocada em perspectiva no conjunto de cartas que escreveu na “fase missionária” de sua vida, como refereu João Lúcio de Azevedo (1925), quem, aliás, compilou a maior parte dos escritos daquele padre, material muito útil nesta pesquisa.

Como temos argumentado aqui, a rede de missões jesuíticas foi, em síntese, mal calculada por Vieira no período em que atuou no Maranhão e Grão-Pará. Os missionários que voltaram para o Maranhão após a revolta de 1661 foram aos poucos percebendo as incongruências desse sistema missionário jesuítico e isso ficou mais nítido após a revolta de 1684, principalmente a sua incapacidade diante das dimensões gigantescas do território e dos povos. Tais incongruências são resultados da própria incerteza do processo histórico, pois durante a maior parte da década de 1660 e durante o decênio seguinte os missionários, todos eles, perderam o poder temporal sobre as aldeias de indígenas cristianizados. As “fronteiras da conversão” de Vieira eram enormes, perigosas e pouco articuladas. E a opção racional dos jesuítas no final da década de 1680 foi recuar e dividir estas fronteiras da conversão com outras ordens religiosas. Com esse recuo, os capuchos estavam prontos para recuperar sua posição missionária do começo do século XVII.

Por isso e como parte do raciocínio desenvolvido até aqui, seguem dois estudos de caso, que nos permitem conhecer mais de perto a atividade missionária de capuchos e de jesuítas, no cotidiano ou o mais próximo disso documentado, em perspectiva conectada. Essa aproximação empírica é fundamental para se perceber as conexões entre as missões e todo o resto do território.

5.1.1. A Missão da Aldeia de Joanes e suas conexões no século XVII

Em maio de 1666, frei Manuel do Espírito Santo foi convocado pelos moradores de Belém para acudi-los em suas aflições em decorrência dos ataques constantes dos Aruã. Os principais alvos eram o pesqueiro real e a aldeia de Joanes, ao que o “presídio” ali existente não era capaz de oferecer proteção adequada:

Como a diligência era perigosa, e de trabalho, a que os demais fogem, se aceitou, e é certo que nos competia a tal diligência por termos nos anos passados domesticado a muitos Aruãs, que tinham tido o seu domicílio junto desta cidade, e no em que então viviam, por alagadiço, só a pés descalços estava bem. (AMORIM, 2005, p. 307-308).

Essa versão da história está disponível na *Relação Sumária do Descobrimento do Maranhão e Entrada que nele fizeram os religiosos da Província de Santo Antônio*, assinada por frei João de Santo Atanásio e frei Paulo de São Francisco, respectivamente, Comissário da Província da Senhora da Conceição e Guardião Comissário de Santo Antônio no Pará em 1711, publicada no Anexo Documental do livro de Maria Adelina Amorim (2005). Embora tardio, é um dos poucos relatos disponíveis com maiores detalhes acerca da conversão dos Aruã.

Nessa crônica, é muito evidente o esforço de apresentar os maiores méritos dos missionários franciscanos no Estado do Maranhão, destacando a atuação de alguns missionários, como frei Manuel do Espírito Santo e de um dos cronistas, frei João de Santo Atanásio. A partir desse relato, constata-se o trânsito dos missionários na construção da rede missionária franciscana. A circulação desses agentes e os esforços empreendidos, embora nem sempre bem-sucedidos, permitiram a fundação de vários aldeamentos cristãos na Ilha de Joanes e Cabo do Norte, que terminaram sendo conectados internamente e também estabeleceram conexões com outras áreas, fugindo ao controle daqueles agentes.

Dois aspectos do excerto acima chamam atenção: em primeiro lugar, a dificuldade da tarefa era tal que outros missionários haviam fugido ou desistido dela, em provável alusão aos jesuítas; naquela altura, os inacianos detinham o monopólio dos indígenas desde a lei de 1655. Esse ponto é lembrado nessa crônica franciscana com manifesto desgosto:

Continuou a Província de Santo António com o cuidado e doutrina dos índios até ao ano 1655, em que entraram os Padres da Companhia; não porque nos excluísse do tal ministério a Majestade do Senhor Dom João o IV de gloriosa memória por descuidos ou faltas, que o seu real serviço em nós achasse, mas por *algumas circunstâncias, que agora (não sem causa) deixamos entregues ao silêncio*. [grifo nosso] (AMORIM, 2005, p. 307).

A percepção dos franciscanos acerca de sua atividade missionária é a de que ela sofreu a combinação de reveses, como a virada legal que transferiu deles para os jesuítas a total administração dos indígenas e a articulação política dos inacianos junto à corte. O documento inicia citando um relatório feito por frei João de Santo Atanásio e remetido ao reino em 1693, supondo ainda existir tal documento no início do século XVIII, quando da redação desta *Relação Sumária*. “É que o tempo sepultou no esquecimento, os trabalhos e

suores [... d] a sobredita Província” (AMORIM, 2005, p. 304). Todo o labor dos franciscanos contra os franceses e holandeses e também no domínio de indígenas hostis eram luzes que outros queriam “eclipsar”, por meio de “falsos informes”, “ambição insaciável” ou ainda o “aumento de suas conveniências”. Desta forma, o rei estaria “mal informado” pela ignorância de uns e pela maquinação de outros, ambos arruinando a glória adquirida por meio de tanto trabalho.

As circunstâncias que o cronista preferiu silenciar foram, na verdade, conflitos travados pelos franciscanos com as pessoas poderosas da época. Alguns detalhes podem ser obtidos em um interessante documento publicado nos Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, intitulado “Informações de Jacomo Raymundo de Noronha, Provedor da Fazenda do Estado do Maranhão e de João Pereira de Cáceres, Capitão do forte de Santo Antonio do Gurupá. 1637”. Acerca de um daqueles conflitos, talvez o mais importante, diz-se:

Que a causa principal da falta desta gente [indígenas] procedeu do dito Governador [Francisco Coelho de Carvalho] tirar os Padres de Santo Antonio das Aldeas que Vossa Magestade por provisão sua lhe tinha dadas [sic] as quais eles administravam com muita caridade e sem interesse nenhum, mas como entrou a grande cobiça do dito Governador não podendo os Padres suportar suas insolências as largaram e se recolheram ao seu convento de Santo Antonio aonde o dito Governador os perseguia e seu filho Feliciano Coelho de que procedeu matarem a um frade dentro no mesmo convento de noite com uma espingarda jndu muita gente entrando lhe por sua cerca e cercando lhe o convento e Igrçia com grande escândalo de todo este povo que todos clamavam justiça ao seu. [...] E que começou neste tempo o dito Governador a destruir essa terra... (ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL 1904, P. 418)

O texto continua elencando os feitos do governador, considerados prejudiciais ao desenvolvimento da cidade de São Luís, sobretudo, no referente à defesa, pois transferiu para a casa forte que estava construindo no rio Itapecuru [provavelmente o forte do Calvário] os equipamentos de guerra que havia no forte de São Felipe e no de São Francisco. O comentário é perspicaz, pois afirma que, se dois navios holandeses quisessem, poderiam facilmente tomar a cidade indefesa e destruir as igrejas e mosteiros. De fato, quatro anos depois, em 1641, uma frota holandesa executou tal ação sobre São Luís. Assim, os comentários do provedor da Fazenda, Jácome Raymundo de Noronha, apontam que os capuchos foram apenas um dos alvos da política desenvolvida pelo governador-geral na época. Noronha tanto era desafeto do governador quanto era aliado dos capuchos. Logo no início das atividades franciscanas no Maranhão, tais padres contavam com significativo prestígio junto à sociedade local devido aos votos de pobreza que professavam (CARDOSO, 2002, p. 161).

O autor desconhecido do excerto acima, ainda baseando-se nos escritos do provedor, insiste na necessidade de enviar capuchos como missionários “para o aumento destas conquistas e quietação do gentio”, pois antes das “causas sobreditas” a ação destes religiosos resultou que “nas aldeias foram elas em muito aumento” (ANAIIS DA BIBLIOTECA NACIONAL 1904, p. 423,424). Além do retorno dos franciscanos à clausura, o custódio frei Cristóvão de Lisboa havia voltado para o reino em 1635, deixando os capuchos completamente isolados no Maranhão. O custódio, aliás, já se via enfraquecido naquele contexto diante das alegadas “tramas” de Luís Figueira, seu maior rival, com Bento Maciel Parente e outras autoridades (CARDOSO, 2002). Naquela mesma compilação de documentos, aparece uma Relação, escrita pelo provedor Jácome Raymundo de Noronha, acerca da conservação e aumento do Maranhão: neste documento, ele identifica a intensa amizade dos indígenas com os demais europeus e o comércio que realizam. E também aponta a necessidade da presença de missionários franciscanos, pois são capazes de:

[...] lhe ensinarem [aos indígenas] a Doutrina Cristã, obrigando aos principais, que vão dar cada ano obediência ao Governador e ao Capitão-mor do Pará para Confirmarem as amizades, e verem a nossa força, com isto estarão sempre firmes em nossa amizade e não admittirão a dos inimigos estrangeiros [...]

Os mesmos problemas relativos à amizade dos nativos do rio Amazonas e Cabo do Norte, já discutidos anteriormente, aparecem no escrito deste provedor. Com efeito, as autoridades coloniais compreendiam a dimensão da sua incapacidade em exercer controle ou influência sobre os nativos daquela região. Do lado português, os únicos agentes reconhecidamente capazes de construir um relacionamento, diga-se “amizade”, com aqueles indígenas eram os religiosos de Santo Antonio. Pelo menos, essa era a visão de Jácome Raymundo de Noronha que, à época estava informando as intâncias reinóis dos acontecimentos do Maranhão. Em outros lugares, os franciscanos também despontam como os únicos capazes de efetuar uma aproximação contra indígenas temidos, como no caso dos Payayá/Kariri no interior da Bahia setecentista (SANTOS, 2014).

Observa-se que a incipiente, mas promissora, atividade missionária franciscana no Maranhão foi abortada por uma série de reveses, incluindo conflitos com o governador-geral, assassinato de um membro da ordem dentro da clausura, o retorno do custódio ao reino e, por último, a virada legal a favor do poder temporal jesuíta sobre os indígenas, conseguida por Luís Figueira e depois confirmada por Antonio Vieira. Ocorreu uma inflexão das articulações, marcada pelo declínio político dos franciscanos e pela ascensão dos jesuítas na política

colonial maranhense. Por isso, compreende-se o lamento dos cronistas capuchos frei João de Santo Atanásio e frei Paulo de São Francisco em sua *Relação Sumária*.

Como se sabe, durante a maior parte do tempo a historiografia comprou o discurso jesuítico acerca da sua autoatribuída importância central no processo de colonização. Basicamente, os jesuítas estiveram envolvidos em tudo e supostamente foram os principais agentes religiosos na construção do mundo colonial brasileiro.

Frei Manuel da Ilha, Frei António da Merceana, Frei Cristóvão de Lisboa e Frei Vicente do Salvador foram algumas das personalidades que não deixaram passar incólumes estas atrocidades e nem deixaram de dar testemunho da sua acção missionária. Se durante algum tempo se julgou o Brasil como um produto da acção missionária jesuítica de Nóbrega. Anchieta, Vieira e Antonil, hoje à luz da investigação ressalta-nos que todas as ordens e congregações prestaram um serviço pedagógico e social ao nativo e ao colono que acabou por forjar um outro Portugal além Atlântico. (SOUSA, 2007, p. 244)

Ao tratar da presença dos capuchos de Santo Antonio no Brasil entre o final do século XVI e o início do século XVII, Luís Felipe Marques de Sousa destaca as ações missionárias dos franciscanos do outro lado do atlântico. Citando destacadas figuras franciscanas, como frei Cristóvão de Lisboa, que foi o primeiro custódio capucho no Maranhão, o autor tenta balancear o peso dos jesuítas naquele processo histórico. Sem dúvida, de inquestionável peso na história colonial, é preciso considerar que os jesuítas não foram os únicos. Mas mais do que saber isso, é preciso compreender que papel efetivamente foi desempenhado pelas outras ordens religiosas. Não à toa, alguns trabalhos têm abordado as outras “religiões”, como costumeiramente eram referidas as ordens religiosas, especialmente os capuchos, seu papel e seu peso na formação do mundo colonial (MATOS, 2014; TOLEDO & BARBOSA, 2017; TOLEDO & BARBOSA 2020).

Ao historicizar o avanço dos capuchos pelo atlântico, Luis Felipe Marques de Sousa situa os franciscanos como agentes importantes no processo de alargamento do império português, sua vinculação ao padroado régio e sua condição reformada pelo Concílio de Trento.

[...] no que respeita à evangelização feita pelos franciscanos, a tendência inflecte-se no final da centúria de quinhentos para o Atlântico. A partir da fundação da Custódia dos Capuchos de Santo António do Brasil, 1585, assiste -se a um pulular de conventos e missões que acompanham o avanço, pelo litoral, da conquista e fixação da colonização portuguesa naquele território. Na sequência da conquista do nordeste brasileiro, surgem os primeiros missionários em 1617, que viram em 1624 a criação da Custódia dos Capuchos de Santo António do Maranhão. (SOUSA, 2007, p. 42)

Desta forma, fica evidente que a presença dos franciscanos na América portuguesa acompanha os desdobramentos históricos que marcaram a região na primeira metade do século XVII, como é o caso do avanço luso-espanhol para o oeste, próximo à linha equinocial, conquistando São Luís aos franceses e avançando até o Amazonas, fundando Belém. Além de acompanhar tais iniciativas, os franciscanos contribuíram com elas. Dentre as figuras capuchas mais destacas nesse processo, temos o já conhecido frei Cristóvão de Lisboa, cuja atuação no Maranhão foi estudada em detalhes (MALHEIROS, 2017), frei Manuel do Espírito Santo, responsável por converter a etnia Aruã, uma das mais resistentes ao poder colonial português na foz do rio Amazonas e frei João de Santo Atanásio que, entre outras coisas, se encarregou de anotar os feitos de sua ordem religiosa.

Estes agentes e seus feitos foram relegados ao esquecimento, como os próprios já sentiam ainda em seu tempo, motivo pelo qual estavam se mobilizando para não deixar desaparecer na história os principais resultados de sua presença na América portuguesa e, nesse caso, no Maranhão. Parte dessa importância é compreender a conversão dos Aruã por eles efetuada. Longe de ser um processo triunfalista dos franciscanos sobre aqueles indígenas, contudo, as vinculações estabelecidas são inegáveis. Por outro lado, a agência indígena no processo indica certa “preferência” pelos capuchos aos jesuítas, por exemplo, além do que os diferentes subgrupos Aruã se relacionaram e negociaram com os missionários e com o poder colonial de diferentes maneiras ao longo do tempo. O mérito dos capuchos não foi exatamente o de submeter os Aruã ou de desenraizar sua cultura, porque isso não aconteceu, mas o de iniciar e sustentar com eles uma relação relativamente duradoura ao longo do século XVII. E isso, embora não determinante, sem dúvida auxiliou os portugueses a ganharem terreno na ilha de Joanes e no Cabo do Norte, terras habitadas por aqueles indígenas há alguns séculos.

Quando os Aruã se converteram, o discurso empregado é que eles reconheciam o desinteresse dos capuchos. Mas será que esse alegado desinteresse resiste a alguns dados? Inicialmente, não seria demais supor que foi oportuna aos franciscanos a conversão dos Aruã em 1666, num período em que os jesuítas estavam impedidos (desde 1663) do controle total sobre os indígenas, atuando apenas no espiritual. De certa forma, uma combinação de reveses locais (revolta de 1661) e imperiais (oposição do rei D. Afonso VI entre 1656 e 1668) freou a política expansionista jesuíta no Estado do Maranhão durante a década de 1660. Por isso, a conversão dos Aruã foi crucial para os capuchos de Santo Antônio recuperarem sua posição missionária, perdida pela pobreza característica de sua ordem e total dependência econômica do erário régio, além da falta de uma articulação política naquele momento.

No documento em questão é frisado que os capuchos antoninos viviam no “remanso dos conventos”, quando de lá os tirou “o clamor desta cidade” de Belém. É evidente que a legitimação desse retorno missionário dos franciscanos repousava nas necessidades dos moradores. Sintomático dessa reviravolta é que em apenas alguns anos, o próprio frei Manuel do Espírito Santo conseguiu assumir o posto de Comissário em 1670. Em uma lista datada daquele ano, conta que ele já estava retornando do reino com 14 capuchos que provavelmente iriam atuar também como missionários na Ilha de Joanes e Cabo do Norte, com um patrocínio régio superando três contos de réis (AMORIM, 2005, p. 278-279), valor que não se sabe como ele conseguiu, mas que certamente foi obtido pela conversão dos Aruã, visto que ele conseguiu formar, em 1666, “duas populosas aldeias” (AMORIM, 2005, p. 308). Aparentemente, os franciscanos do Maranhão aprenderam uma lição muito rapidamente com seus maiores rivais, os jesuítas.

Outro exemplo da necessidade e da capacidade de articular uma política missionária pelos franciscanos é o envio do relatório feito em 1693, justamente no ano da divisão das missões, o que, de certa forma, legitimou a missionação franciscana no Maranhão e confirmou o que estava previsto desde o *Regimento* de 1686. Dessa forma, os franciscanos começaram a se mobilizar para garantir o seu lugar como importante instituição missionária e usar isso em prol dos interesses da ordem. Por isso, não deveríamos nos surpreender ao lembrar que foi na porta do convento de Santo Antônio da cidade de São Luís que Beckman se assentou como “presidente” da rebelião que tinha como um dos alvos exatamente seus rivais jesuítas. Mais do que isso, o apoio deles à revolta ocorreu antes e durante os 15 meses de vigência da Junta dos Três Estados (SANTOS, 2014, p.185-197). Contrariamente ao discurso do desinteresse, eram ações muito interessadas. Afinal, estar articulado politicamente com a elite local e com a corte era importante para obter recursos para os conventos e missões e nada disso contrariava o voto de pobreza.

O segundo ponto que chama atenção a partir daquele excerto da *Relação Sumária* franciscana é a obrigação que tinham os capuchos de Santo Antônio de executar essa diligência por serem eles já conhecedores dos Aruã, tendo conseguido converter uma parte deles tempos antes. A referência a essa conversão anterior provavelmente está relacionada à atuação de frei Cristóvão de Lisboa, pois, segundo a *Memória do Maranhão*, escrita anonimamente em 1701, aquele religioso converteu várias etnias, entre as quais os Engaíba, fazendo-os residir nas proximidades de Belém (AMORIM, 2005, p. 280). Como visto anteriormente, Engaíba, Ingaíba ou Nheengaíba constituem exemplos de um processo de etnificação que englobava os Aruã (assim autodenominados, constituindo uma etnogênese).

Somente por meio dessa aproximação, poderíamos compreender o argumento do excerto acerca do contato anterior entre os Aruã e os missionários franciscanos.

Diferente da terra firme, o local da ilha de Joanes habitado por estes Aruã convertidos por frei Manuel do Espírito Santo era alagadiço, o que ajuda a explicar a dificuldade de penetração e trânsito dos militares portugueses nas tentativas de retaliação empreendidas nos anos anteriores, completando a densidade dos matos e do labirinto dos cursos d'água relatados em outros documentos. De qualquer forma, eis uma demonstração do conhecimento que aqueles missionários tinham do lugar, pois “só a pés descalços estava bem”, ideia que remete tanto a uma melhor mobilidade num terreno pantanoso quanto à própria pobreza característica dos franciscanos. Assim como os jesuítas, os franciscanos eram bons em simbologias.

Conforme o relato em questão, escrito pelos comissários franciscanos, aquele religioso foi acompanhado de um português não identificado, para que servisse de testemunha da obra que se faria entre aqueles indígenas. No período compreendido entre 1666 e 1694, havia “duas populosas aldeias” de indígenas Aruã convertidos, formadas a partir da iniciativa de frei Manuel do Espírito Santo. Contudo, como se sabe, esse período foi marcado pela intensificação do comércio de escravos que os Aruã mantinham com os franceses e pelo fracasso da missão jesuítica no Cabo do Norte.

O principal observador da situação era frei João de Santo Atanásio, o qual, em pelo menos duas ocasiões, avisou a corte dos perigos. Mais do que isso, este religioso intentou mudar as aldeias para a região situada entre a Aldeia de Joanes e o pesqueiro real, o que não conseguiu até 1695 (AMORIM, 2005, p. 308). Em 1698, o rei aprovava essa mudança, cuja decisão foi tomada por Antonio de Albuquerque⁷⁹. Após o deslocamento das duas aldeias mencionadas, a *Relação Sumária* franciscana menciona que havia “três populosas aldeias”, provavelmente incluindo aí a própria aldeia de Joanes, que passou para a mão destes missionários após o *Regimento das Missões* de 1686.

A consolidação das missões franciscanas na Ilha de Joanes ocorre na década de 1690, após a divisão que o rei fez entre os institutos religiosos (1693), o deslocamento das aldeias existentes para regiões efetivamente controladas (1695), a epidemia de varíola (1695, que durou cerca de dez meses nas aldeias de indígenas Aruã, segundo a *Relação Sumária* franciscana de 1711) e o conflito com os franceses de Caiena (1696). Contudo, essa

⁷⁹ AHU, Códice 268, ano de 1698, p. 140.

consolidação não passou ilesa pelas transformações ocorridas no início do século XVIII, com a redistribuição das aldeias.

A mudança de nomes, de locais e de administração é um fator que dificulta a identificação exata das aldeias, segundo Maria Adelina Amorim (2005, p. 91), mas é possível localizar aproximadamente tais missões, estando a maior parte delas situadas no lado oriental da ilha de Joanes entre o final do século XVII e início do século XVIII, junto à aldeia existente e ao pesqueiro real, defronte à cidade de Belém. Antônio Ladislau Baena identifica boa parte daqueles núcleos missionários às cidades e povoados existentes à época da elaboração do seu *Ensaio Corográfico* de 1839 (BAENA, 2004, p. 276-284). A partir dos escritos de Baena, além de notar a proximidade da maior parte dos núcleos missionários franciscanos, criando uma rede, cuja densidade é maior no lado oriental da Ilha, é possível ainda identificar que das duas aldeias formadas por frei Manuel do Espírito Santo na década de 1660 no litoral setentrional da ilha, existia uma no lugar que depois se chamou Chaves. Os Aruã habitantes de lá foram depois transferidos para a Aldeia de Joanes e outras próximas, no litoral oriental, sendo cogitada a destruição da primeira aldeia, o que não se efetuou (LIVRO GROSSO DO MARANHÃO, 1948, p. 195). A não destruição total da aldeia foi ordem direta do rei, por considerar isso “inconveniente”⁸⁰. Entre as novas aldeias instaladas na região, em decorrência dos descimentos da década de 1690, encontramos a de São José do Igarapé Grande, a qual se tornou um forte núcleo Aruã, sob a doutrina dos capuchos.

Joel Dias afirma que, após a conversão dos Aruã:

O sucesso da empresa espiritual seria completado com a criação de um aldeamento próximo de Belém para receber os índios Aruans descidos do sertão. A seguir seria acertado o encontro entre os representantes dos índios e das autoridades do governo português para tratarem dos termos e condições de seu descimento, ficando previamente acordado que os próprios seráficos se encarregariam da administração espiritual desses índios [...] (DIAS, 2016, P. 83)

Além da resistência indígena ao empreendimento missionário e à cultura portuguesa, pelo destaque de suas ações violentas e pela amizade não escondida com franceses e holandeses, o autor também aponta o importante papel desempenhado por frei Manuel do Espírito Santo naquele avanço missionário. Como o autor destaca, devido ao sucesso dessa missão, foi dada autorização para maior penetração na ilha de Joanes, depois frutificando em três novos grandes aldeamentos missionários (DIAS, 2016, P. 94).

⁸⁰ AHU, Códice 268, ano de 1699, p. 153.

A Aldeia de Joanes é a única missão franciscana que apresenta maior estabilidade naquela ilha em vários sentidos: existia anteriormente à conversão dos Aruã em 1666; ela permaneceu na mão dos capuchos de Santo Antônio apesar das reformulações e redistribuições de núcleos missionários; nunca foi mudada de lugar, nem mudou de nome; com o tempo, recebeu vários afluxos de indígenas Aruã, assim como de outras etnias. Ela se tornou a principal missão franciscana, em torno da qual começaram a gravitar as missões transferidas de outros lugares ou as novas lá fundadas. Era estratégico para esta aldeia estar próximo ao pesqueiro real e à cidade de Belém. Essas condições básicas daquela aldeia permaneceram assim até a época do Diretório pombalino, quando já existiam muitas outras (IBÁÑEZ-BONILLO, 2019, P. 06-08). Mas isso significa superdimensionar a importância desse núcleo missionário? Obviamente que não. Mas não deixa de ser interessante observar a partir daquele lugar certos desdobramentos históricos, justamente por serem periféricos. Então, estava em formação uma rede missionária, reforçada pelo trânsito de indígenas e missionários. Um dos efeitos diretos dessa rede foi a mistura de várias etnias indígenas, mesclando-as com os Aruã, tanto pela proximidade geográfica dos diferentes aldeamentos étnicos, como pela formação de aldeias com várias etnias ao mesmo tempo. A Aldeia de Joanes era a que, provavelmente, mais concentrava diferentes etnias residindo nela ou convivendo indiretamente, pelo trato comercial, etc.

Apesar de estar numa posição periférica em relação a Belém (centro regional) e mais ainda em relação a São Luís (“cabeça do Estado”), a Aldeia de Joanes pode muito bem ser pensada como o epicentro de uma série de problemas que afetaram diretamente os centros de poder no Estado do Maranhão. A posição da aldeia era ao mesmo tempo estratégica para a missão e periférica ou fronteira economicamente, mas o local assume uma importância central com relação ao poder português no seu relacionamento com os Aruã.

Por ser uma missão, poderia ser pensada em termos tradicionais como o lugar da transformação ou conversão, operação efetuada praticamente por imposição, pelo uso da força, tanto na instalação física dos indígenas, passando pelo ensinamento da doutrina cristã, quanto no tratamento político – neste último caso os indígenas assumindo uma posição subalterna. Na *Relação Sumária* franciscana que temos explorado aqui, os seus autores afirmam: sobre o deslocamento dos indígenas “que convinha para segurança tirar os Aruãs das suas terras, e trazê-los para entre a Aldeia do Joanes, e o Pesqueiro Real, ainda que fosse com alguma força” (AMORIM, 2005, p. 308); sobre a atuação de frei Boaventura de Santo Antonio “que é fidelíssima testemunha a escola que na Aldeia de Joannes instituiu, ensinando os rapazes índios a ler, escrever, e a falar perfeitamente o nosso idioma, o que ainda hoje

continua” (AMORIM, 2005, p. 310); sobre o governo dos indígenas, “que aos Aruãs rebeldes que se não quisessem baixar os obrigassem a isso pelos meios que lhe parecessem mais convenientes” (AMORIM, 2005, p. 309).

Os aspectos acima descritos são verdadeiros, mas não são a totalidade do processo, pois estas operações também podem ser pensadas em termos de negociações, pois “vieram a este Pará com uma frota de canoas a ratificar, com quem governava a praça (que era o Sargento-Mor Manuel Guedes Aranha)⁸¹ o que tinham ajustado e pactuado com o sobredito religioso” e “pediram-nos para seus missionários” (AMORIM, 2005, p. 308) e que os Aruã ficaram em “suas terras”. Posteriormente, quando assassinaram dois missionários capuchos antoninos, de “índios cristãos” viraram “sacrílegos e apóstatas índios” (AMORIM, 2005, p. 311) e, quando não quiseram sair de suas terras, viraram “rebeldes”, ou seja, tais indígenas não eram nada subalternos, apesar da vontade dos portugueses, mas estavam rompendo o jugo. Afinal, os indígenas não podem mais ser pensados como peso morto no jogo colonial ou mesmo dentro das aldeias missionárias. Eles eram agentes, participantes, interessados e construtores do mundo colonial em geral e da missão em particular, como já demonstrou Regina Celestino de Almeida para o caso do Rio de Janeiro: os indígenas “participaram de sua construção e foram sujeitos ativos dos processos de ressocialização e catequese” (ALMEIDA, 2010, P. 72).

O discurso colonial presente nessa crônica é contraditório, assim como nos escritos jesuíticos. Contradição entre imposição e negociação, que tanto é evidente no pensamento historiográfico, como amplamente embasada nos escritos coloniais. Mas deveríamos optar por uma única perspectiva? Nada impede de pensar essas perspectivas, apesar de contraditórias, também como complementares. Assim, temos à disposição mais de um ângulo de observação e, portanto, uma visão mais rica do processo, pois uma história linear e homogênea, com um único sentido estabelecido parece menos crítica do que tendenciosa. Entre a imposição e a negociação, a contradição e a complementaridade está a história dos Aruã e missionários franciscanos na Aldeia de Joanes. Aquele lugar estava no centro de várias conexões, comerciais, missionárias e políticas.

No referente ao comércio, os Aruã já convertidos, inclusive os da Aldeia de Joanes, conectaram indígenas capturados do domínio português com áreas do Caribe, sendo vendidos

⁸¹ A informação constante nesta crônica difere das informações oficiais. Afirma-se que o pacto com os Aruã foi efetuado por este oficial, enquanto pela documentação do Conselho Ultramarino, quem governava o Pará àquela altura era o capitão-mor Antônio Pinto da Gaia. Contudo, em nenhum lugar encontramos informações de que este capitão-mor tenha sido o agente régio a efetuar o referido pacto. Somente essa tardia *Relação Sumária* de 1711 menciona Guedes Aranha. Permanece a indefinição.

aos franceses de Caiena; produtos naturais, como as drogas do sertão e peixe-boi também entram para a lista desse comércio transimperial efetuado pelos indígenas. Caiena e Belém foram, assim, conectadas pelos indígenas, para desgosto dos missionários e governantes do lado português.

Ao entrar nessa “trabalhosíssima missão”, como referido na sua *Relação Sumária*, os franciscanos assumiram uma responsabilidade além de suas forças. Mesmo que o quadro de missionários tenha sido reforçado com o envio de 14 religiosos no ano de 1670, o poder de administração temporal daqueles indígenas estava limitado desde o acordo efetuado na ocasião de sua conversão. Eles se autogovernavam. Se lembrarmos do comentário de Francisco de Sá e Meneses de que a missão dos Aruã era “áspera e perigosa” por volta de 1685, só reforçamos a visão que missionários e governantes eram incapazes de controlar aqueles indígenas, apesar de o desejarem. Mesmo que o famoso *Regimento das Missões* de 1686 reabilitasse o governo temporal dos indígenas aos franciscanos e jesuítas, isso, na prática, não significava muita coisa.

Os franciscanos reconheciam que “por razão das entradas e comércio dos moradores de Cayena que se lhas não podíamos totalmente impedir, ao menos rebatíamos a muitos dos intentos que delineavam” (AMORIM, 2005, p. 308). Mas mais do que isso, as terras da ilha de Joanes e as águas em volta também estavam desguarnecidas do ponto de vista militar, o que facilitava: o trânsito dos indígenas na coleta das drogas do sertão e na captura de escravos; e a circulação dos franceses que vinham buscar tais produtos na mão dos Aruã, provavelmente na costa norte da ilha, longe da Aldeia de Joanes.

É claro que os franceses não vinham ao porto da Aldeia de Joanes, pois isso implicaria numa pronta resposta dos portugueses. Contudo, como boa parte dos indígenas convertidos estava situada nessa aldeia e em outras próximas, estava montada uma rede de operações relativamente eficiente entre os indígenas dos diferentes núcleos missionários, entre os quais certamente se deslocavam, e de lá para os sertões e vice-versa, para adquirir os produtos necessários, oriundos dos domínios pretensamente portugueses, para o seu comércio com os concorrentes destes. Exemplo disso é que os indígenas Tucuju são associados a esse tráfico.

Além do mais, não é improvável que os indígenas convertidos continuassem uma comunicação com os Aruã ainda não aldeados. Em 1706, o rei afirmava ter sido informado de que os Aruã circulavam entre as missões e a “terra onde nasceram” (LIVRO GROSSO DO MARANHÃO, 1948, p. 287). Isto é, convertidos e não convertidos, ao mesmo tempo, negociavam com os franceses entre o final do século XVII e início do século XVIII. Por isso,

a Aldeia de Joanes, numa localização estratégica para os indígenas, deveria ser apenas a ponta do iceberg do problema para os portugueses, e a mesma aldeia foi igualmente estratégica para os portugueses, pois de lá os missionários capuchos retiravam as informações que repassavam às autoridades lusitanas que, por sua vez, tentavam cortar a todo custo a comunicação e o comércio daqueles indígenas com os franceses.

Todos sabiam como o relacionamento entre os Aruã e os franceses era de longa data. Se tal comércio era de grandes proporções ou residual, se sistemático ou ocasional, se contínuo ou irregular, é difícil determinar. E se era atribuído aos Aruã de forma especial, contudo, outras etnias estavam envolvidas, como os indígenas Tucuju, por exemplo. De qualquer forma, é interessante observar como a imagem coletiva dos indígenas identificados como Aruã vai sendo construída pelos portugueses, sempre de forma ambígua e escassa de informações. Então, as principais visões históricas acerca desses indígenas os tomam genericamente como inimigos dos portugueses e amigos dos franceses, influência direta do discurso colonial.

Outro aspecto da atividade comercial indígena tem a ver com o impacto causado na produção colonial das aldeias franciscanas. Por que João de Santo Atanásio denunciou de forma insistente o comércio dos indígenas? Seria em decorrência do seu grande zelo para com o erário régio ou pelos interesses materiais imediatos da missão sob sua responsabilidade? Uma vez ocupados nos próprios interesses, os indígenas provavelmente dedicavam menos tempo às atividades econômicas e religiosas necessárias ao sustento das missões. O fato de a maior parte dos núcleos missionários estar instalada junto ao pesqueiro real, plantações de particulares, engenho do donatário, etc., é sintomático da tentativa de estabelecer relações comerciais locais e atlânticas.

As informações sobre a produção colonial dos capuchos de Santo Antônio são rarefeitas. No início, logo após a conversão dos Aruã, em 1667, já pediam ajuda de custo para manutenção da missão, visto serem pobres⁸². Em 1684, o provincial de Santo Antônio no reino pedia isenção do pagamento dos dízimos do cravo e do cacau, de ambos os conventos de São Luís e Belém:

[...] onde assistem os religiosos missionários, fazendo serviço a Deus e a Vossa Majestade, e porquanto a ordinária que tem é muito limitada, e com razão das poucas esmolas, que pela impossibilidade dos moradores se lhes fazem, lhes é necessário mandar alguns índios todos os anos a tirar cravo e cacau para sustento das casas e gasto das missões [...] ⁸³.

⁸² Projeto Resgate, AHU, Maranhão: Cx. 05, D. 522.

⁸³ Projeto Resgate, AHU, Maranhão: Cx. 06, D. 693.

A coleta referida de drogas do sertão, feita pelos indígenas, garantia o sustento das casas e o gasto das missões, seguramente aquelas situadas na Ilha de Joanes, de que tratamos aqui. Eis um relato que corrobora a ideia aqui defendida de que o patrocínio régio era insuficiente, daí porque a produção colonial das missões era fundamental para a manutenção das mesmas. Nas linhas seguintes, o documento cita ainda a determinação régia de 1676, elencada anteriormente, em que fica estabelecido que nenhuma ordem religiosa estava isenta de pagar tributos, a menos que tal privilégio fosse concedido diretamente pelo rei. Ou seja, os capuchos antoninos alegavam pobreza pelas limitações dos recursos régios para patrocínio das missões e pelas poucas doações feitas pelos moradores.

A pobreza, característica principal dos franciscanos, era transformada em mecanismo que favorecesse os cofres da ordem, instrumentalizando as próprias determinações régias. O parecer do Conselho Ultramarino era de que se concedesse 100 arrobas livres de dízimos para cada especiaria, totalizando 200 arrobas, com a ressalva de que o exemplo não fosse seguido por outros religiosos, devido à “especialidade” daqueles missionários no trato com os Aruã. Em 1697, os religiosos capuchos solicitavam nova provisão de isenção de 200 arrobas de gêneros coletados dos sertões⁸⁴. Em 1725, o comissário dos capuchos do Pará pedia isenção dos gêneros coletados no sertão. Segundo ele, eram isentas de tributação “duzentas arrobas de quaisquer gêneros”⁸⁵, numa tentativa de consolidar definitivamente a isenção antes concedida. Todo esse cacau e cravo não era comida pelos franciscanos e sim vendido na terra ou, sobretudo, embarcado para o reino e transformado em dinheiro para melhor dispor conforme as necessidades dos conventos e das missões.

Havia uma infraestrutura à disposição dos capuchos antoninos, mas também um contraste das dimensões materiais das missões franciscanas com as inacianas.

A sua estratégia no espaço onde “conquistavam” almas não implicava a conquista da terra, nem a implantação de sistemas economicistas de tipo mercantil, o que teve a vantagem de não necessitarem de grandes contingentes de braços e mão-de-obra servil, apesar de terem índios aplicados ao trabalho doméstico, lavouras e pescarias, em pequena escala relativamente a outras ordens religiosas (AMORIM, 2005, p. 144).

Essa visão, muito orientada pelo ideal de pobreza dos franciscanos, não ajuda muito, pois repete o discurso colonial. Na verdade, não era bem assim, se considerarmos os exemplos elencados anteriormente. Dito de outra forma, a pobreza não era impedimento para

⁸⁴ Projeto Resgate, AHU, Maranhão, Cx. 09, D. 946.

⁸⁵ Projeto Resgate, AHU, Pará: Cx. 09, D. 760.

proceder a diferentes articulações e angariar recursos. O caso do trabalho indígena é emblemático.

Desde 1683, pelo menos, os capuchos requeriam 60 casais de indígenas para seu serviço, o que não se concedeu até 1693, quando eles próprios desceram indígenas dos sertões sob autorização régia (LIVRO GROSSO DO MARANHÃO, 1948, p. 63, 64, 85, 144). A questão do trabalho indígena passou a ser mais estritamente regulada a partir do *Regimento das Missões* de 1686. O parágrafo 11 é enfático quanto à forma de pagamento e os meios de o garantir, para não haver enganos: metade antes e metade depois do trabalho feito (MATTOS, 2012, p. 119). Depois que finalmente tiveram acesso ao braço indígena, o próximo passo dos capuchos antoninos foi tentar licença em 1697 para disporem permanentemente de indígenas livres necessários, que eram de 30 casais para cada convento, para sua conservação e sustento dos religiosos. Que tipo de trabalho aqueles indígenas livres iriam prestar? Os indígenas serviriam também como remeiros e cultivadores de roças⁸⁶. Como os capuchos, alegando tanta pobreza, poderiam pagar pelos trabalhos dos indígenas? Em nenhum momento fica estabelecida qualquer decisão acerca dos salários – aliás, isso sequer é mencionado! Esse ponto passa despercebido, ignorando-se o *Regimento* de 1686. Os missionários pediam “pelo amor de Deus” se concedesse o que pediam, e tiveram apoio do governador Antônio de Albuquerque, quando foi consultado acerca da matéria.

É intrigante pensar no motivo pelo qual os capuchos solicitavam indígenas livres, exclusivos para seu serviço, ainda que nada se falasse sobre pagamentos. Se bem que os missionários jesuítas inicialmente solicitaram e depois conservaram a disposição de indígenas para o serviço dos colégios e missões. Contudo, a exclusividade de serviçais indígenas ocorria simultaneamente ao já existente trabalho dos indígenas aldeados em uma missão. Como se sabe, todos os aldeados eram submetidos a diferentes tipos de trabalho, como parte do assim pensado processo civilizatório (BOLTON, 1917, p. 57). E boa parte desse trabalho indígena gerava recursos para o sustento da própria missão, além dos casos em que as famílias indígenas cultivavam terras por conta própria e para seus interesses particulares (JACKSON, 2003, p. 51-78). Em muitos casos, havia revezamento de trabalhadores indígenas, isto é, enquanto uns descansavam, outros trabalhavam, sempre com os salários em dia (MORAES, 1987, p. 287).

A solicitação de indígenas exclusivos ao serviço das missões é indício de que os franciscanos não estivessem conseguindo administrar o trabalho dos Aruã aldeados em prol

⁸⁶ Projeto Resgate, AHU, Maranhão: 009, Cx. 09, D. 947.

das suas missões, pelo fato de estes indígenas já estarem metidos no comércio com os franceses; e é compreensível que os indígenas vissem maiores vantagens no comércio com os franceses do que no trabalho exclusivo das missões, que provavelmente rendia menos, prejudicando-as.

O fato de existir indígenas livres, mas destinados ao trabalho exclusivo dos missionários não significa que eles realmente se aplicavam a isso ou que, se o fizessem, se dedicassem integralmente ao serviço dos religiosos. Tão pobres, como alegavam ser, como os capuchos pagariam os salários de tais indígenas livres pelos trabalhos que faziam? Embora seja questão insistente, não há uma resposta clara na documentação, ainda que o mais razoável é que parte dos recursos produzidos fossem distribuídos como remuneração, sobretudo no caso das coletas das drogas do sertão. Nesse sentido, João Daniel afirmou que os indígenas não faziam serviço algum sem antes ver o pagamento ou, pelo menos, a metade adiantada (DANIEL, 2004b, p. 125). Nesse ponto, a referência ao *Regimento das Missões* é clara. Ainda que seja uma afirmação genérica demais e extraída da experiência jesuítica, ajuda-nos a compreender, ainda que parcialmente, o motivo de tão baixa adesão indígena à produção colonial dos capuchos de Santo Antônio: remuneração aquém (ou mesmo inexistente, prometida mas não cumprida) do que se poderia obter em transações comerciais outras.

Embora pareça uma abordagem materialista demais das relações de trabalho, a recompensa indígena no mundo colonial não é descabida, pois hoje em dia sabe-se que os indígenas conseguiam incorporar novas práticas e valores europeus, muito a seus gostos, algo propiciado pela vida colonial. Elisa Garcia chamou isso de “dimensões da liberdade indígena”, ao analisar o caso do Paraguai colonial (GARCIA, 2013, p. 83-95). Aqui inserimos o lucro, como um dos valores incorporados. Se o que estava no horizonte indígena das missões era o trabalho, não é estranho que buscassem as melhores oportunidades, inclusive fora das missões, como era o caso dos Aruã e seu famigerado comércio de escravos.

Há muito tempo, Bolton afirmou que a dimensão temporal das missões era fundamental para “civilizar” os indígenas (1917, p. 57). Embora essa percepção não possa ser descartada, porque de fato os missionários acreditavam sim nesse ideal civilizatório, na prática, os franciscanos do Maranhão estavam muito longe de alcançar a “civilização” dos indígenas pelo trabalho organizado das missões. Ainda assim, no âmbito missionário é praticamente indissociável o recurso material ou financeiro do braço indígena. Afinal, sem indígenas nada se poderia fazer e, por isso, faz todo sentido o esforço dos capuchos em obter braços para seus projetos, na medida em que os Aruã não estavam dispostos a isso. Como

afirma José Alves Souza Junior, os indígenas eram “mãos e pés dos lavradores, missionários e autoridades coloniais” (2011, p. 366).

Por isso, no caso dos capuchos no Maranhão e Grão-Pará, instrumentalizar diferentes fontes de renda, obter isenções e acessar o trabalho dos indígenas começaram a assemelhar seus procedimentos ao modelo produtivo-econômico de outras ordens, como os jesuítas. Situação diferente do que afirmou Amorim. Assim, no caso da Ilha de Joanes, indígenas ocupados nos próprios interesses comerciais prejudicavam a produção colonial das missões franciscanas, já muito limitadas pela inexistência de indígenas exclusivos ao serviço dos padres, como registrado recorrentemente na documentação. Mas a falta de poder temporal dos capuchos não impediu que eles articulassem leis, pedidos, trabalhos, terras e indígenas em prol das missões.

Se a localização “estratégica” da Aldeia de Joanes dava aos Aruã grandes oportunidades comerciais com os franceses, contudo, a mesma missão permitiu ampliar o domínio português em resposta à insubordinação daqueles indígenas. O processo foi menos resultado da iniciativa dos missionários que dos governantes; mas as ações dos capuchos, ao informar os governantes, foram fundamentais. Entendendo a missão como uma base operacional, de lá se coletavam informações importantes que orientavam as ações das autoridades. Afinal, os indígenas e os missionários circulavam entre as aldeias cristãs, fazendo correr notícias e informações dos diferentes lugares e que confluíam para a Aldeia de Joanes, numa dinâmica em rede. E de lá para Belém.

A situação é estranha, porque tais notícias, provenientes dos religiosos capuchos, dariam a eles a primazia das ações, como quem, informando bem o rei, receberiam maiores patrocínios para incrementar as missões e, com isso, frear aquele comércio indesejado, pois eles faziam o que estava ao alcance. Esse período, contudo, não estava favorável aos franciscanos, visto que Antônio Vieira buscava influenciar desde a corte o andamento dos trabalhos missionários no Maranhão. Enquanto buscavam materializar novos avanços, os jesuítas Gonsalvi, Juzarte e Pfeil, encontraram franceses transportando indígenas escravos no Cabo do Norte, os compraram e os puseram em liberdade. (NASCIMENTO, 2019, p. 257).

Na condição de Presidente da Missão, frei João de Santo Atanásio avisou ao rei por “duas vezes o perigo em que via este Estado” e “não aceitou por então o sobredito Senhor o aviso”. Somente anos depois e ainda sem resposta régia, em decorrência de um “pestífero contágio” ocorrido em 1694, o religioso, por conta própria, deu “princípio para mudança de domicílio” daqueles indígenas. Enquanto frei João de Santo Atanásio avisava ao rei que os indígenas sob sua jurisdição estavam comerciando com os rivais de Portugal, tal notícia

poderia estar sendo interpretada no reino como incapacidade daqueles missionários em controlar os indígenas aldeados. Ao somar esses aspectos, nota-se que a iniciativa régia de entregar o Cabo do Norte aos jesuítas ainda na década de 1680 foi resultado, em parte, dessas notícias passadas pelos próprios capuchos de Santo Antônio e, em parte, confirmadas pelos próprios jesuítas.

Em uma análise da experiência jesuíta no Cabo do Norte, Bruno Rafael Machado Nascimento reconhece que os capuchos de Santo Antônio foram os primeiros missionários a adentrar aquelas terras e que estavam atuando na região no momento em que os jesuítas foram destacados para lá. O autor refere que “na década de 80 do século XVII, os jesuítas foram enviados a pedido do rei ao Cabo Norte para estabelecer missões com a finalidade de contribuir para a colonização da região.” Claramente, os jesuítas foram enviados para atalhar o comércio entre indígenas e franceses na região (NASCIMENTO, 2019, p. 256). Embora não seja preocupação para Nascimento, fica patente uma contradição das ações da monarquia. Por que enviar jesuítas para um território onde já existe atividade missionária? Era realmente uma situação estranha. Assim fica mais forte a possibilidade de que a capacidade dos capuchos de controlar os Aruã pudesse estar em dúvida. Mas, se eles, que eram tolerados por aqueles indígenas, não conseguiam demovê-los dessa atividade incômoda aos portugueses, porque os jesuítas conseguiriam? Afinal, o histórico dos jesuítas na região não era dos melhores, desde o padre Figueira que supostamente morreu pela mão deles, até o padre Antônio Vieira, de quem o principal dos Aruã, chamado Piyé, desconfiou, na paz do rio Mapuá em 1659. Mas ainda assim, os jesuítas se instalaram na região, cujo efeito foi depois sentido negativamente, pela morte de dois deles.

Pode-se observar que as diversas limitações impostas pelos próprios indígenas à atividade missionária franciscana e as notícias que estes estavam veiculando a respeito de suas missões criaram um revés para aqueles religiosos, visto que seus principais concorrentes foram autorizados a entrar num território em que, até então, só eles tinham vantagem.

Outra situação decorrente dessas notícias provenientes dos capuchos foi a instalação de fortalezas na região. A percepção da ausência de controle militar é, em parte, tributária dos próprios missionários capuchos antoninos (NASCIMENTO, 2019, p. 256) e os governantes portugueses rapidamente se conscientizaram dessa deficiência militar, até porque o que era relatado já era conhecido dos portugueses. Segundo Fernanda Aires Bombardi, duas dessas estruturas militares, Paru e Macapá (ou Cumaú) foram erguidas na década de 1690 no Cabo do Norte, como parte de uma estratégia defensiva (BOMBARDI, 2015, p. 19-42). É preciso ainda assinalar que a maior parte das ações dessa política expansionista na década de 1690

estava sendo conduzida por Antônio de Albuquerque nos postos de capitão-mor ou de governador-geral. Isso significa que as missões franciscanas ou jesuítas, sozinhas, não eram capazes de segurar os indígenas, de garantir sua fundamental amizade, fidelidade e vassalagem. Era preciso ampliar o domínio territorial pela instalação de novos núcleos, militares e civis.

Nesse sentido, entra em cena a Capitania de Joanes, do donatário João de Sousa Macedo, mas efetivamente governada pelo seu procurador, Domingos de Sousa. Desde a época de André Vidal de Negreiros, para o bom sucesso na guerra contra os Aruã, exigia-se, entre outras coisas, a iniciativa dos donatários, “e muito mais de obrigar os donatários, que façam os provimentos de sua obrigação, porquanto como começam a desfrutar as suas capitanias, se esquecem de as prover e povoar como são obrigados”⁸⁷ Contudo, não é identificado um donatário para Joanes, nem mesmo é possível identificar a criação ou doação dessa Capitania a alguém naquele tempo. Porém, tanto a pesca quanto os indígenas aldeados são atividades registradas a partir da década de 1650⁸⁸. Segundo Antônio Ladislau Baena, a Capitania de Joanes foi criada em 1665 (BAENA, 2004, p. 275). Mas somente a partir da década de 1670 é que começam a registrar iniciativas particulares para a ilha. Essa aldeia indígena, capitaneada por um preposto do capitão Inácio do Rego Barreto desde o final da década de 1640 é, ao que tudo indica, a mesma Aldeia de Joanes, pelo local ser originalmente habitado por indígenas dessa etnia e que deu nome à toda a ilha; a aldeia estava próxima ao conhecido pesqueiro real que abastecia Belém com tainhas salgadas (BETTENDORFF, 2010, p. 27).

Graças ao comentário de Bettendorff, podemos compreender que não era gratuita ou aleatória a proximidade da Aldeia de Joanes com o pesqueiro real. Até agora temos mencionado o pesqueiro apenas como referência geoeconômica para situar a localização das missões franciscanas, especialmente a Aldeia de Joanes, mas esse polo econômico desempenhou papel relevante na colonização daquela fronteira como empresa real. Em um estudo detido sobre o pesqueiro e as salinas, Marina Hungria Nobre (2017) demonstrou como ele era importante para o processo de colonização e quantas relações sociais, econômicas e militares poderiam ser desencadeadas, bem como problemas resolvidos, a partir dele.

Assim, o pesqueiro real da ilha de Joanes foi um estabelecimento mantido pela coroa que tinha como principal função a salga do peixe que era colhido pelos pescadores, que eram indígenas; mas obviamente a localização de tal empresa significou uma estratégia significativa do domínio português na conquista. O principal benefício que cabia ao pesqueiro era o manejo e

⁸⁷ Projeto Resgate, AHU, Maranhão: 009, Cx. 4, D. 384.

⁸⁸ Projeto Resgate, AHU, Maranhão: 009, Cx. 03, D. 284; Cx. 04, D. 378;

salgamento do peixe, principalmente tainhas, que posteriormente serviriam para abastecer todo o Estado. (NOBRE, 2017, p. 42)

Sendo assim, que relações, então, os franciscanos poderiam manter com o pesqueiro? Sobretudo, de abastecimento. Os religiosos de Santo Antonio recebiam uma quantidade considerável de peixes do pesqueiro, na forma de doação régia. A autora recupera uma tabela do Conselho Ultramarino, datada de 1681, na qual consta que os religiosos de Santo Antonio recebiam “propina de pescado” no total de 200 tainhas. “Geralmente, as propinas eram dadas às pessoas que estivessem em uma lista ‘que fosse mais conveniente ao serviço de V.M. e utilidade de sua real Fazenda’” (NOBRE, 2017, P. 101). Conforme a autora observa, havia uma hierarquia a ser respeitada quando da distribuição dos peixes. Se considerarmos que o governador recebia a quantidade máxima (500 tainhas) e que o capitão de artilharia recebia a menor quantidade (50 tainhas), os franciscanos estavam em uma faixa intermediária. Os jesuítas também recebiam 200 tainhas; outras ordens religiosas não recebiam nada. Além disso, sua condição no recebimento das propinas de pescado era privilegiada, pois nunca poderia ser suspensa, mesmo quando havia querelas sobre a referida distribuição, uns e outros alegando receber menos ou denunciando quem recebia mais. Nesse caso, “se devia ordenar que se não pagasse nada da lista inclusa salvo aos padres da Companhia e outras aos padres capuchos” e ainda que “pelo que tocava às propinas se não deem a nenhuma pessoa que não mostrar ter ordem ou provisão de V.M. para as levar, exceto a esmola aos religiosos por ser isto obra pia” (NOBRE, 2017, p. 103). Reconhecidos como úteis aos interesses régios, os franciscanos recebiam tais proprinas de pescado e estar próximo ao pesqueiro para garantir esse abastecimento à missão era fundamental. Por isso, a Aldeia de Joanes foi instalada ali, sobrepondo-se ao antigo assentamento de Inácio do Rego Barreto.

Aparentemente, essa mesma aldeia se tornou a “sede” da capitania de Joanes, a qual nunca foi devidamente desenvolvida pelo donatário e seu filho. Em 1673, o donatário Antônio de Sousa Macedo solicitava autorização para usar os nativos da Ilha de Joanes para formar uma vila, curiosamente denominada Santo Antônio, numa evidente confluência simbólica do seu nome e dos missionários lá atuantes. Apesar do envio de recursos materiais e financeiros e da contratação de trabalhadores, como ferreiro, por exemplo, o projeto de ereção da vila foi empatado pela interferência do governador Pedro Cesar de Meneses, que considerava a jurisdição do donatário sobre a terra, mas não sobre os indígenas. Dessa forma, destinava os indígenas disponíveis para a repartição do serviço dos moradores de Belém, deixando o

projeto da vila de Santo Antônio sem braços para sua execução⁸⁹. Por isso, o donatário reclamava ao então príncipe de que a Câmara de Belém atrapalhava seus projetos ao retirar nativos da Ilha de Joanes, sobrepondo sua autoridade ao lugar-tenente Antonio de Sousa. O caso é que, argumentava, levando os indígenas para “terra firme” (Belém), “sem lhes satisfazer seu trabalho”, estes acabavam por se “retirarem para os matos” em claro prejuízo dos intentos do donatário, que os havia descido por meio de seu preposto⁹⁰. Esse assunto se prolonga por anos, sendo registrado também em 1675⁹¹.

Outro documento refere que os indígenas residentes ou descidos para lá, ficassem sob total jurisdição do donatário, sem repartição com outros poderes, para erigir uma vila completa, com Câmara e oficiais⁹². Uma resposta régia indicava que o prazo para completar a fundação da vila, com cem vizinhos, Câmara, Igreja e Cadeia era de cinco anos (LIVRO GROSSO DO MARANHÃO, 1948, p. 37). Mas esse projeto não saiu do papel na forma esperada. No máximo, o que se fez nos anos seguintes foi nomear capitães para a Ilha, sem, contudo, indicar locais onde residiriam, por exemplo. Anos mais tarde, em 1686, três pessoas eram indicadas ao posto de capitão da Ilha de Joanes, já pertencente a Luís Gonçalo de Sousa Macedo, filho do primeiro donatário⁹³. Por aquele tempo, ainda havia a promessa de erigir igreja e transferir para lá “oficiais” de diversas especialidades para aumentar e conservar a capitania. Apesar de frustrados, nota-se esforços por parte dos donatários, de colonizar a Ilha ao mesmo tempo em que a atividade missionária franciscana se desenvolvia e a atividade jesuíta tentava instalação nas redondezas (Cabo do Norte). O negócio começou a andar quando o próprio governou colonial entrou em ação no início do século XVIII⁹⁴.

A ilha de Joanes foi alvo de um amplo estudo, desenvolvido por Joel Dias, o que demonstrou que a atividade missionária portuguesa, pela mão dos capuchos de Santo Antonio, foi a primeira atividade sistemática desenvolvida na região, o que deu lastro para o avanço colonial português, no controle da fronteira noroeste do Estado do Maranhão e Grão-Pará. A partir da atividade missionária, exercendo relativa influência sobre as diferentes comunidades indígenas, outros projetos econômicos, dos próprios missionários e de particulares, começaram a prosperar, ainda que não totalmente livres de variados problemas e ameaças. Conforme o autor:

⁸⁹ Projeto Resgate, AHU, Pará: 013, Cx. 02, D. 154.

⁹⁰ AHU, Códice 268, ano de 1673, p. 14.

⁹¹ Projeto Resgate, AHU, Pará: 013, Cx. 02, D. 161.

⁹² Infelizmente, a maior parte do documento está ilegível. Projeto Resgate, AHU, Maranhão: 009, Cx. 05, D. 599.

⁹³ Situação análoga ao documento anterior. Projeto Resgate, AHU, Maranhão: 009, Cx. 07, D. 742

⁹⁴ AHU, Códice 268, ano de 1702, p. 178.

Muito antes da criação e implantação da capitania de Joanes, a Coroa já planejava o lugar do território em auxiliar as expedições militares com o propósito de impedir as incursões estrangeiras para o interior da Amazônia. Para isso, autorizava seus representantes no Estado do Maranhão a controlar o uso da força de trabalho indígena do arquipélago, além de destinar ou confinar para lá remanescentes indígenas sobreviventes de guerras com os portugueses de outras áreas. Medidas que favoreceram o controle do contingente indígena no arquipélago, uma vez que os moradores e a própria Coroa recorreram sistematicamente àquela área para suprir a falta de trabalhadores índios em decorrência de fatores diversos, como as guerras, fugas e a mortalidade provocada pelas epidemias. Nesse caso em especial tentei explicitar a importância da atividade missionária no arquipélago não apenas através de vetores já bem conhecidos, a catequese e as atividades produtivas realizadas nas missões, mas também pela ingerência e articulações com setores da sociedade, do poder colonial e metropolitano, com os quais buscavam garantir o apoio necessário para garantir sobrevivência de suas missões naquele território. (DIAS, 2016, p. 497).

Nesse estudo, o autor procurou demonstrar, entre outras coisas, as conexões entre a atividade missionária e o projeto colonial português mais amplo na fronteira norte do Estado do Maranhão e Grão-Pará; e demonstrou como as missões franciscanas estiveram relativamente bem articuladas com os outros poderes envolvidos naquele jogo.

A maior parte do trabalho de povoamento ficou a cargo dos missionários capuchos de Santo Antônio, pela constante transferência de indígenas Aruã e de outras etnias, das missões existentes alhures para a missão da Aldeia de Joanes, bem como para as novas aldeias que começaram a ser fundadas no lado oriental. Os próprios capuchos ergueram uma igreja dedicada à Nossa Senhora do Rosário, “a melhor das administradas pelos religiosos de Santo Antônio” (BAENA, 2004, p. 279, Com efeito, a Aldeia de Joanes ainda existia na época pombalina, tendo sido elevada à condição de Vila de Monforte (hoje Salvaterra), ocasião em que os missionários perderam jurisdição temporal sobre os indígenas, pelo Diretório de 1755 e pela incorporação da capitania ao poder régio, sob o governo de Francisco Xavier de Mendonça Furtado (COELHO, 2005, p. 356).

Quando se considera as missões franciscanas em rede, as conexões se tornam evidentes, mas não eram necessariamente uma vantagem, como visto. Um exemplo a mais no caso franciscano é derivado do argumento de Bettendorff para o caso jesuítico: número insuficiente de sujeitos. Os missionários transitavam entre as missões e boa parte dessas conexões, incluindo a circulação de notícias, decorria da movimentação dos padres entre as diferentes aldeias.

As conexões históricas analisadas até aqui resultaram, em grande parte, da atuação de frei Manuel do Espírito Santo e de frei João de Santo Atanásio. Mas outros também tiveram papel importante nas missões. Pelo menos mais quatro capuchos se destacaram,

segundo a visão dos franciscanos que escreveram apontamentos históricos acerca das missões. Segundo a *Relação Sumária* franciscana de 1711, “Não ficará sepultada no silêncio a vida e morte de quatro religiosos”: frei Melchior das Neves, que sucumbiu ao “pestífero contágio” de 1693-1694 na terra dos Aruã, provavelmente na aldeia que existia no lugar depois chamado de Chaves e de onde depois foram todos os aldeados transferidos para a Aldeia de Joanes; frei Boaventura de Santo Antônio, “incansável em doutrinar, e ensinar índios”, escreveu “Artes e Vocabulários” dos idiomas Aruã e Sasaca, esteve envolvido no conflito entre portugueses e franceses na fortaleza do Macapá em 1696 e foi veículo de transmissão da varíola entre os Aruã no mesmo ano, antes de morrer pela mesma doença; frei José de Santa Maria e frei Martinho da Conceição foram mortos pelos Aruã que haviam abandonado as missões em 1701 (AMORIM, 2005, p. 309-312), Essa última situação ensejou uma violenta guerra contra os Aruã, arruinando décadas de trabalho missionário e com fortes consequências futuras, pois foi um dos fatores que influenciou a migração dos Aruã para a Guiana Francesa.

É evidente o papel desses missionários na estruturação da rede missionária franciscana e nas conexões mais amplas, relacionadas ao conflito de 1696 ou a epidemia de varíola. Foram eles que estabeleceram articulações entre as missões, as fortalezas e as cidades. Inicialmente não havia fortalezas no Cabo do Norte, as quais foram erguidas na década de 1690 em decorrência das notícias veiculadas pelos capuchos antoninos acerca da presença francesa na região. Ainda assim, parece que a relação não se resume a isso, pois, apesar do caráter defensivo das fortalezas contra a presença francesa, a atuação daqueles missionários foi além, ao se tornarem agentes envolvidos diretamente no conflito, do que resultou, por exemplo, a vitória portuguesa e a escravização de vários indígenas Aruã, acusados de traição. Isto é, além de influenciar a instalação de fortalezas, os missionários franciscanos se envolveram em conflitos armados, foram enredados pela agressiva política expansionista conduzida por Antônio de Albuquerque e produziram um efeito nada desejado contra os indígenas aldeados por eles mesmos.

Durante a década de 1690, período de consolidação das missões franciscanas na ilha de Joanes e no Cabo do Norte, percebe-se sempre a atuação de frei João de Santo Atanásio nas missões. Ele era o principal observador da movimentação dos Aruã e o principal informante do governo-geral acerca daquelas conexões. No mesmo período, o governo colonial foi marcado pela atuação de Antônio de Albuquerque, que se desdobrava entre o Maranhão e o Pará, enfrentando múltiplos problemas de fronteira, entre os quais, resistência ou rebelião indígena. Assim, nota-se um alinhamento, por assim dizer, entre as atuações de frei João de Santo Atanásio e Antonio de Albuquerque. Isso lança luz sobre as

diferentes formas de articulação das missões franciscanas com a política expansionista portuguesa na América Equinocial na virada para o século XVIII.

Parte dessas articulações tem a ver com processos ocorridos ainda na década de 1680, em torno do *Regimento das Missões*, que serviu de base para a posterior divisão das missões em 1693. Contudo, não foi um movimento linear, mas tortuoso e acidentado. Por uma Provisão régia de 1680, entregava-se totalmente na mão dos jesuítas as missões do Cabo do Norte, pela conveniência de se fazer a conversão por uma só religião, para evitar os problemas experimentados quando se fez por muitas, como registrado no documento. Porém, a missão jesuítica na região resultou fracassada pela morte dos padres Bernardo Gomes e Antônio Pereira, o que forçou os jesuítas a recuarem e a monarquia cedeu, voltando atrás dessa decisão com o *Regimento*, que separava todo o Cabo do Norte para os capuchos de Santo Antônio.

Boa parte desse revés, aliás, deve-se aos Aruã, que só aceitavam os capuchos. Por isso, não seria demais afirmar que o rei dividiu as missões reservando para os religiosos de Santo Antônio justamente a área dominada pelos Aruã. Tendo isso em vista, é preciso ter clareza de que as missões não eram fruto exclusivo de uma política pensada unilateralmente pela monarquia, mas respondia aos desdobramentos locais e poderes nativos: em suma, os indígenas interferiam diretamente na política e atividade missionária. E os missionários conseguiam influenciar a política colonial. Por exemplo, a monarquia reagiu à agência indígena no Ceará por aquele tempo em outra fronteira: de acordo com Légio de Oliveira Maia, a própria monarquia flexibilizou o *Regimento* em 1698, ao entregar o governo temporal dos indígenas nas mãos do capitão-mor, por achar que os missionários não tinham força suficiente para tanto nos sertões cearenses (MAIA, 2015, P. 14). No mais e, logicamente, pela proximidade geográfica, a atividade missionária dos capuchos de Santo Antônio foi mais desenvolvida no Cabo do Norte, onde construíram uma verdadeira rede missional a partir da Aldeia de Joanes, com efeitos muito adversos. No Maranhão, os capuchos levaram uma vida muito mais conventual, mas não totalmente apartados da atividade missionária.

No mais, foi a atividade missionária dos capuchos antoninos que desencadeou a migração dos Aruã para Caiena no início do século XVIII. Isto é, a migração dos indígenas foi um efeito colateral das missões capuchas. As tentativas de barrar o comércio com os franceses por um lado e, por outro, de ampliar a jurisdição temporal sobre indígenas (décadas de 1680 e 1690) que tinham garantido essa autonomia desde sua conversão (década de 1660), frustraram as expectativas indígenas, motivando sua rebelião. E as tentativas de recobrar domínio foram rechaçadas pela morte dos missionários franciscanos. Num contexto de escassez de braços pela morte generalizada de indígenas contaminados em 1696, isso deu

motivo para guerra e cativeiro contra inocentes, já que os culpados haviam fugido para Caïena, segundo frei João de Santo Atanásio. Esse recrudescimento da violência ampliou o abismo entre os Aruã e os portugueses, resultando na migração massiva ocorrida alguns anos mais tarde. Com o fortalecimento das missões, as opções indígenas foram diminuindo com o tempo.

As histórias conectadas aparecem, assim, resultantes de processos violentos, próprios da política expansionista portuguesa, numa relação simbiótica com as missões em rede. E essa rede missionária foi construída pelos religiosos de Santo Antônio e outros, como os jesuítas, cujos efeitos colaterais significaram reveses para a “expansão portuguesa” ao perder o controle sobre as populações indígenas, seja por migrações, seja por genocídios.

5.1.2. A Missão de São Gonçalo no Rio Itapecuru e suas conexões no século XVII

No final da década de 1640, o capitão-mor do Grão-Pará, Sebastião Lucena de Azevedo, acreditava que o rio Itapecuru estava seguro contra a presença estrangeira, pela amizade dos indígenas. Esse contraste, se lembrarmos, era feito quando ele comparava a situação com os Aruã, “capitais inimigos do nome português”. No Maranhão como um todo e no rio Itapecuru em particular, o predomínio dos Tupinambá e sua suposta lealdade seriam uma barreira aos intentos dos estrangeiros que navegavam aquelas águas. Contudo, somente alguns anos depois, o governador-geral Luís de Magalhães alertava para o perigo da entrada de holandeses e franceses pelo rio que então era dominado pelos Uruati. Não é à toa que a estratégia apresentada pelo governador indicava que a fortaleza (que era necessária construir e aparelhar) teria uma dupla função defensiva, contra os invasores que vinham pela baía de São José e contra os Uruati oriundos dos sertões. Esse projeto defensivo, que segurasse as fronteiras, por meio de uma espécie de cinturão em torno do novo núcleo português naquele rio, não se efetivou tão cedo, mas por volta da década de 1680 o capitão Soleima tomava a frente do projeto, gastando do próprio bolso e assumindo o posto de capitão da fortaleza do Itapecuru.

É possível identificar certa semelhança entre o processo de articulação da fortaleza do Itapecuru com a missão de São Gonçalo e a situação análoga ocorrida no Cabo do Norte. Como visto, as fortalezas daquela região foram instaladas na década de 1690, posteriormente à presença missionária, que, por sua vez, influenciou as decisões das autoridades com as constantes notícias veiculadas acerca da presença francesa. No Itapecuru, a instalação e melhoramento das defesas ocorreu décadas antes, entre 1650 e 1670, mas também em

decorrência dos perigos enfrentados pela atividade missionária. Contudo, naquele rio, o maior perigo eram os Uruati primeiro e Caicai depois, como visto. Embora a circulação de estrangeiros pelo rio Itapecuru fosse real e temida pelos governantes portugueses, ela foi mais rarefeita e desapareceu com o tempo. Situação inversa ao que ocorreu no Cabo do Norte, que começou de forma esporádica, ganhou vulto e estimulou os franceses de Caiena a tomarem o forte de Macapá em 1696.

Mas voltemos ao contraste de visões entre Sebastião Lucena de Azevedo e Luís de Magalhães. Evidentemente, cada autoridade estava embasada em informações específicas e que não eram plenamente correspondentes à realidade, embora fossem questões concretas e prementes. Essa situação forja, como se vê, uma contradição entre os diferentes discursos coloniais: o rio Itapecuru estava seguro ou ameaçado, por estrangeiros e/ou por indígenas. Não havia e nem poderia haver uma unidade discursiva ou uma percepção unívoca sobre as fronteiras. Por isso, o esforço neste trabalho tem sido sempre o de apontar as contradições entre as visões, pois aquele discurso colonial, como conceito amplo, não pode ser tomado como um dado exato, mas sempre fruto de visões parciais. Empiricamente é o que temos disponível e que nos informa sobre as histórias que acreditamos terem acontecido. Como as percepções são geralmente plurais, a história está sempre no limite da possibilidade e não no pedestal da certeza. Por isso, por meio das análises dessas possibilidades, fundadas em visões discrepantes, podemos compreender por mais um ângulo as histórias vinculadas ao megaprocessamento chamado de “expansão portuguesa” no Estado do Maranhão.

Uma das pontas-de-lança desse processo em uma das fronteiras do território é a missão de São Gonçalo, instalada no rio Itapecuru na década de 1640, logo após a expulsão dos holandeses, dirigida pelo padre jesuíta Francisco Pires, sobrevivente do naufrágio de 1643. Apesar do “intervalo”, como temos referido, ocorrido entre a morte de Francisco Pires em 1649 pelos Uruati e a chegada de novos missionários em 1652, imediatamente se retomou os trabalhos nas margens daquele rio, numa aldeia depois chamada de São Gonçalo. Tanto a origem quanto a continuação dos trabalhos missionários no Itapecuru foram articulados pelo trânsito dos jesuítas, estimulado, repete-se, pela insuficiência de missionários.

Para que se tenha uma ideia, pela aldeia de São Gonçalo do Itapecuru circularam diversos missionários, como Manuel Rabelo, Antônio Gonçalves, João Valadão e João de Avelar, sempre correndo em socorros de outros lugares para lá ou de lá para outras missões. João de Avelar, aliás, se acabou lá, morto pelos Caicai no início do século XVIII. Contudo, a atuação desses missionários nessa aldeia teve efeitos maiores, como a tentativa de converter os Uruati, a conversão dos Guanaz e a tentativa de pacificação dos Caicai, além da fundação

de uma missão homônima que serviu de base para a fundação da vila de Icatu em 1691, no processo de ampliação das fronteiras orientais. Além disso, a partir de São Gonçalo, articulou-se e sustentou-se a guerra contra os Caicai, que chegaram a ameaçar a existência desse aldeamento, sitiando inclusive a fortaleza do Itapecuru e destruindo várias propriedades produtoras da região entre o final da década de 1680 e início da década de 1690.

A divisão dos missionários, feita por Vieira em 1653, não considerou designar residência na “Missão do Pindaré e do Itapecuru”. Até a Aldeia de São Gonçalo (ou Taiaçucoarati, situada no sul da ilha de São Luís, defronte para a foz do rio Itapecuru), ficou também como aldeia de visita (BETTENDORFF, 2010, p. 101-102). A partir do relato de Bettendorff, uma ampla área fronteira continental ao sul da ilha de São Luís ficou praticamente desassistida da atividade missionária de forma permanente, até a década de 1680. Vieira calculou que seria mais vantajoso fixar residência na Serra de Ibiapaba (Ceará), em Tapuitapera (Alcântara), São João Batista (Gurupi), São João Batista (Mortiguara), além do Cametá, Gurupá e Xingu, com os poucos missionários disponíveis. Acreditava assim cobrir uma vastíssima região, mas na verdade só estava pontilhando um enorme território com meia dúzia de residências missionárias que deveriam servir de bases operacionais para visitar muitas outras aldeias, espalhadas pelos sertões e precariamente assistidas. O Itapecuru ficou como aldeia de visita.

Antonio Vieira resumiu as dimensões reais da fase do seu projeto missionário em 1659 da seguinte maneira:

Trabalharam este ano nas missões desta Conquista vinte e quatro religiosos da Companhia de Jesus, os quinze deles sacerdotes, divididos em quatro colônias principais: do Ceará, do Maranhão, do Pará e do rio das Amazonas. Nestas quatro colônias, que se estendem por mais de quatrocentas léguas de costa, tem a Companhia dez residências, que são como cabeças de diferentes cristandades a elas anexas, a que açodem os missionários de cada uma em contínua roda, segundo a necessidade e disposição que se lhes têm dado. O trabalho, sem encarecimento, é maior que as forças humanas, e, se não fora ajudado de particular assistência divina, já a missão estivera sepultada com os que nela, por esta mercê do céu, conservam e continuam as vidas. (AZEVEDO, 1925, p. 550, 551)

O excerto evidencia que Vieira tinha clareza das dificuldades de trânsito por um terreno tão vasto e com conexões dificultadas pela natureza. O número de missionários era reduzido e as forças físicas desses sujeitos também. E nesse ponto, ele não comenta sobre as questões financeiras de sustento da atividade missionária. Em suma, era difícil manter a operacionalidade do projeto. Além disso, em outra carta, Vieira também relatava uma dificuldade geopolítica, por assim dizer, mas superada graças aos jesuítas:

[...] o Estado do Maranhão até agora estava como sitiado de dois poderosos inimigos, que o tinham cercado e fechado entre os braços de um e outro lado: porque pela parte do Ceará o tinham cercado os Tobajaras da serra, e pela parte do cabo do Norte, que são os dois e'xtremos do Estado, os Nheengaíbas. E como ambas estas nações tinham comunicação com os holandeses, e viviam de seus comércios, já se vê em os danos que desta união se podiam temer, que a juízo de todos os práticos do Estado não era menos que a total ruína. Mas de todo este perigo e temor foi Deus servido livrar aos vassalos de V. M., por meio de dois missionários da Companhia [...] (AZEVEDO, 1925, p. 569, 570).

As missões jesuítas se expandiram a tal ponto de dissolver o cerco no qual o Maranhão se encontrava. Mas foi um “triunfo” de curtíssima duração, pois só alguns anos após Vieira escrever esta carta, os resultados nela descritos começaram a desmoronar. Como se sabe, a missão de Ibiapaba foi destruída pelas tropas portuguesas na década de 1660, sob o governo de Rui Vaz de Siqueira (1662-1667), transferindo-se os sobreviventes para o Maranhão; e os Nheengaíbas não se conservaram nas mãos dos inacianos, pois estes missionários foram expulsos em 1661, não recuperando o Cabo do Norte; e, quando intentaram retornar, os missionários destacados para lá (Antônio Pereira e Bernardo Gomes) foram mortos na década de 1680. (BETTENDORFF, 2010, p. 224; NASCIMENTO, 2019, p. 253-274). Foi uma expansão seguida de maior retração.

Observa-se que a dispersão dos missionários por espaços tão longínquos prejudicou a força articuladora que tinham. Aliás, deve-se observar que essa dinâmica não era muito eficaz e fez mais sentido nos caminhos entre o Maranhão e o Brasil, onde “religiosos, sesmeiros e tropas de paulistas, cada um a seu modo, disputavam palmo a palmo a conquista de terras, o controle da mão-de-obra indígena e a conversão de neófitos para a Igreja” (MAIA, 2013, p. 09). Nessa faixa, a dominação de extensão territorial ocorreu varrendo os indígenas e escravizando-os (MELO, 2011) e também por meio da ampliação da criação do gado (CABRAL, 2008). E, nesse caso, quando padres receberam terras, articulando essas mercês com as atividades missionárias, produziu-se maior efeito de domínio territorial. Por outro lado, nos caminhos amazônicos, o controle/exploração de recursos se fazia muito mais de forma fluvial do que em terra seca e, nesse caso, dependia menos de dominar efetivamente os indígenas e seus territórios, ainda que permanecesse sempre importante manter com alguns deles bons contatos, pois disso dependia, por exemplo, a retirada de milhares de arrobas de cacau e milhares de outros indígenas para serem escravizados anualmente. Converter algumas etnias, é claro, facilitaria o processo e evitaria desgastes. Dessa forma, não é possível pensar o domínio territorial apenas de uma única forma. E também não é possível conceber que os missionários foram os únicos responsáveis pela “expansão” das fronteiras como propôs

Bolton (1917), embora tenham atuado nelas de forma significativa; no Maranhão estavam articulados com outros interesses e poderes, econômicos e militares.

A rede missionária jesuítica foi longe demais nos sertões e não foi capaz de criar vínculos mais estreitos e concretos entre núcleos tão longínquos, formando uma malha fraca demais e com poucos resultados diretos para os interesses econômicos e políticos da monarquia portuguesa. No Maranhão, o trânsito entre tais fronteiras era difícil até mesmo para os missionários. Em suma, os locais que mais receberam atenção jesuítica, na época de Vieira, não renderam frutos esperados, mas mergulharam no isolamento. Por outro lado, justamente as áreas mais próximas dos principais núcleos prosperaram, a despeito da atividade missionária, como foi o caso do Itapecuru: ali as águas do rio e as terras dos sertões foram amplamente disputadas. Como argumentamos anteriormente, esse cálculo de Vieira não poderia prever o futuro, resultando em pouco proveito para a política expansionista portuguesa. Seguravam-se as “fronteiras da conversão”, mas por meio de um domínio virtual da atividade missionária.

Uma possível explicação para a não entrada jesuítica no rio Itapecuru na época de Vieira pode ser encontrada no relato do padre José de Moraes. Ele lembra que Antônio Vieira intentou converter as nações indígenas do rio Itapecuru, sobretudo a nação dos Barbados, cujas histórias em circulação indicavam serem descendentes de portugueses, daí a origem do seu trato político e serem “árbitros absolutos das nações confinantes daquele sertão” (MORAES, 1987, p. 170). Assim que chegou ao Maranhão, Vieira tratou de acertar com o capitão-mor Baltasar de Sousa Pereira uma entrada naquele rio no ano de 1653. Porém, assim como seus intentos foram desviados depois por Inácio do Rego Barreto, impedindo-o de entrar no rio Amazonas, assim também ocorreu antes no Maranhão. Os indígenas, canoas e petrechos prometidos pelo capitão-mor Pereira para a entrada no rio Itapecuru não passaram de promessas vazias, nunca cumpridas e tudo investido nas plantações de tabaco daquele militar. Vieira lamentou que foi grande a “mortificação que recebemos de se nos estorvar, e por tais meios, esta missão, que além das esperanças que nos prometia, tinha mais os alvoroços de ser a primeira.” (MORAES, 1987, p. 272). Ele próprio declarava que “Baltasar de Sousa não tem nada, Inácio do Rêgo não lhe basta nada; e eu não sei qual é maior tentação, se a necessidade, se a cobiça” (AZEVEDO, 1925, p. 417).

Ao observarmos as vicissitudes históricas às quais Antonio Vieira estava submetido como homem de seu tempo, podemos compreender o motivo do seu cálculo acerca das missões na forma descrita acima. “A maior parte deste ano de 1653 passou-a o padre Antonio Vieira na cidade de São Luís com alguma tranquilidade, ora recolhido e entregue à leitura [...]

ora pregando nas diversas igrejas” (LISBOA, 2007, p. 334). João Francisco Lisboa acredita que a primeira viagem, tumultuada, que Vieira fez ao Maranhão, tenha afetado temporariamente o humor do padre, pois era acostumado a trabalhar em grandes questões e fazer política em palácios.

Após conseguir recuperar o ânimo, o primeiro intento de Vieira foi iniciar uma missão justamente no rio Itapecuru, que seria a primeira, para alcançar a nação dos Barbados, descendentes portugueses que viraram indígenas (MOREIRA, 2021). Mas os planos de Vieira foram frustrados pelo capitão-mor. “Desengado de obter alguma coisa no Maranhão”, deslocou-se para Belém, onde também enfrentou contrariedades do capitão-mor de lá, não conseguindo apoio para entrar no rio Amazonas, contando-se com o Tocantins inicialmente (LISBOA, 2007, p. 335-337). Um após o outro, os planos iniciais de Vieira foram abortados pelos interesses e conspirações dos militares que governavam as duas capitanias régias deste Estado colonial. Isso indica que o padre teve que elaborar novas estratégias para aproveitar o que dava para fazer. E aí entra o cálculo mencionado: excluiu o Itapecuru e não pôde entrar tão cedo no rio Amazonas. Em carta escrita em tom de desabafo em 1656, provavelmente ao seu amigo, bispo eleito do Japão, ele inicia dizendo que “é isto um inferno abreviado”, referindo-se a todas as contrariedades que ele e seus companheiros enfrentavam ao tentar realizar seus planos missionários no Maranhão (AZEVEDO, 1925, p. 459).

Além dos impedimentos oferecidos por terceiros, havia outras limitações próprias de Vieira, sobre as quais João Francisco Lisboa estabeleceu o seguinte comentário:

O seu plano de governo, de resto, não brilhava muito pelo engenhoso e profundo da concepção: e nós veremos que o jesuíta esqueceu-se inteiramente das suas cautelas contra os governadores logo que os teve de sua feição, a quem, em vez de baldões e vitupérios, barateou depois por tantas vezes os mais estrondosos elogios (LISBOA, 2007, p. 343).

Os elogios são uma referência direta ao relacionamento entre Vieira e Vidal de Negreiros, e que também vale para o caso de Dom Pedro de Melo, que veio em seguida (AZEVEDO, 1925, p. 573). Ao situarmos Antonio Vieira como sujeito histórico, submetido a interferências alheias, cometendo erros de cálculo e sofrendo derrotas políticas, removemos sua áurea de clarividência e habilidade inquestionável de articulação política. O próprio Vieira não se considerava apto para opinar em “razões políticas”, pelo que emitiu pareceres “toscamente” apenas por obediência à solitação régia de haver um ou dois governos no Maranhão (AZEVEDO, 1925, p. 416, 417). Se a política missionária era fruto da sua inteligência, não resta dúvida de sua condição falha, como no caso da articulação em rede dos núcleos missionários.

Em todas as frentes, nas primeiras décadas, o trabalho missionário parecia esbarrar no maior interesse das pessoas encasteladas em posição de poder, que preferiam indígenas escravizados para os trabalhos das incipientes atividades econômicas, do que se dar ao trabalho de convertê-los ao cristianismo. Segundo Moraes, recompilando os escritos de Vieira sobre a pretendida missão do rio Itapecuru, um religioso do Carmo, frei Inácio de São José, declarou o seguinte sobre o projeto de Vieira de ir ao encontro dos gentios daquele rio: “[...] o que sei de certo é, que se a jornada fora para cativar indígenas o tempo seria muito bom, mas como é só para salvar almas, por isso não é tempo, nem nunca o será” (MORAES, 1987, p. 272). É claro que tal declaração não foi escrita de próprio punho, mas comunicada a Vieira pelo padre Manuel Nunes, que participou do debate, e repetida por Moraes para sustentar seu ponto de vista. Da declaração verbal original à forma escrita que nos chega à mão, podem ter ocorrido distorções. Mas, no mínimo, é notável o viés polarizado, apontando desde o início uma suposta defesa dos indígenas pelos jesuítas. Como se sabe, a questão não era exatamente a da liberdade, mas do trabalho dos nativos (CHAMBOULEYRON, 2003), assunto que os jesuítas dominavam na prática.

Com esses atropelos iniciais, a estratégia da missão do Itapecuru não seria possível, pois careceu de meios, sujeitos e recursos para seu incremento durante boa parte do século XVII. O trabalho iniciado por Francisco Pires foi interrompido com sua morte, junto com a produção de farinha, a partir da mão de obra escrava indígena, com indígenas oriundos do sítio de Anindiba e do Itapecuru (MORAES, 1987, p. 167). O engenho que os jesuítas administravam na região caiu em litígio judicial, disputado pelos parentes do antigo dono, e os missionários só puderam recuperar uma parte dos direitos já na década de 1680. Isto é, durante 30 anos, a atividade missionária no rio Itapecuru dependeu basicamente das visitas esporádicas de jesuítas às aldeias. Mas foi naquele tempo que ocorreu a maior tentativa de pacificação da região, com o acordo efetuado com os Uruati, mediado por João Felipe Bettendorff, pelo lado português e pelo genro do principal Porton (ou Botirão), pelo lado indígena.

A missão de São Gonçalo exerceu algum papel nessa diplomacia luso-indígena? Inversamente, o derretimento das relações causou impactos sobre a missão? Esses questionamentos encontram um verdadeiro vazio documental como resposta. O mais próximo a que poderíamos chegar com relação à primeira pergunta é que foi Bettendorff um dos negociadores da paz, como ele mesmo afirma, tendo proposto por escrito os termos daquela paz. Antes disso acontecer, andaram por aquelas bandas os padres Gonçalo de Veras, um ermitão de São João (São Luís) e o próprio Bettendorff, que teria sido também atacado caso

tivesse demorado mais algum tempo. No encaminhamento da proposta, o padre Pedro Poderoso recrutou um fiel neófito e genro de Potiron; ambos foram aos sertões dos Uruati fazer a comunicação da proposta de paz. E na volta, os mesmos guiaram aqueles indígenas até o palácio do governo. Entre os pontos do acordo de paz, é bom lembrar, havia a clara menção ao aldeamento no rio Itapecuru, com um missionário que iria ensinar a doutrina às crianças. Quando do seu retorno, tanto celebraram quanto ficaram na espera do missionário, que nunca foi enviado. Nesse ponto, o que mais se aproxima de uma resposta para a segunda pergunta é que a traição portuguesa impediu a continuação das relações pacíficas e, conseqüentemente, cortou pela raiz qualquer possibilidade de se formar uma missão no Itapecuru com os Uruati. Infelizmente, não há outra fonte documental conhecida acerca desses desdobramentos senão a *Crônica* de Bettendorff (2010, p. 321-324).

Na década de 1680, a missão do Itapecuru recebeu maior atenção, pela instalação da Companhia de Comércio de 1682 e pelo *Regimento das Missões* de 1686.

Segundo Bettendorff, a aldeia de São Gonçalo do Itapecuru tinha sido entregue aos “estaqueiros”, entre os quais, Pascoal Pereira Jansen, para o “sustento dos ditos escravos quando chegassem” (BETTENDORFF, 2010, p. 392). Essa aldeia era que entrava no projeto de Jansen, discutido anteriormente, para povoar a região com indígenas inimigos daqueles que atrapalhavam os projetos agroexportadores em andamento, para assim garantir a segurança do empreendimento. Contudo, a Companhia de Comércio teve sua trajetória interrompida pela revolta de Beckman em 1684 e todos os negócios em curso foram abortados, mesmo que algum resquício da inserção de escravos de origem africana possa ter sido reaproveitado depois para a fundação de Icatu.

A aldeia de São Gonçalo do Itapecuru começou a ganhar forma no rastro de projetos econômicos e religiosos, ainda que não bem-sucedidos. Ela recebeu esse nome porque ela estava originalmente situada ao sul da ilha de São Luís, sendo assim conhecida desde a época de Vieira, tendo nela atuado diretamente padre João Maria Gorçoni. No ano de 1683, uma nova aldeia do Itapecuru recebeu, como missionário, o padre Gonçalo de Veras, que foi chamada de São José de Itapecuru, ao que parece distinta da aldeia de São Gonçalo (BETTENDORFF, 2010, p. 573, 406, 411). No final da década de 1680, a aldeia de São Gonçalo (ou Taiçucoarati) da ilha de São Luís foi mudada para a margem oriental do rio Itapecuru, nas proximidades do forte do Calvário, do capitão Soleima. Essa transferência não foi devidamente documentada, mas Bettendorff afirma “que tinham sido mudados para lá [...] para ajuda dos brancos, que com o lucro de uns poucos de escravos foram começar a nova vila de Icatu [...]” em 1691 (BETTENDORFF, 2010, p. 573). Esse “lucro de uns poucos

escravos” pode significar muita coisa, mas levando em conta o contexto legal, que restringia em muito a escravização de, o fato de uma aldeia inteira ter sido deslocada para lá para ajudar na produção e de que africanos possam ter sido inseridos, indica uma relação indireta entre o projeto fracassado da Companhia de Comércio e a nova vila de Icatu, a partir do comércio de escravos de origem africana na região, por volta da década de 1680.

Por aquele tempo, a aldeia de São Gonçalo era ainda de visita, até que os jesuítas resolveram transferir os Guajajara do rio Pindaré para lá. O caso é que com as reviravoltas da política indigenista, a monarquia portuguesa concedeu definitivamente aos jesuítas indígenas do seu serviço, entrando para essa obrigação os Guajajara. Vê-se, nesse ponto, a importância atribuída ao trabalho indígena para as missões. A partir de 1688, iniciaram os procedimentos para transferir a aldeia de São Bonifácio de Maracu para o rio Itapecuru (BETTENDORFF, 2010, p. 513). A cargo da missão de Maracu, estava o padre Sebastião Pires, auxiliado pelo irmão Geraldo Ribeiro, em decorrência da divisão efetuada pelo então superior Iodoco Peres, enquanto Bettendorff voltava a assumir o reitorado do Colégio de Nossa Senhora da Luz, em São Luís. Depois de tratar de pôr em ordem as unidades produtoras, como a olaria, salina e o sítio de Anindiba, Bettendorff resolveu obedecer “às cegas” a determinação de mudar os Guajajara de lugar.

Os moradores do Itapecuru haviam “gabado muito ao padre superior” um sítio chamado Nazaré, com bons ares, terras férteis e rios para pescaria. Mas “Bem sabia eu pelas informações de portugueses e índios que anos havia tinham lá morado, que não prestava para nada o dito sítio” (BETTENDORFF, 2010, p. 514). A sequência da narrativa engata a rejeição dos Guajajara fundada em dois motivos: não quererem sair de sua terra natal e temerem os tapuias de curso do destino. A discordância do cronista com os residentes quanto à qualidade da terra entra em questão de modo muito conveniente com o fracasso da transferência. Mas ele preferiu obedecer às cegas, apesar de supostamente manifestar contrariedade. Em períodos anteriores, Bettendorff esteve em posição de poder organizar aldeamentos na região, além de ter circulado por lá, por pouco não encontrando a fúria dos Uruati. Se ele sabia da improdutividade do lugar, isso poderia nos ajudar a entender o motivo dele próprio nunca ter tomado a frente de instalar núcleos missionários na região? Não, porque o rio todo não poderia ser medido por um lugar. Nazaré poderia ser ruim, mas e o restante das margens? Por que outros sítios não foram eleitos pelos missionários? Todos eram improdutivos? Claramente não, já que há vários registros de moradores se instalando nas terras férteis do Itapecuru, e uma política clara no intuito de aproveitar economicamente a região, esperando colher os melhores frutos, mesmo que a colheita tenha sido de flechas. Assim, o motivo da timidez

missionária em comparação com as atividades agrícolas privadas decorre não das condições naturais do lugar, mas da combinação de outros fatores: o número insuficiente de missionários por um lado e, por outro, a pouca disposição dos indígenas habitantes de se aldearem. Mas sem o braço missionário, as mesmas atividades econômicas também não tiveram muito sucesso, apesar de terem tentado.

Obedecendo às cegas, Bettendorff se empenhou pessoalmente em convencer os Guajajara a se mudarem para o Itapecuru, conseguindo que só alguns aceitassem a proposta. O principal, chamado Pero, não arredou o pé da aldeia de Maracu, seguido por seus parentes, e outros resolveram abandonar a missão, voltando a se meter nos matos. Ainda assim se prosseguiu no projeto:

Custou aquela mudança perto de uns duzentos mil réis ao Colégio, que se gastaram parte em ferramentas necessárias para roçarem os novamente descidos, parte em farinhas, com que foi necessário sustentá-los por um ano inteiro, enquanto não podiam ir valer-se de suas roças, que passavam de cem mil covas, além de um grande algodoal que eu lhes tinha feito fazer. Assistiram-lhes o padre Sebastião Pires e o padre Diogo da Costa, para animá-los naqueles primeiros princípios (BETTENDORFF, 2010, p. 514).

As dimensões materiais do projeto são exemplos dos recursos necessários para uma transferência de aldeamentos indígenas e que não era pouca coisa, sobretudo quando se considera a pobreza generalizada do mundo colonial. Mas o interessante desse dado é que todo o financiamento do projeto, por assim dizer, não foi custeado pelos cofres régios, mas pelo próprio Colégio. É bom lembrar que desde a época de Manuel Nunes, quando desceu os Guajajara pela segunda vez (pois o primeiro descimento histórico tinha resultado numa missão abandonada no Cujupe), os jesuítas custearam com os recursos do Colégio de São Luís. No caso da transferência para o Itapecuru se repetia a lógica: era praticamente um investimento, com vistas a colher frutos futuros. Esse exemplo reforça o argumento de que as missões dependiam pouco do erário régio e de que a sua própria produção era capaz de sustentar, não sem dificuldades, a atividade missionária.

Mas os indígenas se cansavam de tantos trabalhos nas roças e na edificação de igreja e outras casas. Além disso, os missionários atribuíam a pouca produtividade à saudade que os indígenas sentiam do rio Pindaré. Chamados de “preguiçosos” e “inconstantes”, não era difícil para um missionário depositar sobre os indígenas a improdutividade de uma missão, como o fez Sebastião Pires. Mas um efeito fatal do projeto foi justamente a morte deste missionário, que adoeceu em Nazaré de uma contaminação por água, sofrendo muitas dores e flatos que o levaram à morte. Após isso, pessoalmente envolvido na tarefa de descer mais nativos do

Maracu para o Itapecuru, apesar de sua idade, Bettendorff resolveu desistir do projeto, considerando que era melhor fazer voltar os Guajajara para o rio Pindaré. Pois “Não é crível quanta moléstia e dano deu ao Colégio essa mudança da aldeia do Mareú para Nazaré de Tapicuru, mas tudo se deve ter por bem empregado, pois com ela mostraram os padres sua muita obediência às leis de Sua Majestade [...]” (BETTENDORFF, 2010, p. 528).

A transferência era originalmente pensada como vantajosa, pela produtividade a ser obtida em terras tão boas como propagandeadas, e pela proximidade do Colégio de São Luís, visto que aquela aldeia era do serviço exclusivo dos jesuítas. Na prática, os efeitos foram majoritariamente contrários: dispendiosa, dificultosa, trabalhosa, improdutiva, mortal e com baixíssima adesão dos indígenas convertidos. Por isso, o cronista afirmou que “As razões que me moviam para isso era ver que nenhum guajajara estava em Nazaré por vontade e gosto seu” (BETTENDORFF, 2010, p. 528).

O cronista não consegue decidir se foi movido em seu coração por Deus ou se o motivo de sua desistência aberta à missão do Itapecuru era por considerar a vontade dos indígenas. Ao que tudo indica, pragmaticamente não era nem uma coisa nem outra, pois desde o início do seu relato, ele já havia deixado claro sua contrariedade ao projeto. Quando esteve em suas mãos o poder para continuar a missão, ele tomou decisão contrária ao projeto, materializando a sua própria vontade a respeito disso. Curiosamente, o suposto medo que os Guajajara sentiam dos “tapuias de corso”, que sabemos eram os Uruati e os Caicai por aqueles anos, não se manifestou ou, pelo menos, o próprio Bettendorff não relatou nenhum ataque. Ainda assim, sem ter conhecimento da região, toda informação que os Guajajara poderiam ter, inclusive o medo dos “tapuias”, não era de suas próprias experiências, mas resultado do que os missionários relatavam, incutindo tal medo nos Guajajara. Se o fizeram, terminou por atrapalhar os projetos economicista jesuíta no Itapecuru. Os Guajajara só tiveram experiências ruins diretas com os Caicai na década seguinte.

O retorno da aldeia para Maracu era uma tentativa de evitar também a debandada generalizada experimentada pela tentativa de transferência. Tanto Bettendorff, quanto Moraes, em suas respectivas crônicas, são enfáticos ao caracterizar os Guajajara como “inconstantes”, por serem indígenas submetidos a diversos trabalhos braçais, algo que não era interessante a eles. Assim, a “preguiça” ou “fraqueza de espírito” daqueles indígenas, se natural ou condicionada pela obrigação do trabalho, dava o maior desgosto aos jesuítas, que dependiam do serviço desses indígenas para o sustento do Colégio de Nossa Senhora da Luz e para a própria missão do rio Pindaré (MORAES, 1987, p. 280-294). Nesse ponto se vê, na

prática, a importância dos indígenas para as missões, pelo que era melhor desistir algumas vezes, para segurar o braço indígena.

Entretanto, parece que Bettendorff mesmo era quem tinha medo de sofrer um desses ataques violentos e terminar a carreira como Francisco Pires em 1649. Ao analisar o relato do cronista, alguns elementos começam a despontar com maior clareza: sua idade, seu preconceito de que o terreno era infrutífero, seu medo (atribuído aos Guajajara) dos ataques dos tapuias. Quando a missão do Itapecuru recaiu diretamente sobre ele, ele desistiu e com razão, articulando vários motivos diferentes para isso. Após o trabalho de convencimento do superior Iodoco Peres, Bettendorff ficou em São Luís, enquanto o superior foi “em pessoa” conferir a “real verdade” de tudo, inclusive as “queixas dos mesmos índios e índias”, resolvendo embarcar “toda a aldeia em peso” para Maracu (BETTENDORFF, 2010, p. 528).

Era mais plausível que os Guajajara sentissem falta de suas terras do que medo dos Uruati. Ainda assim, porque os anos nunca são referidos de forma exata conforme as narrativas construídas nas crônicas, nem os acontecimentos são datados com precisão, não poderíamos descartar a possibilidade de que, após residindo no rio Itapecuru, os Guajajara tivessem começado a interagir negativamente com os Uruati, motivando seu medo com relação aos tapuias. De fato, na década seguinte, um ataque dos Caicai foi mortal contra cerca de uma dezena de Guajajara. Antes disso, as roças plantadas em Nazaré não renderam nada, “por entrarem por elas os tapuias e lhas comerem e destruírem”, embora não fique claro se essa invasão foi durante a permanência dos Guajajara ou se após a sua retirada de Nazaré (BETTENDORFF, 2010, p. 529). De qualquer forma, é intrigante que essa invasão ocorreu pelos mesmos anos em que os Caicai estavam descendo para o Itapecuru, guiados por João Velho do Vale.

O apego Guajajara à terra natal parece mais verossímil que outros motivos para explicar o fracasso da missão do Itapecuru. Os aldeamentos dos Guajajara foram mudados algumas vezes de lugar, sempre dando errado, obrigando os missionários a voltar para a terra natal se não quisessem perder a missão completamente. Pelejaram nessas tarefas de descimentos frustrados os missionários Manuel Nunes (o segundo deles, após o primeiro contato feito por Francisco da Veiga), seguido por João Maria Gorçoni, Antônio Pereira, João Ribeiro. Sucessivos descimentos que, contudo, não foram suficientes para converter toda a etnia. Entre os aldeados o trabalho não era menor. Em 1683, o padre Pedro Poderoso tentou mudar a aldeia de lugar, para longe do sítio natal, por duas vezes, sem sucesso. O máximo que puderam fazer foi escolher um lugar mais adequado nas proximidades, fixando no engenho de São Bonifácio de Maracu (MORAES, 1987, p. 290). Por esse exemplo, mais do que pelos

motivos apontados por Bettendorff e repetidos por Moraes, já era de esperar significativa resistência dos Guajajara em se mudarem para o Itapecuru.

Se a presença dos Uruati ou Caicai nas margens do Itapecuru teve real peso no fracasso do aldeamento em Nazaré, é difícil determinar pela escassez de dados quanto a isso. Mas essa era a percepção de Bettendorff e esta foi a versão da história que ele contou e só temos ela. Contudo, quando os Caicai, posteriormente, se tornaram uma ameaça generalizada entre os rios Munim, Itapecuru e Mearim, as informações, provenientes da mesma pena, são muito mais ricas, de que nos valem muito em capítulo anterior.

Entre o final da década de 1680 e o início do decênio seguinte, houve pelo menos três aldeamentos jesuíticos: a antiga aldeia de São Gonçalo, que nunca ia para frente; a nova aldeia de São José, cujo primeiro missionário foi Gonçalo de Veras e sobre a qual não existem maiores informações; e a temporária aldeia de Nazaré, que não passou do ano de 1688. Um após o outro, os núcleos missionários jesuíticos no Itapecuru não vingavam, indo praticamente na contramão dos intentos régios, cujos projetos eram audaciosos. Mas já deve estar claro que a política expansionista portuguesa, por meio de missões, propriedades produtoras, vilas, fortalezas, esbarrava na “muralha” representada pelos genericamente denominados “tapuias de corso”, de que temos notícias mais detalhadas para o caso de duas daquelas etnias, os Uruati em suposto declínio e os Caicai, recém descidos por João Velho do Vale entre 1685 e 1687.

Ao que tudo indica, o incremento da atividade missionária no rio Itapecuru ocorreu, paradoxalmente, em decorrência do fracasso da transferência dos Guajajara. Havia a necessidade de se instalar núcleos missionários na região para ajudar no enfrentamento aos Uruati e Caicai, nesse caso, tentando convertê-los. Nessa nova fase da atividade missionária no Itapecuru, Bettendorff atuou na organização e destacamento de missionários para lá. Foi naquele tempo que os Guanaz foram aldeados. Com esse incremento, torna-se difícil estabelecer uma relação de causalidade entre as missões e os novos núcleos frutos da “expansão portuguesa”, visto que os processos estavam ocorrendo praticamente ao mesmo tempo, como era o caso da transformação da missão de São Gonçalo e da fundação da vila de Icatu. Mas se é difícil estabelecer uma causalidade, ainda é possível perceber conexões.

A partir desse ponto, a conexão entre a extinta Companhia de Comércio e a missão de São Gonçalo fica mais evidente. Em 1684, o rei D. Pedro II mandou o governador Francisco de Sá e Meneses proceder à recuperação da fortaleza do Itapecuru e ao descimento dos indígenas do litoral cearense. Esse remédio “se não poderá conseguir eficazmente sem a redução do gentio da costa do Ceará que possa em união das nossas forças resistir ao de corso

que infestam, assaltam e destroem toda aquela parte” (LIVRO GROSSO DO MARANHÃO, 1948, p. 65). Para esse projeto, o capitão-mor do Ceará estava já mobilizado e o rei avisava que aceitava a oferta de Pascoal Pereira Jansen de “quatro mil cruzados” para esse empreendimento. E tudo caminhava para a sua concretização, pois dois anos depois dessa ordem, há a indicação que “pelo descobrimento que mandaste fazer na costa do Ceará se achara no rio Icatu um surgidouro, ainda que de poucos navios, muito seguro e obrigado, que da terra podiam se carregar” (LIVRO GROSSO DO MARANHÃO, 1948, p. 76).

No rastro desse descobrimento, Gomes de Freira de Andrada deu parecer favorável para a nova fundação (CHAMBOULEYRON, 2010). O caso é que essa descoberta de sítio tão promissor reorientou o pensamento das pessoas interessadas em lucrar com agroexportação. Em vez de recuperar o rio Itapecuru, como pretendiam, os moradores de São Luís apresentaram vários “inconvenientes” para não povoarem outra vez o lugar; em vez disso, mudavam seus projetos para a nova paragem chamada de Icatu. Além de porto natural, era uma área aparentemente segura e boa para salinas. Fora isso, era um ótimo lugar para povoar com os indígenas descidos do Ceará. Estamos em 1686: era o contexto de entrada dos Guanaz no Maranhão, pois anteriormente, eles foram mencionados por Pascoal Jansen e por Francisco de Sá e Meneses como indígenas do Ceará, com potencial de descimento, pela amizade antiga com portugueses.

A falta de conhecimento do território impedia os lavradores, comerciantes e autoridades de terem uma visão ampla das oportunidades econômicas e ficavam animados com novas descobertas. Como o reconhecimento dos sertões foi um processo lento, novas descobertas poderiam redimensionar as perspectivas e projetos dos donos do poder, como nesse caso. Em apenas alguns anos, é notável a mudança de posição daquelas pessoas: no início da década de 1680 se empenharam em convencer o rei da importância do Itapecuru e da necessidade de recuperar o lugar; já em meados daquele decênio, estavam empenhados em convencê-lo das maiores vantagens que o Icatu oferecia quando comparado ao sítio anterior.

Mais interessante ainda é ver que essa inconstância de moradores, comerciantes e governantes era seguida pelo rei, que terminava por seguir as sugestões. Contudo, a tentação de considerar isso uma falta de linha de ação não deve embaçar a possibilidade de aproveitar as oportunidades. Dançar conforme o ritmo da música é muito mais conveniente e confortável do que estabelecer uma política linear que, com o tempo, corre o risco de se descolar da realidade ultramarina, a qual os moradores conheciam muito melhor que o rei. E foi por esse desvio, “com o lucro de uns poucos escravos”, como menciona Bettendorff, e com indígenas

transferidos de São Gonçalo na ilha para aldeia homônima no Itapecuru, para “ajuda dos brancos”, que a vila de Icatu foi formada.

Além disso, o governador Arthur de Sá e Meneses também empenhou-se no projeto dessa nova vila, “loquaz ao elogiar a sua própria participação no progresso da nova vila, diga-se de passagem –, a vila de Icatu tinha dificuldades em se estabelecer e prosperar. Havia dois grandes entraves” (CHAMBOULEYRON, 2010, p. 118). O primeiro era o fato de que a região oriental da capitania do Maranhão era povoada pelo gentio de corso, algo que ocupou muitas linhas de vários documentos escritos por aqueles anos. Essa situação só foi “resolvida” quando em 1699, o rei deu autorização para iniciarem as guerras justas com fins de escravização daquele gentio de corso (CHAMBOULEYRON, 2010); e o segundo entrave era a carência de trabalhadores, sobretudo, escravos, para o desenvolvimento dos projetos coloniais.

Quando as primeiras notícias da transferência de moradores para Icatu começaram a circular, também vislumbrou-se a possibilidade de enviar algo entre 200 e 300 escravos (não estando determinado se africanos ou indígenas). Mas entre as notícias ruins, estava que os escravos prometidos nunca foram enviados, tornando-se um dos entraves citados por Chambouleyron. Por isso, como parte da estratégia:

Em agosto de 1688, o governador defendia que, dada a dificuldade de enviar africanos, como se tinha prometido, tinha resolvido repartir os cativos que haviam sido aprisionados na guerra feita aos Taconhapé (por Hilário de Sousa de Azevedo) e a nações do Cabo do Norte (por Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho) (CHAMBOULEYRON, 2010, P. 117).

Assim, o projeto de Icatu estava na dependência de uma mão de obra reduzida, poucos escravos (indígenas e africanos) e de indígenas aldeados recém-transferidos para lá, além de indígenas escravizados em guerras justas no Cabo do Norte e transferidos da banda ocidental para a banda oriental do Estado do Maranhão. Essa última transferência, aliás, reforça conexões históricas entre diferentes comunidades indígenas, situadas em regiões distintas da América Equinocial, mediante o processo de “expansão colonial” portuguesa.

Curioso que esses indígenas aldeados da ilha de São Luís aparentemente não tiveram problemas com os tapuias do Itapecuru, como supostamente tiveram os Guajajara. É interessante observar que esses aldeados não tem uma etnia especificada em nenhum documento. Em todo caso, a reorientação da política expansionista estava dada. Assim, a organização do novo núcleo português, em nova fronteira, aproveitou recursos financeiros e humanos que sobraram da Companhia de Comércio com aqueles disponíveis a partir da aldeia de São Gonçalo do Itapecuru. Mas uma história da vila de Icatu está por ser escrita, ainda

mais quando se considera que esta vila original foi mudada, no século XVIII, para o lugar onde hoje está a cidade de Icatu (MARQUES, 1870, p. 02), em mais um claro movimento de reorientação da política colonial na região.

Com relação à atividade missionária no Itapecuru, em 1690, Bettendorff fez visitas às missões do Maranhão, sobre o que afirmou “Do Mareú, por faltar ainda padre para se pôr em Tapicuru, fui ver a residência de São José e nossa roça de Anindiba” (BETTENDORFF, 2010, p. 571). Isto é, passou direto de Maracu para a ilha de São Luís, sem visitar São Gonçalo, largada à própria sorte. A situação da missão do Itapecuru só veio a mudar no ano seguinte. Embora não esclareça o motivo da virada de sua posição em relação à missão do Itapecuru, pois aparentemente Bettendorff agora manifestava interesse pelo lugar, ele resolveu destacar os padres Antão Gonçalves e João Valadão para lá em 1691. Pela primeira vez haveria residência na missão de São Gonçalo (BETTENDORFF, 2010, p. 573):

APENAS chegou o padre Antão Gonçalves com seu companheiro João Valadão ao Tapicuru, não contente de acudir com a doutrina e sacramentos às aldeias que lhe estavam cometidas sobre o rio Tapicuru e Muni, tratou de largar o freio a seu grande zelo e ir estendendo-se pelos sertões e descer a gentilidade que nele se tinha descoberto (BETTENDORFF, 2010, p. 576).

Se havia indígenas resistentes à evangelização, havia aqueles dispostos a entrarem nessa dinâmica, por variados motivos. Em um desses casos, após a instalação dos missionários no Itapecuru, um mameluco chamado Mosqueiro visitava constantemente a missão para tratar com o missionário. Apelidado de “o matador”, Mosqueiro era escravo fugitivo de um morador de São Luís, “Domingos Angra, homem nobre e abonado da cidade de S. Luís e sobrinho do padre João Madeira, da província de Portugal” (BETTENDORFF, 2010, p. 575). Graças a sua valentia, ele alcançou o governo dos Guanaz após ter matado o filho do principal daqueles indígenas. O principal, cheio de desgosto, pediu aos seus que o matassem também, para morrer junto com o filho. Esse encontro violento e traumático catapultou o escravo mameluco da condição de fugitivo para a de liderança indígena e ele soube aproveitar as vantagens dessa posição, ao instrumentalizar a conversão dos Guanaz em benefício próprio.

A projeção das lideranças tem sido um tema recorrente na historiografia recente acerca das comunidades indígenas. E também é recente a abordagem historiográfica acerca das relações interétnicas entre africanos, indígenas e brancos no Estado do Maranhão.

Em um interessante e recente dossiê, *Indiens, Noirs et marrons dans le Brésil septentrional: XVIIe-XIXe siècle*, publicado na revista Caravelle (MARIN, 2016), os historiadores observaram, sobretudo, questões relacionadas ao mundo do trabalho, às

mestiçagens e à interação religiosa e social entre os diferentes tipos étnicos na região amazônica. A diversificação étnica é destacada, pois “l’importance centrale des Indiens ne signifiait pas que les Africains étaient absents” (CHAMBOULEYRON & ARENZ, 2016, s.p.). A partir desse argumento, os autores analisam diversos casos documentados acerca da inserção e presença de negros africanos e seus descendentes no Maranhão do século XVII. Com base em todos os casos elencados, observa-se a ocorrência de duas situações predominantes: na primeira, tais interações ocorrem dentro do sistema colonial; na segunda, fora dele, observando o caso especial dos mocambos, os quais, como se sabe, interagiam com o mundo colonial de diversas formas, sendo a principal delas o comércio.

O caso de Mosqueiro faz convergir o tema das lideranças indígenas e da diversificação étnica. Mosqueiro constitui um exemplo emblemático, apesar de precariamente documentado: não sabemos sua idade quando assumiu a liderança dos Guanaz, nem sabemos sua procedência, isto é, como se tornou escravo: por ser mameluco, significa que era filho de homem branco com mulher indígena (CHAMBOULEYRON & ARENZ, 2016); sendo assim, são grandes as chances de ter nascido escravo, por ser, provavelmente, filho de uma índia escrava. Dificilmente teria chegado aos sertões na década de 1690, pois naquela altura já estava consolidado como liderança Guanaz. Infelizmente, Bettendorff não precisa as datas dos acontecimentos. Então, considerando, pelo relato, que sua fuga era recente, pois ainda não havia sido recapturado, mesmo que muitas pessoas estivessem informadas do seu paradeiro, talvez não fosse demais supor que ele fugiu para o Itapecuru durante os tumultos da revolta de Beckman. Afinal, foi entre 1682 e 1684 que os Guanaz haviam chegado ao Maranhão, provenientes do litoral cearense. Assim, a fuga de Mosqueiro e seu encontro com os Guanaz pode muito bem ter sido provocada pelos reveses da política colonial. Sua origem étnica certamente não era Guanaz, pois ele entra nessa comunidade por meio da força, usurpando a liderança.

Mosqueiro tinha ascendência indígena e europeia e, como fugitivo, vivia como indígena, pois não há indício algum de que ele levava uma vida cristã pelos sertões do Itapecuru. Seu relacionamento relativamente amistoso com o padre Antão Gonçalves abriu a oportunidade para ambos os lados. Como se sabe, as visitas às missões ocorriam também pelo acesso a recursos do interesse indígena. Assim ocorria com os Uruati antes de 1649. Situação análoga levava Mosqueiro e os Guanaz ao ambiente missionário administrado por Antão Gonçalves. O caso é que essas visitas significaram um estreitamento das relações e serviram de base para as negociações, pois ao garantir que os Guanaz se convertessem e se aldeassem em São Gonçalo, Mosqueiro teria a sua liberdade reconhecida oficialmente, garantida

diretamente por Bettendorff. E o padre Antônio Gonçalves iria praticar aqueles indígenas em nome de Bettendorff (2010, p. 575-576).

O caso de Mosqueiro mostra que fora das fronteiras coloniais formavam-se estruturas sociais muito diversificadas também. Mas mais do que a constatação dessas interações e diversificações étnicas fora do sistema colonial, algo que, aliás, não deveria nos surpreender, é importante ter em mente que Mosqueiro usou essa complexa dinâmica ao seu favor. Outro caso emblemático, analisado no *dissê* mencionado acima, mostra a situação de escravos fugitivos do Pará que atuaram na demarcação do território nas fronteiras entre os domínios portugueses e espanhóis durante o século XVIII e foram embora para os domínios hispânicos definitivamente. Parte dessa capacidade de sobreviver entre mundos era a habilidade linguística e o conhecimento do território (MELO, 2016). Mais do que sua suposta valentia, como alega Bettendorff, é preciso destacar a “esperteza” ou inteligência de Mosqueiro (o que inclui suas habilidades socioculturais), ao saber articular politicamente a posição que conquistou junto a uma população indígena que não falava português, mas cujo idioma não deve ter sido difícil para ele aprender, para atender aos seus interesses particulares diante do sistema colonial. Na lamentável falta de documentos, só podemos imaginar a riqueza de tais interações sociais, econômicas e religiosas entre Mosqueiro, os Guanaz e a missão de São Gonçalo. Assim, quanto mais analisamos os documentos que retraram essas histórias, melhor compreendemos a plasticidade das dinâmicas políticas, sociais e econômicas das fronteiras coloniais, onde praticamente desaparecem os limites/diferenças (e surgem pontes) entre o poder colonial e os poderes indígenas, como nesse caso. Mosqueiro garantiu sua liberdade e desapareceu na história contada por Bettendorff. E este jesuíta garantiu para si o mérito de ter aldeado os Guanaz na missão de São Gonçalo.

Os indígenas Guanaz, supostamente descidos do Ceará, já que não há fontes documentais que atestem isso com segurança, mas apenas indícios, passaram anos vivendo ao seu modo, com suas roças, sem serem requisitados pelos interessados no projeto do Icatu e sem intervenção religiosa católica. Foram necessários dois encontros para convencer os indígenas a descerem de seus sertões frutíferos para um lugar situado entre o engenho do capitão-mor João de Sousa Soleima e a aldeia de São Gonçalo. Ainda segundo Bettendorff, havia uma liderança feminina entre os Guanaz, chamada Moacara, nome aliás comum de mulheres indígenas com prestígio em suas comunidades. Essa senhora era tida pelos demais como um “oráculo” nos termos de Bettendorff, sendo sua palavra muito respeitada. Ela, “a sua principaleza maior [...] quis agasalhar-se na mesma aldeia de S. Gonçalo, junto à igreja e aos padres missionários, com que se fizeram logo tão familiares” (BETTENDORFF, 2010, p.

577). Posteriormente, Bettendorff fez uma visita à Moacara, para louvar a sua decisão de converter-se, fazendo convite para que ela visitasse o Colégio em São Luís, o que ela fez. Extremamente devota, segundo o cronista, Moacara retribuiu a visita, sendo recebida com “palavras corteses, presentes e mimos”, do que “Partiu com todo o seu acompanhamento, muito contente do Colégio, mas não tanto da cidade” por não se sentir acolhida pelos preconceituosos moradores de São Luís (BETTENDORFF, 2010, p. 578).

Com este feito, o padre Antão Gonçalves conseguiu incrementar com braços e almas a missão de São Gonçalo do Itapecuru. Mas a residência desses sujeitos na região foi sobremaneira difícil, porque a sua chegada coincidiu com o recrudescimento dos conflitos com os Caicai, tendo que fortificar a aldeia de São Gonçalo (BETTENDORFF, 2010, p. 581). A aldeia de São Gonçalo, recém aparelhada, estava já passando pelo maior teste de resistência. A sua sobrevivência foi fundamental para o projeto da vila de Icatu. Além disso, o padre Antão Gonçalves teve ainda um conflito de jurisdição com o capitão Soleima, enquanto tentava por cobro ao comportamento sexual dos indígenas subordinados àquele militar. Como solução, Bettendorff substituiu aqueles missionários, enviando-os ao Pará e pondo em seu lugar os padres Manuel Rabelo e João de Avelar. (BETTENDORFF, 2010, p. 597). O capitão do Itapecuru parecia bom para desafiar padres e derrubá-los, mas era incapaz de vencer indígenas e controlar os próprios escravos: não é demais lembrar que os Caicai afrontavam e sitiavam o forte do Itapecuru, do qual os poucos soldados aquartelados não ousavam sair, nem proceder a ataques ou defesas, confiados tão somente nas paredes de barro da instalação ou que a fundamental ajuda de um tapanhuno pertencente àquele capitão deu fuga aos indígenas fugitivos. Esse exemplo nos ajuda a compreender a complexidade do relacionamento entre fortalezas e missões, que não estava restrito a uma simples articulação defensiva, de caráter positivo, num jogo simples de retroalimentação, como Bolton pensou (1917, p. 53). A fronteira marcada pelo rio Itapecuru representava, também, um lugar de conflito de jurisdição entre as instituições europeias e seus agentes, que disputavam poder e recursos, sofrendo desgastes no processo.

O padre João de Avelar, por sua vez, levantou uma igreja a São Miguel Arcanjo, fixando sua residência ao lado, mas sua missionação enfrentou não menores obstáculos que seus antecessores, porque além dos conflitos de jurisdição com Agostinho Correa, capitão-mor de Icatu, teve que lidar com a fuga de indígenas das aldeias próximas, a morte de alguns Guajajara pela mão dos “tapuias” no caminho de volta a Maracu e o genocídio de indígenas Guanaz (incluindo o assassinato da Moacara, pela mão do sargento Domingos de Matos) e Caicai já pacificados (cometido pelo senhor de engenho Pedro Paulo), além da epidemia de

varíola de 1695 (BETTENDORFF, 2010, p. 629, 630, 640, 641, 699, 700). Foram muitas violências em pouco tempo, elementos suficientes para compreender a fragilidade daquela missão.

Essa acumulação de conflitos logo nos primeiros anos de residência missionária na aldeia de São Gonçalo, colocou essa missão sob pressão insuportável, a tal ponto que João de Avelar viu-se obrigado a mudar a residência para a aldeia de São Gonçalo de Icatu, deixando a aldeia homônima do Itapecuru apenas para visita, uma vez que foi sucessivamente sitiada por indígenas resistentes, invadida por militares portugueses e despovoada. Porém, àquela altura, esse missionário e seu auxiliar, Manuel Rabelo, estavam sendo destacados para outros lugares, pelo número insuficiente de missionários e, por isso, tantas mudanças de sujeitos de uma missão para outra. E com isso, a aldeia de São Gonçalo do Itapecuru retrocedeu. Somente décadas depois, já no século XVIII, a atividade de Gabriel Malagrida recuperou o fôlego missionário no Itapecuru (MORAES, 1987, p. 273).

Juntando tais fragmentos, foi possível traçar as linhas gerais da história dessa missão, desassistida durante muito tempo da atividade missionária, mas que se tornou um ponto importante de articulação da política expansionista portuguesa nas fronteiras continentais ao sul da ilha de São Luís no final do século XVII, pela iniciativa econômica da Companhia de Comércio, pela atuação direta dos jesuítas no rastro do *Regimento das Missões* ou pela instalação de um novo núcleo colonial, na forma de Vila de Icatu. Isso demonstra também que houve importantes iniciativas de São Luís na “expansão” para o sul do território, seguindo mesmo o fluxo dos rios, entre os quais o Itapecuru. Diferente do que propôs Maria do Socorro Cabral (2008), a colonização do interior do Maranhão não foi totalmente desconectada das dinâmicas desenvolvidas no litoral. Contudo, o resultado da guerra do Itapecuru, marcada pela reação portuguesa aos sistemáticos ataques dos Caicai converteu-se em um revés para a Missão de São Gonçalo, que voltou a ser aldeia de visita, pelo fato de os missionários terem se mudado para a missão homônima, próxima a Icatu, por mais segura. Esse caso exemplifica que as missões estavam sujeitas a todo tipo de problemas; por isso, mais do que a aparente estabilidade, esses aldeamentos foram marcados pela constante instabilidade.

O imaginado triunfo dos missionários não resiste a uma aproximação do cotidiano das missões, como no caso do Itapecuru. Dito de outra forma, o jogo da evangelização não pode ser definido em termos de vitória e derrota pura e simplesmente, pois a oscilação das posições fez o jogo tornar-se interminável e a maior parte dos jogadores morreu sem saber o final. Vitória europeia e derrota indígena só fazem sentido em termos ideais, quando se considera os lados em apenas dois blocos, curiosamente visão tributária do discurso colonial,

que operava de forma dicotômica, ao opor os “civilizados” europeus aos indígenas “bárbaros”. Historicamente, esses termos ideais ajudam muito pouco a compreender a profundidade e complexidade do referido jogo que, aliás, ocorria em escala continental, como se observa pelo deslocamento de indígenas de uma parte para outra, conectando, inclusive, redes missionárias rivais, jesuítas e franciscanas, na altura da linha Equinocial.

5.2. Indígenas e fronteiras conectados à força

A comparação entre as trajetórias coletivas dos Aruã e Uruati x Caicai é inevitável, ainda que não seja uma história comparada. Tem mais condições de ser uma história conectada, porque os mesmos agentes coloniais lidaram com essas etnias tão diferentes e distantes uma da outra, por um lado, e tão próximas por outro, tendo em vista os deslocamentos forçados a que algumas dezenas, quem sabe centenas, de indígenas Aruã e Caicai foram submetidos para as regiões de origem de uma e outra etnia. Vários Aruã foram deslocados para a vila de Icatu e vários Caicai foram deslocados para a ilha de Joanes. Tais deslocamentos ocorreram ao longo do século XVII.

Os Aruã mantinham uma amizade prolongada com os franceses, ao passo que os Uruati não nutriam nenhum relacionamento com estrangeiros, até onde se sabe. Por conta disso, os Uruati basicamente usavam suas armas tradicionais, como o arco e flecha, ao passo que os Aruã empunhavam com desenvoltura armas de fogo e exportavam indígenas escravos para o Caribe. Os Aruã se converteram em parte pela mão dos portugueses e em parte pela mão dos franceses. De qualquer forma, a conversão foi um mecanismo que terminou por garantir a sobrevivência da etnia, enquanto que os Uruati, assim como os Caicai, por se manterem muito resistentes à conversão, entraram num lento processo de etnocídio.

Em ambos os casos, um ponto importante a destacar é o resultado da atuação coletiva dessas etnias frente à “expansão portuguesa”. Nádia Farage (1991) já argumentou que os indígenas eram elementos fundamentais para Portugal garantir o domínio do território. Não custa lembrar que o discurso colonial impõe uma visão, pois as lentes usadas praticamente obrigam o leitor/examinador a ver com os olhos do suposto vencedor ou, no mínimo, pelo mesmo ângulo de quem escreveu. Com base nisso, seria interessante pensar essa lógica. Se os indígenas avassalados serviam como “muralhas dos sertões” para impedir o avanço dos concorrentes europeus sobre o território que a coroa portuguesa intentava efetivar o controle, o que ocorria quando os indígenas eram extremamente resistentes aos próprios portugueses? Nesse caso, eram os próprios portugueses que não conseguiam avançar. Assim, tais indígenas

resistentes (ou os que deram longas décadas de trabalho para os lusitanos) exerciam um papel de muralhas, contrário ao interesse português. Quer dizer, a posição dos elementos muda, embora sua característica não seja alterada. Os indígenas deixam de ser uma força usada pelo lado com suposta maior vantagem.

A ampla e prolongada resistência indígena à cruz, à espada ou à amizade de Portugal ainda dá a esses indígenas não convertidos uma condição/posição de barreira ou impedimento, mas os portugueses é que estão do lado de fora, sem poder entrar no território e realizar seus intentos. Se lembrarmos o que Arthur Cesar Ferreira Reis afirmou sobre os indígenas, de que eles sequer emperraram o avanço português, essa ideia não se sustenta diante dos casos dos Aruã em uma fronteira e dos Uruati e Caicai, em outra. Não só emperraram como foram verdadeiras muralhas, praticamente intransponíveis, difícilísimas de vencer. Nos dois casos fica evidente que os portugueses jamais teriam avançado sem antes vencer tais indígenas e, de fato, só puderam ir além depois de submetê-los, ainda que com muita dificuldade e contando com a força militar de outras etnias aliadas. Semelhante dinâmica deve ser pensada para muitos outros casos. Os indígenas não podem mais ser pensados como pessoas facilmente dominadas, alienadas, aculturadas, convertidas, mortas, etc. Se, no cômputo geral, não venceram, ainda assim boa parte deles deu enorme trabalho aos portugueses. Mas isso não pode ser pensado como uma perigosa armadilha dicotômica (colonizados x colonizadores), pois muitas vezes os indígenas usaram as armas físicas e simbólicas dos europeus, além de muitos indígenas terem se tornado “conquistadores”, ao lutar ao lado dos europeus ou, também, ao traficar e escravizar outros indígenas.

Os Aruã e os Uruati e Caicai, ainda que conectados à força, terminaram sofrendo os efeitos posteriores do processo expansionista, como a segunda epidemia de varíola que varreu o Estado do Maranhão, em 1695. Mas mais do que isso, essa interação étnica a contragosto deve servir também para avaliarmos as outras possíveis conexões entre a Ilha de Joanes e o rio Itapecuru, duas importantes fronteiras da conversão, locais onde, muito mais do que converter indígenas, o poder expansionista português foi posto à prova justamente pela resistência dessas etnias, seus parentes e confederados.

Alguns exercícios de conexões históricas entre as regiões já foram realizados (CHAMBOULEYRON, 2010; BOMBARDI, 2014; IBAÑEZ-BONILLO, 2018), os quais nos servem para indicar a necessidade de cada vez mais se compreender a história dessas duas fronteiras da conversão da América Equinocial de forma conectada.

Quando se considera a história do Maranhão e do Pará, é preciso observar algumas questões. Apenas superficialmente parece que não tinham nada a ver uma com a outra, e essa

separação aparece muito fortemente na historiografia tradicional que tem analisado cada lugar praticamente de forma isolada. Um olhar para o passado das historiografias regionais e, por que não dizer, provinciais, indica que as diferenças históricas entre o Maranhão e o Pará começaram a ser construídas pelos historiadores do século XIX, quando ambas eram províncias do Império do Brasil, sendo consolidada essa impressão de separação/diferenciação entre ambas as regiões pelos historiadores do século XX.

No Oitocentos, destacam-se Antonio Ladislau Baena, com seu *Ensaio Corográfico Sobre a Província do Pará* (1838) e Augusto Cezar Marques, com seu *Dicionário Histórico-Geográfico da Província do Maranhão* (1870). Em ambos observa-se um esforço por “isolar” a história de cada província, lógica que está explícita desde os títulos. Os argumentos eram tais como: “faltavam papéis posteriores à expressada separação das duas Províncias” (BAENA, 2004, p. 12) ou ainda:

A carência de uma obra desta natureza era na generalidade sentida há muito tempo: os Anais Históricos do General Berredo, único escrito que temos acerca desta Província, e que por se não haver repetido a edição tem-se tornado da última raridade, sendo como são importantes a muitos respeitos não dão cabal notícia da natureza e situação física do Pará, nem estão ílesos de equivocação notável sobre a sua Topografia. (BAENA, 2004, p. 14)

Por isso, ele próprio fez o sacrifício de elaborar esse material e publicá-lo, o que se fez com algum apoio do governo provincial da época. A mesma atitude pode ser observada em Marques que, além de se sacrificar, lamentava não receber ajuda, pois:

N'outras proviocias, onde se tem publicado trabalbos de igual natureza, seus autores tem sido coadjuvados largamente pelo elemento prvincial, e remunerados não poucas vezes com boas recompensas dos coffres publicos, e são ainda seus escriptos impressos por conta da provincia. (MARQUES, 1870, p. XI)

É certo que ele obteve apoio também na fase derradeira de sua produção. Mas ele acreditava que: “Disse frei Francisco de N. S. das Dores na sua *Poranduba Maranhense*, que todos em Maranbũo sabem quam falta é esta província de memórias, e quanto custa o alcançar-se quaesquer notícias certas.” (MARQUES, 1870, p. VIII). Essa angustia de Marques era maior ainda por ele estar vivendo esse tempo difícil na terra que era chamada pelas suas “irmãs” de Athenas Brasileira.

Sem ter a pretensão exaustiva, no século XX encontramos mais dois notáveis exemplos historiográficos que continuaram o trabalho de separar a história das duas regiões, desconectando-as: Arthur Cezar Ferreira Reis com *A Política de Portugal no Vale Amazônico* (1840) e Mario Martins Meireles com a *História do Maramhão* (1958). Arthur Reis afirma

que “Vencido o reduto francês do Maranhão, Alexandre de Moura a 13 de Dezembro de 1615 determinara o prosseguimento da jornada até o Amazonas” (REIS, 1940, p. 04) e continuando:

Abria-se aos cristãos ibéricos o vale regado pelo “maior Rio, que há em toda a redondeza da terra”. Presépio, Belém, garantindo a entrada, constituíam o baluarte para a avançada que se teria de promover no rumo de Oeste e em direção ao Norte, ponto extremo da colônia que se começava a fundar (REIS, 1940, p. 09).

Este autor não reservou nenhum espaço para o papel de São Luís rumo ao oeste ou para o leste, mesmo sabendo que muitas guerras justas foram organizadas e autorizadas na “cabeça do Estado”. De toda forma, citando de passagem a guerra franco-indígena-lusitana que deu origem ao Maranhão, ele centraliza em Belém a “expansão colonial portuguesa” sobre o rio Amazonas e toda a área ao redor. Não sem motivo, ele argumenta que “Tanto em Belém como em S. Luís, que rivalizavam, estavam permanentemente Capitães-mores que sucediam aos Governadores nos impedimentos e ausências.” (REIS, 1940, p. 25). Certamente em Belém se organizou a maior parte das guerras justas sobre a Amazônia, mas ignorar completamente a capital não faz muito sentido, a não ser quando se compreende que a operação historiográfica que ele faz seja exatamente isso, por isso menciona a rivalidade entre as duas cidades. De fato, observa-se na documentação coeva que muitas vezes os moradores do Pará ressentiam-se com os privilégios dados aos moradores do Maranhão e, ao que tudo indica, Belém cresceu mais rápido do que São Luís, amparada majoritariamente na escravização dos indígenas dos sertões durante os séculos XVII e XVIII.

Mario Meireles, por sua vez, reconhecia que ele próprio era um “historiador, mesmo provincial”. Isso porque, explicava ele:

Moveu-nos, tão-somente, o propósito sadio de as futuras gerações da mocidade maranhense se não lutarem com as mesmas dificuldades com que se defronta a presente quando, mesmo por curiosidade, quer saber algo do nosso passado e das nossas tradições (MEIRELES, 2001, p. 13).

Ao longo do seu texto, o Pará aparece só um pouco e logo no início. O desenrolar dessa narrativa vai recortando o Maranhão colonial praticamente com as mesmas linhas do estado federativo de sua época.

É preciso ter clareza que não se trata de resumir a obra desses autores aos livros citados. São apenas exemplos emblemáticos da construção da historiografia regional do Maranhão e do Pará, que do século XIX ao século XX projetou para o passado colonial as características geofísicas e históricas das entidades político-administrativas contemporâneas.

É claro também que tais obras foram contribuições valiosíssimas para a história do norte do Brasil, cada uma no seu tempo e da sua forma. Não é demais lembrar que todos os quatro autores citados acima fizeram o trabalho de casa e situaram suas próprias escritas em relação aos autores que vieram antes deles, alguns muito recuados no passado, como Berredo, outros bem próximos da publicação daquelas obras como João Lúcio de Azevedo ou Jerônimo de Viveiros.

A observação sucinta dessa produção desses autores indica que as diferenças históricas entre Maranhão e Pará foram produtos mais historiográficos do que características típicas reais. É inegável que do ponto de vista do clima, das terras, dos indígenas, dos rios e dos frutos havia diferenças marcantes, como temos elencado ao longo deste trabalho, enquanto descrevemos e analisamos as histórias desenvolvidas em cada região (em Joanes: excessivo calor, labirinto de rios e matas, atividades mais voltadas, mas não exclusivas, à exploração das drogas do sertão, pescarias; em Itapecuru: bons ares, terra firme, atividades mais voltadas, mas também não exclusivas, à agropecuária). São áreas fronteiriças realmente diferentes em termos geoclimáticos, por isso produziram histórias diferentes, como vimos.

Embora tais diferenças tenham sido reforçadas por 200 anos de historiografias provinciais, que isolaram os fatos transcorridos entre área e outra, é preciso ter clareza que essas duas fronteiras, ou partes delas, como Joanes e Itapecuru, também compartilhavam certas semelhanças geográficas (regime de chuvas, disponibilidade de determinada fauna e flora, a presença da floresta amazônica, etc.). Mesmo que uma fronteira fosse uma ilha e a outra um rio, compartilharam, acima de tudo, semelhanças históricas, as quais estamos destacando agora pelas redes missionárias e pela política colonial do governo-geral de Antonio de Albuquerque. Nesse sentido, essas semelhanças não podem ser pensadas apenas em termos de uma naturalização, pois sabemos que a natureza é e sempre foi modificada pelo ser humano e também interferiu na forma como se desenvolveu ao longo do tempo. E, como estamos vendo por essas conexões, tais fronteiras estavam sendo modificadas pela presença euroindígena, nas suas diversas movimentações entre uma parte e outra.

. O exercício de conectar histórias de regiões supostamente isoladas uma da outra tem a vantagem de fazer compreender a história de cada lugar por outros ângulos; e, conectados, para forjar uma compreensão histórica comum mais ampla, algo que temos chamado de América Equinocial. Reitera-se que as diferenças típicas, embora evidentes, não são um obstáculo, mas um auxílio, para pensar as conexões entre as duas fronteiras elencadas.

Sintomaticamente, a década de 1690 foi marcada por uma política expansionista mais agressiva com relação aos indígenas das referidas fronteiras. Tanto os nativos do Rio

Itapecuru quanto os da Ilha de Joanes sofreram violência maior do que experimentado anteriormente, numa linha que não seria exagero chamar de “tolerância zero”. Os Caicai foram desterrados, exterminados, escravizados e deslocados à força do Itapecuru para Joanes. Os Aruã e outras etnias do Cabo do Norte passaram por situações análogas, mas deslocados em sentido contrário.

No caso dos Cacaí, o rei declarava que:

[...] me pareceu ordenar-vos façais se conservem estes índios como livres na ilha dos Joanes os que para lá foram mandados e que os pequenos de menor idade que se repartiram pelos soldados no Maranhão os mandeis da mesma sorte para a ilha dos Joanes para que logrem a sua liberdade aldeados.⁹⁵

Logo após a guerra de 1691, o ouvidor geral abriu processo de devassa para investigar os efeitos da guerra, sobretudo levando em conta a morte de muitos indígenas. A este respeito, o rei ordenava que os cabos responsáveis fossem punidos. Como visto, a guerra do Itapecuru foi motivada por uma combinação de erros da política colonial: descer os Caicai do sertão para as proximidades das incipientes unidades produtoras do rio Itapecuru no final da década de 1680 ensejou por parte de alguns lavradores e militares se apoderarem de alguns indígenas e violentarem outros. Isso desencadeou uma reação coletiva daqueles indígenas, que chegaram a intentar tornarem-se senhores daquele rio e expulsarem os portugueses da região. Estes, por sua vez, enxergaram os ataques indígenas como violência gratuita e viram na guerra, que foi autorizada pelo governo, uma oportunidade de se vingar e obter escravos. Não à toa, “os pequenos” foram distribuídos entre os soldados que participaram da guerra, como escravos. Os excessos cometidos resultaram na morte desnecessária de muitos Caicai, desperdiçando o potencial que eles representavam como mão de obra, livre ou escrava. Considerada justa no início, porque foi autorizada para frear os ataques dos Caicai, depois reavaliada como injusta, pelos excessos cometidos, aquela guerra selou o destino dos sobreviventes, que foram transferidos todos para a ilha de Joanes. Em 1695, um novo ataque português aos Caicai vitimou outros tantos e os sobreviventes também foram transferidos para Joanes. A partir das duas ocasiões, a maior parte dos transferidos provavelmente morreu na epidemia de varíola de 1696, que também alcançou aquela ilha.

No caso dos Aruã e outras etnias do Cabo do Norte, além dos Taconhapé, o rei pedia os documentos referentes a algumas ações efetuadas do governador Arthur de Sá e Meneses:

[...] acerca do obrou na edificação da vila que fui servido ordenar que se fizesse em Icatu, repartição que fez dos índios que se aprisionaram na guerra que Hilário de Sousa Azevedo dera aos Taconhapés, como também os que

⁹⁵ AHU, Códice 268, ano de 1696, p. 120, 121.

vieram do Cabo do Norte da guerra que Antonio de Albuquerque sendo capitão-mor do Pará deu aos Maraunos pelos vinte e oito moradores que iam para o dito Icatu.⁹⁶

A presença portuguesa no Cabo do Norte foi ampliada entre as décadas de 1680 e 1690, o que ampliou também a conflituosidade, seja por mortes de missionários, ataques indígenas aos núcleos coloniais ou mesmo guerras justas. Nesse processo, uma nova leva de indígenas do Cabo do Norte chegou ao Maranhão por volta de 1695, quando o ainda governador Antônio de Albuquerque “determinava fazer descer do sertão três nações de gentio forro a saber Tucujus, Guapires e Taquanhaperes, para a condução dos quais era necessário se concorrer com farinhas para seu sustento...”⁹⁷.

Em ambos os fluxos citados acima, o deslocamento forçado foi feito para quebrar a resistência e o espírito rebelde indígena e, como consequência, estabeleceu conexões entre tais etnias, projetos missionários rivais e seus lugares de origem. Quando se observa quem era o governador-geral naquele contexto, basicamente se desdobrando entre o Maranhão e o Grão-Pará, começamos a notar que essa política expansionista mais agressiva era resultado direto das ações de Antônio de Albuquerque. Ele lidou diretamente com tais indígenas em cada capitania, realizou guerras justas contra eles e ampliou as fronteiras para o Icatu e para o Cabo do Norte. O trânsito daquele governador entre as partes do território sob sua jurisdição ensinou uma percepção das grandes ameaças, que logicamente, poderiam afetar muito mais seu próprio prestígio como governante do que o domínio português em si. O governador não poderia passar uma imagem de fraqueza, pois perder o território era potencialmente menos importante do que perder prestígio e poder. Obviamente vinculadas e praticamente indissociáveis, a diferença ora pensada faz mais sentido para observadores do futuro, como nós. Mas, na cabeça de Antônio de Albuquerque, garantir o domínio territorial e conservar sua posição político-administrativa – e quem sabe, ascender ainda mais, como, de fato, aconteceu posteriormente – não era paradoxal, mas partes constituintes de um todo, pois não havia separação entre o público e o privado.

Nesse sentido, é importante destacar o estudo feito por Alexandre Pelegriño acerca desse governador. Oriundo de uma família que atuou na conquista do território, tendo vários de seus membros encastelados em posições de poder e possuindo duas capitanias hereditárias no Maranhão, Antônio de Albuquerque cresceu na administração do Estado do Maranhão até o ponto de se tornar governador e substituir a importante figura de Gomes Freire de Andrada

⁹⁶ AHU, Códice 268, ano de 1691, p. 78.

⁹⁷ APEM - Livro de Acórdãos da Câmara de São Luís, Livro 06, nº 36 (1689-1705), Termo de Vereação, 26 de outubro de 1695, p. 77, 78.

que, por sua vez, resolveu a revolta que sacudiu São Luís entre 1684 e 1685, liderada por Beckman. Pelegrino também demonstra como a atuação de Antonio de Albuquerque esteve vinculada, a maior parte do tempo, em resolver questões referentes à mão de obra indígena e ao tráfico de escravos (PELEGRINO, 2015). Por outro lado, Rafael Chambouleyron, recuperando a análise de Pelegrino considera que a figura de Antonio de Albuquerque de fato se destacou num momento em que a coroa portuguesa buscava intervir significativamente no Maranhão, para enfrentar a presença francesa em Caiena e espanhola no rio Amazonas. Além disso, observou certo alinhamento entre as ideias de Antonio de Albuquerque e Gomes Freire de Andrada, sendo este último consultado recorrentemente sobre as questões do Maranhão durante o governo do primeiro. Assim, Chambouleyron considera que “assumiram um papel fundamental como executores da política régia” e “indicava a necessidade de uma centralização mais clara e efetiva do poder nas mãos dos representantes do poder régio” (CHAMBOULEYRON, 2016, p. 102)

Diante da constatação de que Antonio de Albuquerque enfrentou diretamente o problema da escravidão dos indígenas, recorrendo à escravização daqueles considerados inimigos e de que esta atuação também respondia aos anseios monárquicos por uma ampliação do seu poder na região, compreendemos aquela combinação entre o lado público e o privado daquele governador. Mais do que pensar em certa sincronia ou simultaneidade de rebeldias indígenas frente ao poder português, o que não deixa de ser plausível, faz muito mais sentido pensar na resposta sistemática e violenta do governador-geral àquelas agências indígenas, aparentemente isoladas entre si. Dessa forma, temos histórias que se conectaram pelo recrudescimento da violência da política colonial portuguesa no final do século XVII na América Equinocial.

Rafael Chambouleyron foi quem primeiro observou o deslocamento de indígenas de um lugar para outro, com foco de análise nas guerras do Cabo do Norte, feitas pelos portugueses contra os indígenas que mataram os missionários jesuítas Antônio Pereira e Bernardo Gomes. Este autor considera que “As necessidades militares dos portugueses, dessa forma, redefiniam a situação e o deslocamento de maiores ou menores contingentes de indígenas na região” (CHAMBOULEYRON, 2010, p. 39). Além do mais, segundo o autor, isso implicaria na convivência com diversas etnias ao mesmo tempo, muitas das quais tinham contato anterior com outros europeus. Do total de 39 indígenas aprisionados, pelo menos sete pessoas foram “degredadas” para a recém-fundada vila de Icatu, restando às outras 32 pessoas variados destinos. Então, para o autor, essas guerras eram maneiras de os portugueses conseguirem dominar os indígenas e transformá-los em trabalhadores.

A partir da observação de Chambouleyron, podemos perceber, só na *Crônica* de Bettendorff, a menção a vários deslocamentos de indígenas, dos quais gostaríamos de destacar apenas os que dizem respeito às áreas geográficas em questão, no circuito criado entre ambas. No ano de 1691, duas cartas régias davam conta de que uma parte dos indígenas aprisionados na guerra conduzida por Hilário de Sousa Azevedo no rio Negro foi transferida também para a vila de Icatu (LIVRO GROSSO DO MARANHÃO, 1948, p. 112-113).

Por volta de 1698, “Mandou o governador uns índios aruãs por perniciosos na costa do norte, por serem muito amigos do inimigo, para o Maranhão...” (BETTENDORFF, 2010, p. 756). O problema é que o cronista insere essa informação sem dar maiores detalhes. O contexto desse desterro de indígenas do Cabo do Norte para o Maranhão é posterior ao conflito entre portugueses e franceses em torno da fortaleza de Macapá em 1696. Também, é evidente que não se trata do mesmo deslocamento apontado por Chambouleyron, pela definição clara de distintas etnias em cada caso. Uma carta régia destinada a Antônio de Albuquerque em dezembro de 1698, em resposta a outra datada de julho do mesmo ano, indicava a aprovação do rei quanto à “resolução” deste governador-geral de mudar os Aruã para “atalhar as entradas dos franceses no rio das Amazonas” (LIVRO GROSSO DO MARANHÃO, 1948, p. 180). Essa mudança era da aldeia original, missionada pelos capuchos de Santo Antônio, situada no litoral noroeste da ilha de Joanes, para a Aldeia de Joanes, no litoral oriental da mesma ilha. Infelizmente, a carta de 14 de julho de 1698 não aparece em nenhum lugar, Maranhão ou Pará, do Arquivo Histórico Ultramarino, para que conhecêssemos com mais detalhes tal mudança de indígenas conduzida por Antônio de Albuquerque. Embora não seja possível confirmar, tudo indica que os Aruã transferidos para o Maranhão eram provenientes da aldeia mudada de lugar por aquele governador. Ao que parece, a mesma mudança deu destinos diferentes aos indígenas, pois uma parte ficou na Aldeia de Joanes e outra, talvez os mais rebeldes, foram transferidos para a vila de Icatu.

É bom lembrar que antes disso, ainda na época de André Vidal de Negreiros, chegou-se a cogitar a transferência de indígenas Nheengaíba do Pará para o Maranhão como forma de castigá-los por terem avisado seus parentes Aruã da investida portuguesa, dando a eles a oportunidade de se prepararem ou fugirem. Ainda que depois tenha sido confirmado que não tiveram culpa nesse aviso, pelo menos metade daqueles indígenas foi transferida para o Maranhão mesmo assim, pela escassez de trabalhadores nesta capitania.

O sentido contrário das transferências de indígenas também pode ser constatado a partir da *Crônica* de Bettendorff. O resultado da guerra do Itapecuru em 1691 foi a morte de muitos Caicai e o aprisionamento de cerca de 40 deles, entre homens, mulheres e crianças:

[...] os quais o governador praticou muito bem, diante de mim, junto à fortaleza do Santo Antônio, na ponta de João Dias e mandou levar para o Pará, para se porem e aldearem como forros na ilha de Joanes, fartos de tudo o necessário para a vida humana, e livrar assim o Maranhão desses inimigos, tirando-lhes a comodidade de voltarem para suas terras. Lá viveram anos contentes naquela fartura de todo gênero de mantimentos, sem lhes faltarem os missionários, os reverendos padres de Santo Antônio, a cujo cuidado vieram a ficarem com a repartição das missões (BETTENDORFF, 2010, p. 583).

Essas “práticas” a que os indígenas eram submetidos não são bem descritas, até onde se pôde perscrutar, mas provavelmente eram situações de cunho pedagógico, discursos e doutrinações (CARVALHO, 2015, p. 88) e que, obviamente, não eram restritas a discursos, mas acompanhadas de palmatórias e outros castigos físicos. A esse respeito é bom lembrar o que o cronista José de Moraes fala sobre as “práticas” que Francisco Pires fez com a índia Uruati escrava do engenho do Itapecuru em 1649. Os indígenas aprisionados no Itapecuru em 1691 eram da etnia Caicai, segundo Bettendorff, foram praticados pessoalmente pelo governador e na presença do cronista, dentro da fortaleza, situada na Ponta d’Areia. Após isso, enviados para a Aldeia de Joanes, ao que tudo indica, onde foram administrados pelos capuchos antoninos e conviveram ou misturaram-se com os Aruã. Após isso, uma nova leva de indígenas Caicai foi enviada para Joanes em 1695, a partir do cativeiro de 200 pessoas. Esse novo deslocamento forçado foi resultado de uma estratégia portuguesa para desbaratar completamente a etnia no rio Itapecuru, numa guerra conveniente:

Toda esta cruel tragédia se obrou por disposição de Pero Paulo, senhor de engenho, que só tinha ordem do governador de levá-los ao Maranhão para se mandarem ao Pará, como forros, para a ilha do Joanes, onde já estavam outros parentes seus (BETTENDORFF, 2010, p. 629).

Essa guerra era conveniente, não apenas para o senhor de engenho Pedro Paulo, mas para todos que se sentiram mais seguros com o desterro dos remanescentes Caicai. É importante frisar que o estratagema foi pensado articulando a missão de São Gonçalo, pois os Caicai foram atraídos para lá e, antes de chegarem ao destino, foram atacados pelos militares portugueses e outros indígenas. O padre João de Avelar, então missionário, socorreu como pôde os moribundos, sem conseguir salvar (nos dois sentidos da palavra) a maior parte deles, ficando “sentidíssimo” da ocasião, o que contribuiu parcialmente para ele mudar sua residência para aldeia homônima no Icatu. Os cativos sobreviventes foram repartidos na cidade de São Luís, sendo uma parte reservada ao serviço régio e o restante enviado para a ilha de Joanes. Infelizmente, os números não são detalhados, como na vez anterior, não sendo possível conhecer quantos Caicai exatamente foram enviados para Joanes, e muito menos é

possível saber se foram todos destinados ao mesmo aldeamento ou se foram divididos entre diferentes núcleos missionários franciscanos naquela ilha. Não deixa de ser estranho que tantos indígenas da mesma etnia tenham sido destinados para o mesmo lugar, pois a possibilidade de se rebelarem não era menor, apesar de não estarem ambientados.

Além disso, é interessante observar a percepção de Bettendorff de que aqueles indígenas viveram com tranquilidade e “contentes naquela fartura”, tendo sido deslocados à força para um território estranho, após uma guerra traiçoeira seguida de cativeiro. Bettendorff faz questão de repetir e enfatizar essa versão dos fatos, quando reinsere essa história e menciona o zelo do missionário capucho Boaventura (famoso por ensinar) com os Caicai, sem conexão alguma com o assunto tratado nesta parte do seu texto, que era a atividade missionária jesuítica no Pará (BETTENDORFF, 2010, p. 643-644). De duas, uma: ou aqueles indígenas eram alienados ou o cronista estava mal informado, sendo muito mais provável a segunda hipótese.

Semelhante destino tiveram os Guanaz, anteriormente convertidos pelo padre Antônio Gonçalves e que foram atacados pelo sargento-mor Domingos de Matos. A situação da tropa comandada por esse militar era análoga àquela comandada por Pedro Paulo, isto é, tinham autorização exclusiva para conduzir os indígenas para o Pará. Mas sabendo da fuga de muitos Caicai após o ataque traiçoeiro do senhor de engenho, o sargento correu atrás destes, dando de encontro com os Guanaz e submetendo-os de forma violenta, de cujas mãos nem a principaleza Moacara escapou, sendo muitos presos e deslocados para Joanes. Na altura em que o relato foi escrito, aqueles indígenas já tinham sido exterminados: as duas levadas de indígenas Caicai e a única de indígenas Guanaz não puderam sobreviver mais do que cinco anos no novo lugar, pois a epidemia de 1695 levou a maior parte deles, prolongando-se até o ano seguinte entre as aldeias de Joanes.

Além de apontar os meios poucos escrupulosos pelos quais esse militar foi protegido pelo governador Antônio de Albuquerque, Bettendorff afirma acerca dos Caicai e Guanaz que “alguns vieram para a ilha do Joanes do Pará, onde morreram das bexigas, porém batizados pelo zeloso padre missionário de Santo Antônio, o reverendo frei Boaventura” (BETTENDORFF, 2010, p. 631), o qual, sabemos, terminou contaminado e morto pela varíola.

A ocasião das bexigas de 1695-1696 é o mais emblemático exemplo de como funcionavam as conexões entre as diferentes partes do território do Estado do Maranhão. Os deslocamentos espontâneos dos agentes régios, civis, militares ou religiosos entre os vários núcleos foram um fator fundamental para a disseminação da doença, uma vez que ela tenha

entrado no porto de São Luís por um navio negreiro. O relato de Bettendorff atribui a “um homem” sem nome, contaminado em Belém, ter visitado a Aldeia de Joanes, onde residiam os Caicai, que foram contaminados também. A doença arrasou as missões daquela ilha, de onde os padres de Santo Antônio trouxeram “duas pessoas” não identificadas para o convento em Belém, contribuindo para a disseminação do vírus.

Essa versão dos fatos, narrada por Bettendorff, tenta criar ligações a partir de casos específicos, difíceis de acreditar. Num mundo controlado por aparatos tecnológicos como o nosso é extremamente difícil rastrear o processo de propagação de uma doença, que conhecemos muito mais por aproximação do que por exatidão. Agora imagine num mundo ultramarino, como o Maranhão do século XVII, cujas notícias estavam mais próximas de serem boatos, pela enorme imprecisão das informações. Mas não é indigno o esforço de Bettendorff de tentar estabelecer racionalmente a circulação para as “bexigas” daquele tempo. E, embora possa apresentar uma linha que é impossível descartar, ela não poderia ser a única.

Provavelmente, houve mais de uma maneira pela qual a varíola se propagou pelo Estado do Maranhão naquele tempo: os jesuítas e franciscanos estavam circulando amplamente pelo território, no seu costumeiro trânsito entre os núcleos missionários; um deles, frei Boaventura de Santo Antônio, atuou como mediador dos conflitos portugueses com os franceses e foi, como dito anteriormente, veículo de transmissão da doença entre os nativos de Joanes, onde ele era missionário; os militares e suas tropas de guerra, *idem*, entrando nos sertões, cativando indígenas, transferindo prisioneiros de uma fronteira para outra do Estado, enfrentando os inimigos franceses no Cabo do Norte etc.; e os indígenas, saudáveis e doentes, circulando entre os locais, no serviço dos missionários, dos portugueses e do rei ou sendo transferidos à força de uma fronteira para outra, passando pelas cidades e sendo misturados com as etnias já residentes nos aldeamentos de destino. Isto é, dos centros às fronteiras e vice-versa ou de uma fronteira à outra, ou de São Luís a Belém, a circulação de pessoas era significativa e as oportunidades de propagação da doença eram enormes.

Com isso, é plausível que o deslocamento forçado dos Aruã para a vila de Icatu e, mais especificamente, os Caicai no sentido contrário, possa ter contribuído para a disseminação de doenças, como no caso mais evidente da varíola de 1695/96. Mais do que iniciar uma nova vida, supostamente feliz como queria o cronista, o deslocamento de indígenas, operado pelo próprio governo colonial como punição à rebeldia indígena, pode ter sido um tiro que saiu pela culatra, ao ampliar o número de situações potencialmente contagiosas no final do século XVII no Maranhão, com o resultado de varrer as populações indígenas aldeadas nas missões jesuítas e franciscanas. Embora constituíssem redes

diferentes, tais missões foram conectadas pela circulação de indígenas e simultaneamente afetadas pela circulação de um vírus. Com a mortandade indígena, os progressos econômicos tão almejados pelo governo sofreram significativo impacto negativo. A lamentação pela perda de mão de obra tornou-se generalizada, pois milhares de indígenas morreram na epidemia de 1695.

Se esse é um efeito contrário imediato de uma política expansionista mais agressiva, outros foram sentidos mais lentamente, com o passar do tempo. Por exemplo, a migração dos Aruã para a Guiana foi decorrente também dos deslocamentos forçados efetuados pelos portugueses, transferindo indígenas para o Maranhão logo após a guerra de restauração de Macapá em 1697 (BETTENDORFF, 2010, p. 756), como já referimos. O deslocamento forçado de indígenas Aruã foi apenas um capítulo do avanço português e do esvaziamento da autonomia política conquistada por aqueles indígenas quando de sua conversão na década de 1660. Não é possível imaginar que os Aruã tenham aceitado, inertes, esses castigos. Por isso, a morte dos missionários capuchos de Santo Antônio (frei José de Santa Maria e frei Martinho da Conceição) no ano de 1701 pode ser enquadrada como uma dessas reações, para além de outras questões propriamente religiosas. De qualquer forma, o abismo entre portugueses e indígenas Aruã só cresceu com o passar do tempo, e as missões tiveram pouca força para reverter a situação, pois alguns dos missionários sucumbiram no processo.

Esses exemplos são indiciários da condição histórica dos padres ultramarinos. No Maranhão, os jesuítas e franciscanos assumiram sim um papel central, estabelecendo redes missionárias, mas bastante diverso do imaginado tradicionalmente pela historiografia. E não foram poucos os casos em que eles simplesmente perderam o controle da situação e as missões foram instrumentalizadas para outros objetivos do governo colonial, por meio de conexões maiores que as respectivas redes missionárias. Essas histórias conectadas foram engendradas de forma significativa pela violência da política colonial, a qual, entretanto, não foi triunfante. Afinal, não se pode confundir violência com força ou mesmo com sucesso.

A “expansão” foi violenta e contou, de forma contraditória, com o apoio da Igreja ou de seus missionários. Como agentes, os missionários materializaram a “expansão portuguesa”; mas como sujeitos, sofreram muitas consequências individuais e coletivas do mesmo processo. A análise aqui empreendida procurou explorar as contradições do discurso colonial, que não pode ser confundido com uma unidade por estar escrito no singular. Essas contradições existentes no discurso colonial são a manifestação da própria condição histórica das missões, construídas por diferentes pessoas, com visões e interesses distintos, mutáveis ao longo do tempo, enfrentando diferentes problemas e alcançando diferentes destinos. Por isso,

não é de estranhar que as missões tenham apoiado, até certo grau, a “expansão” violenta portuguesa ou que as mesmas missões tenham sido instrumentalizadas pelo governo colonial.

As duas percepções, embora contraditórias entre si, são perfeitamente aceitáveis, porque não estamos tratando de uma história em termos ideais, simétricos, homogêneos ou em bloco. Se tem uma característica comum da história é a contradição, mas não pensada em termos dialéticos que implicam numa síntese ao eliminar os opostos transformados em algo novo. A nosso ver, as contradições permanecem sem resolução e quando desaparecem é porque um dos elementos contraditórios foi destruído pelo tempo e não necessariamente fundido ao seu oposto. Então, não há motivo racional para pensar as missões apenas desta ou daquela forma, mas elas têm que ser pensada de todas as formas possíveis. Nesse sentido, é bom lembrar que aquela história está aparentemente definida para nós que estamos no futuro, mas era completamente incerta para aqueles indígenas, missionários e governantes que estavam vivenciando-a dia após dia.

6. AMÉRICA EQUINOCIAL: Ensaio Sobre um Complexo Transimperial

Ao longo dos estudos relacionados a esta pesquisa, a leitura da bibliografia especializada e da documentação, várias questões foram interligando-se umas às outras e conformando-se nesta ideia de uma América equinocial. Considerando isso, este “ensaio” está mais para um plano de trabalho e marca, como inflexão, o fato de que uma pesquisa nunca está realmente concluída. Ocorre aqui um encerramento forçado, para apresentar alguns resultados na forma desta tese, mas temporário, tendo em vista a possibilidade futura de retomar a investigação, de continuá-la, ampliá-la, obviamente com novas perspectivas e vinculada a outros projetos de pesquisa.

Gostaria de começar observando que os escritores da Época Moderna iniciavam suas crônicas com a descrição do território, porque eles não distinguiam entre território, natureza e história, concebendo como uma totalidade natural o conjunto dos rios, matas, serras e indígenas, elementos constituídos – e isso é indiscutível, previamente à presença europeia. Mais do que isso, acreditavam que a descrição do território ajudaria a situar os leitores – ou, como diziam, a “formar algum conceito” – em relação à história que iriam contar.

Diferentemente daqueles autores modernos, compreendemos que o território não é natural, nem é dado, apesar das características físicas que podem ser descritas. Na verdade, tais características não são mais que uma construção de significados culturalmente vinculados e que fazem sentido num determinado tempo. Por exemplo, chamar de Amazonas (a partir de um referencial mitológico europeu) o que depois comprovou-se como o maior rio da região (e do mundo) foi uma construção cultural; dar nome aos locais conforme a presença de uma etnia indígena específica foi um processo generalizado (Tocantins, Joanes, Manaus etc.), chamando a localidade pelo nome da comunidade indígena residente é igualmente uma construção cultural, uma forma de identificar, provavelmente com mais facilidade, a topografia, pelo reconhecimento de quem ali habitava; e assim também foi o estabelecimento da linha equinocial e em relação à qual os europeus procuravam localizar os sítios a que estavam fazendo referência em seus escritos. Os rios (sobretudo o Amazonas), as aldeias e a linha equinocial foram construções culturais engendradas durante o próprio processo de “colonização” e somente a partir desse contexto fizeram e ainda fazem sentido.

Por isso, a descrição e a discussão do território são mais interessantes quando se compreende a história que propiciou essa construção. Dito de outro modo, o território não pode ser entendido como algo dado, mas construído e, por isso, descrevê-lo antes de contar a história seria inverter a relação entre natureza e cultura, as quais também não podem ser

pensadas de forma dicotômica: isto é, não é apenas o território que fomenta a história, mas a história que constrói praticamente o território e os sentidos que a ele se atribuem. É uma relação de complementaridade: ainda que seja difícil admitir que a coisa veio primeiro, e que seja mais fácil conceder grande peso ao nome, contudo, sem este aquele não significaria nada.

O que se chama aqui de América Equinocial (ou Equatorial) corresponde geograficamente à imensa área continental americana próxima à linha do Equador. Mas o dado geográfico serve apenas como referência de localização, pois a definição desse conceito tem bases teóricas históricas e deve servir como suporte à análise historiográfica aqui empreendida. Por isso, assume as características de algo que Max Weber chamaria de “conceito” ou um “construto” (tipo ideal), criado ou incorporado, mas de qualquer forma utilizado pelo pesquisador como mecanismo de compreensão daquilo que estuda. Nesse sentido, difere da noção de categoria, que seria uma característica ou condição própria do objeto de pesquisa. Tendo isso em vista, não podemos esperar encontrar a expressão “América Equinocial” ou “América Equatorial” em qualquer documento do século XVII ou mesmo do século XVIII, pois é fruto de reflexão teórica do pesquisador, com vista a contribuir para o debate historiográfico no referente à compreensão do processo de construção dos imperialismos europeus modernos na América, mas cujo quadro só é completo e só faz sentido considerando a presença incontornável das populações indígenas. Por isso, a utilização de tal conceito não pode ser confundida como um anacronismo, pois se trata da construção de um novo significado no presente sobre antigos processos históricos, isto é, um neologismo, como chamaria Reinhart Koselleck. E esse novo conceito é a base do presente ensaio de interpretação histórica.⁹⁸

Além do mais, a linha do Equador é apenas uma referência e não significa que as histórias conectadas, dos impérios ou, sobretudo, indígenas que nos interessam estejam estritamente vinculadas ou mesmo presas à linha. Deve-se, na verdade, ver os limites da pesquisa na prática a fim de verificar se é possível realizar uma análise com essas dimensões e não simplesmente descartar a possibilidade desde o início apenas pela possibilidade de não dar certo. Além do mais, deixar as possibilidades em aberto é salutar no sentido de, no próprio desenvolvimento da pesquisa, descobrir qual período foi mais interessante, intenso, produtivo, inclusive para selecioná-lo para se tornar o recorte cronológico final da tese, cuja percepção cada vez mais clara neste estudo é referente ao século XVII. Nesse sentido, encontramos

⁹⁸ Compreendemos a distância e as diferenças entre o pensamento de Weber e Koselleck. Apesar disso, as peculiaridades de significado de “conceito” em ambos não impedem uma perspectiva somatória de suas abordagens, tal como estamos propondo aqui, muito mais no sentido de um balizamento de nossa proposta do que de uma filiação teórica engessada. (BENTIVOGLIO, 2010).

referências à “linha” ou o termo “equinocial” em praticamente todos os escritos coloniais, de padres e militares. Assim, a linha equinocial é uma referência fundamental.

Outro aspecto a considerar é a longa duração: trata-se de uma lógica implícita nesta pesquisa e o que se quer compreender é justamente o processo em transformação, isto é, demonstrar a variação das dinâmicas construídas pelos indígenas e pelos missionários ao longo do tempo, conforme a política colonial da monarquia portuguesa também mudou, adaptando interesses, criando novas estratégias etc. Não é uma impossível história de tudo, pois o foco está nos elementos indígenas e missionários e, em suma, na forma como ocorreu a “expansão” portuguesa na América Equinocial, já que as missões supostamente foram elementos fundamentais desse processo (BOXER, 2007). O mesmo vale para as demais potências europeias atuantes na região, como Holanda, França e Espanha. Essas dimensões da análise são importantes exatamente pela perspectiva teórica da História Global que orienta a pesquisa. Contudo, optou-se por restringir a cronologia ao século XVII.

Especificamente no referente ao conceito “América Equinocial”, delineamos um plano de trabalho teórico-metodológico, pois a pesquisa está alinhada à História Global, por entender que as categorias analíticas existentes não são suficientes para dar conta da abordagem. A este respeito, pelo menos três coisas precisam ser observadas: 1) as histórias objeto dessa pesquisa estão atualmente encerradas no que se pode chamar de “nacionalismo metodológico” (SANTOS JR., SOCHACZEWSKI, 2017), isto é, são histórias construídas e recortadas levando em conta o fator nacional para a sua definição, o que se verifica muito fortemente na historiografia do século XX. Contudo, é preciso observar também que as condições e relações atuais já não respeitam muito ou mesmo desconsideram totalmente as fronteiras dos países existentes. De certa forma, isso ajuda a pensar os trânsitos seiscentistas e setecentistas em torno da linha, quando as fronteiras eram outras. Aliás, isso torna o fator nacional duplamente ineficiente enquanto padrão histórico para o período analisado; 2) é preciso proceder à recuperação da historiografia antiga da América Latina sobre o período colonial (MARQUESE, PIMENTA, 2015), à qual, a despeito do nacionalismo metodológico, construiu a base de conhecimento histórico disponível, e apresenta os elementos suficientes para se estabelecer um debate bem fundamentado e crítico acerca dos problemas históricos da pesquisa; 3) o trabalho ora proposto é realmente complexo e difícil, e não há garantias de obter sucesso; mas uma das características da História Global é o fato de ser um empreendimento intelectual em curso (SANTOS JR., SOCHACZEWSKI, 2017): dito de outro modo, compreendemos que a formulação de um conceito teórico não será tarefa fácil,

mas encaramos tal operação como uma verdadeira empreitada, um desafio que vale a pena enfrentar.

Além disso, estamos conscientes dos perigos de tal empreendimento, tais como ideologização, o exagero nas relações e analogias e as armadilhas do espaço de produção, bem como dos possíveis antídotos que são, respectivamente, autorreflexão, erudição e senso de proporção. Ainda assim é preciso cuidado para não negligenciar as comparações em suas complexidades de semelhanças e diferenças e ter à disposição diferentes interpretações históricas para desnaturalizar determinadas questões. O lugar de produção é um fator muito importante e, porque não dizer, determinante. Esta pesquisa origina-se a partir da historiografia maranhense e brasileira e vai ao encontro da historiografia colonial caribenha, colombiana e peruana, que deverá ser devidamente apropriada⁹⁹. O nacionalismo metodológico só é um problema em parte, no que diz respeito à interpretação nacional da história, o que deve ser superado, mas é um suporte historiográfico fundamental, base a partir da qual será construída outra interpretação, alinhada à História Global. No mais, os recentes frutos da historiografia colonial, produzida sobre a região e período considerados pela perspectiva da história global também foi já incorporada. Mas há ainda uma grande parte da bibliografia internacional a ser explorada. Nesse sentido, o lugar de produção também implica em compreender a disputa de espaço historiográfico na América portuguesa, visto que essa região possuía suas particularidades e diferenças quando comparada com outras áreas de domínio português, sobretudo no referente ao Estado do Brasil. Além da historiografia brasileira que está concentrada no sudeste, ainda há a historiografia internacional, muito dependente do termo “Amazônia” para identificar a região. Por isso, a construção do conceito será apenas a primeira fase de uma trajetória mais ampla de estudos; a segunda, mais difícil ainda, será a recepção e o debate sobre o mesmo no âmbito historiográfico.

Vale a pergunta: por que um conceito? O trato da documentação e da historiografia relativas à atividade missionária no processo de construção/expansão simultânea dos impérios ibéricos na América esbarra na quase total separação de temas e arquivos, resultado do esquema nacional forjado no século XIX na Europa e na América e que ainda está em vigor atualmente. Por esse filtro, as histórias dos impérios ibéricos aparecem desvinculadas entre si, tendo como ponto em comum o fato de terem sido forças rivais que disputavam determinado

⁹⁹ Já está em andamento o levantamento da bibliografia colonial colombiana e peruana. O primeiro passo da aproximação é a compreensão do processo de construção daquelas historiografias nacionais, para entender o peso da história colonial naqueles países; o segundo passo é compreender as principais vertentes da historiografia colonial em cada um e o estágio atual de desenvolvimento dessa historiografia colonial naquelas regiões. (ZAMBRANO, 1994; DRINOT, 2003).

território e que, com o tempo, tentaram chegar a um acordo final, depois de vários tratados diplomáticos, todos fracassados. Só no período independente, as fronteiras foram “definitivamente” fixadas. Mas a simples constatação de outras forças atuando de modo comum naquele processo histórico, como o elemento indígena associado aos braços missionários, que serviram ao mesmo tempo diferentes potências na região, impõe a elaboração de um novo olhar sobre aquela história. Por isso, há três questões que o conceito “América Equinocial” pode enfrentar e, possivelmente, encaminhar alternativas interpretativas: 1) O problema da inexistência de uma unidade (natural, política, cultural, econômica, religiosa) entre as diferentes partes e povos que compõem essa estrutura histórica. O único ponto em comum é exatamente o fato de ser uma estrutura histórica (complexo) transimperial construída por diferentes comunidades/personalidades indígenas e agentes missionários ao longo dos séculos XVII e XVIII. No referente aos indígenas e aos missionários, não se trata de dois monólitos. A inexistência de uma unidade de qualquer tipo não deve ser empecilho para se ter uma compreensão global das histórias então em desenvolvimento e que, de vários modos, estavam conectadas. 2) O problema da naturalização do poder colonial pela categoria genérica e anacrônica “Amazônia” ou “Amazônia portuguesa”, repetida e/ou sustentada por muitos historiadores atualmente, originalmente suscitada por Arthur Cesar Ferreira Reis. Adianta-se que de modo algum pretende-se desmerecer as pesquisas desenvolvidas sob o prisma dessa categoria político-histórica, mas estabelecer um debate historiográfico propriamente para o desenvolvimento dos estudos históricos. 3) O caráter flutuante dos indígenas e europeus sobre a referida Amazônia desconsidera as perspectivas da história ambiental que, entre outras coisas, não deve ser um campo separado, mas uma discussão plenamente integrada às análises dos processos históricos, sejam eles quais forem e, nesse caso, do processo de “colonização” na América, na altura da linha do Equador.

Para que se defina o conceito “América Equinocial”, é necessário a historiografia dos impérios ibéricos e, especificamente, discutir o problema da inexistência de uma unidade de qualquer tipo na altura da linha do Equador, a naturalização do poder colonial pela fórmula “Amazônia colonial” e o caráter flutuante do processo colonizador.

As historiografias que tratam de cada império ibérico enfatizam de um lado uma “Amazônia portuguesa” e de outro uma “Amazônia hispânica”. Mas pensar a história nestes termos implica em naturalizar o poder colonial hispano-lusitano. E mesmo que considerando as dinâmicas transimperiais, comuns aos dois impérios, seria ainda pensar em uma “Amazônia ibérica” e, diante da documentação, essa ideia não se sustenta, visto que nenhum

dos lados dispunha efetivamente de um controle sobre o território e a população, ou os sertões e os indígenas. Mas a mesma historiografia que enfatiza as especificidades de cada império ou território colonial pode muito bem oferecer elementos para uma história conectada da região, desde que reavaliada sob essa ótica.

Mais claramente se observa na documentação as pretensões dos poderes coloniais, manifestas em várias iniciativas descoordenadas entre si e, ainda que se consiga ver uma lógica expansionista, que só existe no próprio discurso colonial e não na prática, no fim não se constata uma materialização do poder plena e de fato. Da mesma forma e ainda que os missionários fossem muito mais presentes no território do que as instâncias militares ou civis, o poder missional era concretamente bastante limitado e, por isso, sequer poderíamos falar em uma “Amazônia católica”; tanto mais evidente fica essa limitação quando se verifica que boa parte dos indígenas convertidos não aderiram fielmente à nova religião, mas a instrumentalizaram de diversas formas, recorrendo a ela como estratégia política de sobrevivência, não crendo verdadeiramente nos seus dogmas ou sendo realmente “aculturados” como se pensou, praticando o cristianismo somente quando convinha demonstrar isso aos missionários e às autoridades civis, porque no mais das vezes continuavam em suas antigas visões de mundo e práticas rituais originais. Isto é, eram “índios cristãos” sim, mas até que ponto? Além disso, a maior parte da população indígena não era convertida, constituindo um contingente populacional enorme não católico, distantes ainda de tornarem-se pelo menos “fronteiras de conversão”. Aliás, essas fronteiras foram se movendo muito lentamente ao longo dos séculos XVII e XVIII.

Ainda no âmbito religioso, é necessário considerar a presença dos protestantes (holandeses, ingleses) e de outros católicos (irlandeses, espanhóis) e de iniciativas “mistas” católicas e protestantes (franceses). Em todos os casos, a religião era questão fundamental, pois orientava em boa medida as ações das autoridades, era o crivo para avaliar as ações dos “conquistadores”, navegantes e traficantes, ainda que estes últimos não fossem pessoalmente muito ortodoxos, do que é exemplo sua interação comercial e sociocultural com os nativos “bárbaros”. De qualquer forma, o peso da religião era muito evidente entre os europeus. Não é à toa que os católicos portugueses recorrentemente registravam que os holandeses estavam “praticando” os indígenas em suas “heresias”. Se estavam ou não fazendo isso, pouco importa, mas a preocupação dos católicos era sempre alarmante.

Assim, nem do ponto de vista civil ou militar e muito menos religioso, se pode denominar a região como portuguesa, espanhola, ibérica ou católica, porque a situação não estava garantida em nenhuma destas formas para qualquer uma das potências europeias

atuantes na região. Somente nos centros urbanos, poderíamos constatar uma força efetiva dessas potências. A história daqueles imperialismos, no plural, foi marcada não pela posição inabalável de uns, mas pelo clima de incertezas a todos. A única coisa constante era a ameaça dos concorrentes. Ainda assim, essa leitura é eurocêntrica demais para os próprios europeus, que muitas vezes, eram tragados pela natureza de dimensões e forças impressionantes ou que tombavam diante dos nativos, os quais eram de fato os senhores da terra. Portanto, a América equinocial era indígena e não europeia.

América Equinocial ou Equatorial é uma expressão que pensamos a partir de outra, “Atlântico equatorial” delineada por Rafael Chambouleyron em 2006, ao tratar das especificidades das rotas de tráfico negreiro de Guiné e Mina em África para o Estado do Maranhão (CHAMBOULEYRON, 2006). Já inspirado nessa ideia, Reinaldo dos Santos Barroso Jr. elaborou um trabalho intitulado “As rotas do atlântico equatorial: tráfico de escravos rizicultores da Alta-Guiné para o Maranhão” (2010). Alírio Cardoso, também inspirado nessa ideia, concebe um “Atlântico equinocial” para tratar das “guerras híbridas” (2013). Ainda em 2013 um dossiê foi organizado por Patrícia Mello Sampaio e Mauro Cezar Coelho para a Revista de História (São Paulo), intitulado “O Atlântico equatorial: sociabilidade e poder nas fronteiras da América portuguesa”. No final da apresentação, os organizadores mencionam “as relações de poder na *fronteira equatorial* da Amazônia portuguesa” e as “singularidades da experiência colonial naquela *porção equatorial* do império” (SAMPAIO; COELHO, 2013) (grifos nossos), sem, contudo, desenvolver a ideia. Diante disso, é importante compreender que trata-se de um conceito teórico-historiográfico que integra dois problemas básicos: 1) a naturalização do poder colonial português na Amazônia¹⁰⁰ pela fórmula “Amazônia portuguesa”¹⁰¹, como se fosse algo dado, garantido e acabado. E se pensarmos bem, esse é um discurso colonial, pois os cronistas é que gostavam de enfatizar o domínio português sobre esta região, acusando as outras potências de invasão, intrusão e, por isso, ilegítimas; 2) a abordagem portuguesa da Amazônia considera bem os indígenas que, juntos com os “colonizadores”, praticamente “flutuavam” sobre o território e, por isso, desconsidera as perspectivas hoje prementes da história ambiental. Segundo José Augusto de Pádua, o caráter flutuante da abordagem histórica é uma espécie de reação ao determinismo geográfico de outrora, mas agora a perspectiva ambiental, isto é, a interação

¹⁰⁰ É importante ressaltar que a Amazônia não era concebida dessa forma nos séculos XVII e XVIII. Apenas o rio Amazonas tinha já essa denominação. Mesmo assim, toda a região compreendida pela floresta já era objeto de observação filosófica, investigação científica e inspiração literária desde a época moderna. (GONDIM, 1994).

¹⁰¹ Um dos historiadores que mais difundiram a ideia de uma “Amazônia colonial” foi Arthur Cezar Ferreira Reis em vários trabalhos seus (REIS, 1940, 1942, 1948).

vital entre humanos e natureza, não pode mais ser ignorada pela historiografia e principalmente deve-se evitar leituras preconcebidas ou estereotipadas, bem como visões fechadas ou reducionistas acerca das relações de causa entre natureza e vida social (PÁDUA, 2010). Nesse sentido, a região americana na altura da linha do Equador constitui um complexo biofísico muito além dos rios e das drogas do sertão, distinto de outras regiões coloniais (sem desconsiderar as conexões), como o Caribe ou os Trópicos, pelo regime de chuvas, temperatura, flora e fauna, fomentando novas formas de alimentação e sobrevivência típicas, pelas populações nativas e pelos “colonizadores”, com consequências diretas sobre o imperialismo de cada potência. Além da preocupação com a questão ambiental, a expressão “América Equinocial” dilui qualquer perspectiva natural de dominação. A imensa área próxima a linha do Equador não era domínio natural ou garantido de nenhum império, como a fórmula “Amazônia portuguesa” sugere. As estruturas de poder, como os vice-reinos, os estados ou bispados eram uma coisa artificial e não podem ser confundidos com o ambiente a partir do qual foram construídos e, aí sim, integrados, formando um verdadeiro “complexo”, para recuperar um conceito muito usado por Vitorino Magalhães Godinho (1998, p. 55-82) para se referir de modo específico a cada parte do império português. Só que o complexo equinocial não era, como temos argumentado, exclusivo de nenhuma potência ultramarina. Além disso, a lógica de um “desencravamento da Amazônia” nos termos de Luiz Felipe de Alencastro (2000, p. 138-143), operado apenas na segunda metade do século XVIII resulta em uma história vista pelo seu final e ignorando-se tudo o que ocorreu antes, fora o fato de já ter estabelecido a centralidade das cidades e capitais, São Luís, Belém, Cayenna, Lima, Bogotá frente às periferias que formavam seus *hinterlands*, formada por missões, fortalezas e novas vilas. O conceito de uma América Equinocial ou Equatorial pode muito bem contribuir para pensar em chave renovada relações, dinâmicas e lugares no processo de construção dos impérios ibéricos nesta parte do globo.

Nomear a região de “equatorial” não é novo. Já houve tentativas de denominar a mesma região com nomes parecidos. Não eram casos conceituais propriamente, mas de simples denominação da região próxima à linha do Equador para além dos limites nacionais que marcam o pensamento histórico-geográfico atual. É possível destacar algumas referências. No século XIX, o escritor e editor Maturin M. Ballou realizou uma longa jornada do Caribe à Patagônia, passando pela América Central e do Sul. O resultado dessa viagem foi transformado no livro *Equatorial América: Descriptive of a visit to St. Thomas Martinique, Barbadoes, and the principal capitals of South America* (1892), no qual o autor descreveu as cidades que visitou, dentre as quais Lima no Peru, Belém e São Luís no Brasil, entre outras.

Estas localidades, apesar de estarem próximas à linha do Equador não foram as únicas visitadas por aquele jornalista; na verdade, como dito, seu roteiro iniciou-se no Caribe, passou pelo extremo sul da América e terminou no Peru, pelo que o título “Equatorial América” não se faz muito adequado. Em todo caso, é um registro histórico-literário de como é antiga essa denominação. Outro interessante registro é o do geógrafo maranhense Raymundo Lopes que, entre outras coisas, esteve muito interessado nas estearias localizadas na região ocidental do Maranhão que, à época, ele mesmo chamou pela primeira vez de “baixada maranhense”. As estearias, hoje bastante estudadas (NAVARRO, 2018a, 2018b, 2019), foram inicialmente divulgadas mundialmente por Raymundo Lopes. Em uma das publicações, o artigo “A civilização lacustre do Brasil”, publicado no Boletim do Museu Nacional do Rio de Janeiro, Lopes (1923, p. 104) menciona duas vezes o “Brasil equatorial” ao referir-se ao desenvolvimento cultural dos nativos da região próxima à linha do Equador que corresponde em parte à atual Amazônia. Por outro lado, desde os estudos arqueológicos profissionais, Anna Roosevelt também apontou denominação parecida ao discutir a existência de civilizações complexas na região que ela chama de “Amazônia equatoriana” (ROOSEVELT, 1992, p. 72, 73-78). O arqueólogo Eduardo Góes Neves, em seu livro *Arqueologia da Amazônia* também menciona uma “Amazônia equatoriana” (2006, p. 32). Já um historiador colombiano, ao tratar das histórias fronteiriças entre domínios espanhóis e portugueses, menciona a “selva ecuatorial” (GONZÁLEZ, 2017, p. 561). Um último exemplo é o argumento do historiador Rafael Moreira que, ao estabelecer uma crítica acerca da historiografia brasileira, afirma que se reafirmou a crença da inacessibilidade do litoral setentrional, como interessava aos portugueses, para “manter afastada dessa região equatorial a concorrência dos navios das potências rivais” (MOREIRA, 2021, p. 02). É claro que em todos os casos, deve-se notar os diferentes interesses dos autores e as correntes teóricas a que se vinculam, além da argumentação que estão desenvolvendo em cada texto. Mas a despeito disso, é inconfundível a necessidade de denominar adequadamente a região sob análise, pelo que recorreram, por diferentes motivos, à linha do Equador como referência. Ainda assim, os exemplos citados provavelmente não esgotam as referências, existindo outros trabalhos que tomam a linha do Equador como parâmetro de localização das histórias em análise.

Diante do exposto, surge o risco de anacronismo, isto é, chamar a região de “América Equatorial” quando nos séculos XVII sequer havia o termo “Equador”. Contudo, no século XVIII, o explorador francês Charles Marie de La Condamine publicou algumas obras acerca do conhecimento que construiu ao viajar pela América do Sul, dentre as quais uma se intitula *Journal du Voyage fait par ordre du Roi a l'Equateur* (1751). Tanto os viajantes e

comerciantes, quanto os militares e governantes referiam-se genericamente à “linha” ou a nomeavam como “equinocial”. E a documentação administrativa e as crônicas estão repletas dessas referências. Isto é, “Equinocial” aparece de forma muito mais recorrente e durante a maior parte do tempo, inclusive no Setecentos, enquanto “Equador” tem ocorrência restrita. Por isso, “América Equinocial” parece mais adequada historicamente que “América Equatorial”, ainda que não seja possível descartar a segunda opção.

Para que se compreenda a dimensão ambiental dessa história, é preciso discutir o caráter flutuante do processo colonizador, o horizonte cultural¹⁰² dos cronistas ibéricos e as referências biofísicas na documentação. A documentação é repleta desses elementos. Pois a América Equinocial era uma terra a ser dominada, plena de oportunidades que deveriam ser monopolizadas por cada “império” ou potência europeia.

A palavra “Amazônia” não era contemporânea dos cronistas seiscentistas e setecentistas e nada indica que aqueles escritores tinham real dimensão do tamanho e da importância da floresta ou do ecossistema em sua integralidade. Na maior parte dos registros é evidente a consciência de que era enorme. Mas ainda assim, importava menos a floresta ou o ecossistema e mais o rio Amazonas. A floresta ou selva sem nome não era a referência natural utilizada por aqueles explorados/desbravadores/observadores em seus escritos. Contudo, havia dois referentes biofísicos que orientavam os escritores e os leitores quando tentavam estabelecer a localização de uma missão ou cidade: a linha equinocial combinada com os rios, dentre os quais se destaca o rio das Amazonas devido sua extensão; e já naquele tempo, muitos suspeitavam que era o maior do mundo (HEARIARTE, 1874; DANIEL, 2004). Esses dois referentes não só são comuns a todo o território, como as referências a eles são predominantes nos textos coevos. Isto é, se havia algo em comum em todo o território e que afetava e orientava, para o bem e para o mal as ações dos viventes, não era a floresta e sim os rios e, sobretudo, a linha equinocial. A floresta ou selva não era vista mais do que como um empecilho ao movimento dos agentes e era um excelente esconderijo para fugitivos da justiça régia e o meio que os indígenas encontravam para não serem perturbados, pois era para eles uma fortaleza natural. Além disso, a floresta era fonte praticamente inesgotável de recursos naturais, de especiarias, as famosas drogas do sertão. Esta era, aliás, a única aceção positiva na qual a floresta era pensada, como fonte de recursos a serem drenados até a última semente, mesmo que não houvesse meios de realizar tal intento. A floresta amazônica não tinha para as pessoas dos séculos XVII e XVIII a mesma importância que tem para as pessoas do século

¹⁰² Esta expressão é tomada de empréstimo Edmundo O’Gorman (1992).

XXI. Contudo, é graças ao importante e fundamental pensamento preservacionista atual que temos dado maior atenção às histórias daquele tempo e lugar. Ainda assim, são épocas e pensamentos diferentes.

Diante do exposto, sabe-se a importância do termo Amazônia. E não é sem motivo que boa parte da historiografia tem usado a expressão “Amazônia colonial” em português e “Colonial Amazon” em inglês. Desse modo, poderia se objetar com tranquilidade a ideia de uma “América equinocial”. Não há dúvidas de que é mais fácil identificar a região por esse nome de “Amazônia”, já que ele “vende”, isto é, tornou-se popular, justamente pelo apelo ambiental atual. Contudo, é importante destacar que não é mera questão de nomenclatura, e mesmo assim o nome dado às coisas não é assunto de menor relevância. O nome é um mecanismo importantíssimo, pois é por meio dele que a metrópole pode ler e compreender a região, seja no século XVII, seja no presente. A nomenclatura influenciava na forma como a metrópole lia a região colonial naquele tempo (daí a centralidade do rio Amazonas) e influencia (ou reforça?) a forma como a historiografia internacional vê essa história agora. Aparentemente, “Amazônia” facilita ao leitor estrangeiro, seja ele especialista ou leigo, identificar de qual região se está tratando, ao passo que “Estado do Maranhão”, por exemplo, supostamente ajuda pouco nessa identificação. Essa lógica, se verdadeira, indica que ainda predomina nas mentes de muitos historiadores estrangeiros pouco conhecimento sobre essa região periférica em termos econômicos, mas central em termos ambientais. Obviamente, ninguém tem a obrigação de conhecer a Amazônia por esse ou outros nomes atribuídos à região no passado, mas conservar uma atitude de não querer conhecer é problemático. Assim, usar o termo “Amazônia” apenas porque facilita a compreensão ao leitor estrangeiro reforça nesse leitor a sua visão: de que ele está situado em uma região central, lá no seu país, lendo algo a respeito de uma região periférica, que ele faz ideia do que seja pelo nome usado. Chamar a região por outro nome, fará com que esse leitor não identifique adequadamente a região em questão. Isto é, desafia-se pouco esse leitor a aprofundar sua visão sobre a região, nem que seja pelos nomes atribuídos. Da parte dos estudiosos locais ou nacionais, parece uma postura subserviente, pois a preocupação maior deveria ser em demonstrar as complexidades dessa região a este leitor (e ele que se esforce por compreender), e não em simplificar a história ou reduzir esta região a um único nome.

Contudo, ainda é preciso considerar que o termo “Amazônia” também fala aos locais ou aos nacionais. Há leigos no Brasil, principalmente de outras regiões do país distantes da área amazônica que entendem muito pouco ou nada a respeito dela. E, ao que parece, o termo também facilita a eles um entendimento mais rápido e fácil. Mas trata-se do mesmo problema

referente aos leitores estrangeiros. E no referente aos locais, aos que estão vivendo na própria região, esse termo pode ter um caráter identitário. E não é demais lembrar que existem várias amazônias: tocantina, marajoara, andina etc. Mas a(s) identidade(s) que existe(m) hoje não pode(m) ser projetada(s) para o passado, a não ser que se queira deliberadamente cometer anacronismo. Ainda assim, não está claro que prejuízo sociocultural seria causado se o termo “Amazônia” deixasse de ser usado (e não é esta a proposta aqui) para o período colonial, seja para os leitores nacionais que identificam genericamente a região por esse nome, seja pelos moradores locais que se identificam com ela. Então, insistir na utilização de um anacronismo por qualquer motivo que seja não parece enriquecedor e refletir sobre tal uso não é empobrecedor. O esforço de (re)pensar o uso do nome Amazônia para o período colonial pode ser incômodo, mas não inútil. Afinal, criar zonas de conforto historiográfico não é o propósito aqui, apesar dos riscos inerentes ao desafio.

Outros pontos a considerar são as conexões engendradas no território em decorrência dos intentos expansionistas, como a relação entre centros e periferias, que não assumiam características fixas. A “expansão”, por si só, era motivo suficiente para deslocar constantemente as periferias ou fronteiras de lugar e não necessariamente para mais longe, pois os fracassos implicavam em recuos, como missões que fracassavam. Além disso, essas conexões de diversos tipos entre as partes do território também variavam entre a estabilidade e a instabilidade, eram permanentes ou temporárias. Se São Luís e Belém construíram juntas uma hinterlândia ou *hinterland* (REIS, 1940; RUSSEL-WOOD, 1998), não podemos pensar que, com isso, as coisas estavam garantidas. Mas havia um constante esforço para manter as conquistas realizadas.

No rastro desse processo de conquistar e segurar as fronteiras, diversas estratégias foram usadas, das quais a conversão dos indígenas foi uma das principais, além de tratos comerciais e guerras. Como visto nos exemplos analisados anteriormente, foi um sucesso relativo, pois as fronteiras da conversão poderiam constituir-se também em impedimentos para o avanço português, no mínimo, ou mesmo um recuo, nos casos mais violentos. E é justamente nessa condição não triunfante do processo que residia o maior perigo, com a entrada dos concorrentes de Portugal no mesmo jogo. Isto é, Portugal era só uma entre as potências que incursionavam pelos rios e sertões na altura da linha do Equador. Se nos livrarmos da ótica própria do discurso colonial, que atribuía um domínio natural aos portugueses sobre o território, podemos visualizar com menos dificuldade o fato de que as forças de Portugal no vale amazônico não eram muito melhores ou maiores do que as dos espanhóis, franceses e holandeses. Desta forma, a preeminência de Portugal só existe na

imaginação dos missionários e militares, pois quando pesada, superava por muito pouco a situação análoga dos rivais. Contudo, os historiadores dependem justamente da visão daqueles agentes.

Essa real falta de controle, maquiada pela imaginação dos letrados da época, implicava na constituição de dinâmicas em comum ou transimperiais, tais como missão, guerra e comércio com os mesmos indígenas e sobre o mesmo território. Além do mais, em termos de configuração, a opção genérica vista pela historiografia que articula a “expansão” por meio de um tripé (missões, fortalezas e vilas) era praticamente igual ao que era feito por espanhóis e franceses. Os Aruã que o digam. Assim, a disputa dos impérios ou o *modus operandi* era relativamente igual. E com isso, obviamente, não estamos ignorando o peso das especificidades. Mas ainda assim e com o risco de superficializar a história, é interessante observar como usavam os mesmos recursos, instrumentos e mecanismos, fazendo coisas parecidas, com os mesmos indígenas e esperando resultados similares.

A despeito do interesse “exclusivo” de cada monarquia, sobretudo a portuguesa (NOVAIS, 1989), o que se observa ao analisar as contradições do discurso colonial é que os agentes do processo praticamente trabalhavam juntos, visto que não eram meros robôs que executavam cegamente as determinações. Mesmo quem estava mais próximo da governança e que alegava obedecer cegamente, encontrava formas de impor sua própria vontade, como era o caso de Bettendorff. Agora, imagine os lavradores, comerciantes e mestres de campo, que estavam mais distantes das instâncias político-administrativas e geograficamente distantes dos centros urbanos: esse pessoal fazia a “expansão” acontecer, mas muito mais conforme os próprios interesses particulares do que segundo o interesse régio. Aliás, mesmo missionários poderiam incorrer em contrabandos, por exemplo (GONZÁLEZ, 2017).

Essa espécie de trabalho em conjunto, articulado pelos interesses particulares e manifesto, por exemplo, no contrabando, terminava por criar dinâmicas em comum ou transimperiais. A disputa, antes de diferenciar, o que de fato ocorria posteriormente, e muito mais por escrito, primeiro assemelhava tais agentes. Havia disputas porque os interesses, os objetos do desejo e os métodos para obtê-los eram parecidos. Só o resultado, isto é, a derrota ou a vitória, criava as diferenças típicas, reforçando também o jogo de preconceito entre as partes. Em termos práticos, do cotidiano, todos estavam sujeitos aos mesmos perigos e ameaças e tinham a disposição recursos escassos. Isso implica que os agentes, independentemente da nacionalidade, não emergiam, no mundo ultramarino, naturalmente diferentes. Mas era a disputa que os tornava diferentes, quando os interesses conflitantes não se resolviam mais de forma amigável. Assim, reavaliavam as estratégias e mudavam de

planos. Por isso, a diferença de vassalos e impérios interessava às monarquias, mas não era exatamente o que estava sendo processado no mundo americano equinocial. A situação fica mais clara quando se considera as perspectivas indígenas, no plural.

Diante do exposto, não temos a ingenuidade de considerar esse conceito de uma “América Equinocial” como algo acabado ou mesmo realmente válido. Apesar de muitas questões terem sido consideradas na breve discussão que se fez nas páginas anteriores, certamente ainda há lacunas que somente o olhar crítico dos leitores mais atentos e entendidos poderá perceber e apontar. Tudo o que foi dito é uma reflexão bastante limitada, um esforço de compreensão e, no máximo, uma provocação teórico-historiográfica – se bem que o termo mais adequado seria atrevimento! Mas se quisermos exercitar um pensamento histórico global do vale amazônico na Época Moderna, temos que questionar e reavaliar por diferentes ângulos aquelas histórias, inclusive indígenas, que ali se conectaram durante o século XVII e também na centúria seguinte.

Por fim, o conceito teórico-historiográfico de uma América Equinocial pode ajudar na compreensão da história colonial, pois é preciso matizar os processos de colonização. Dito de outra forma, não existiu um único processo de colonização, quando se considera as diferentes potências e nem mesmo quando se considera apenas uma: só os portugueses realizaram vários processos distintos. Por exemplo, Maria do Socorro Cabral (2008) já mostrou que na capitania do Maranhão houve duas frentes diferentes de colonização, com características específicas e que afetaram as próprias sociedades formadas em cada processo. Quando se observa os desenvolvimentos do litoral equinocial ou equatorial e do relacionamento com o vale amazônico, fica cada vez mais evidente que esta região sofreu um processo de colonização diferente do que aconteceu no Estado do Brasil, sobretudo em Pernambuco e Bahia, e vários elementos podem ser considerados para delinear tais diferenças, desde os recursos naturais até a escravidão dos indígenas. Rafael Chambouleyron, a partir de outros autores, como Anaíza Vergolino-Henry e Napoleão Figueiredo, já chamou a atenção para isso acerca do modelo de *plantation* e mão de obra escrava africana, que foi *sui generis* no Maranhão (CHAMBOULEYRON, 2006, p. 79-81). A nosso ver, é preciso reforçar essas diferenças, não por uma simples birra ou coisa do tipo com a historiografia brasileira, isto é, de cunho nacional, mas porque é preciso compreender os processos históricos na sua complexidade, diversidade e especificidade.

Um breve contraponto deve ser pensado, considerando o argumento anterior da suposta semelhança das atividades portuguesas com os principais concorrentes da região. Apenas aparentemente parece uma contradição reforçar as semelhanças com os concorrentes

por um lado e, por outro, reforçar as diferenças com os próprios portugueses do Estado do Brasil. Com relação ao primeiro ponto, tanto portugueses quanto os concorrentes estavam atuando na mesma região (América Equinocial), disputando o mesmo território e recursos humanos (indígenas) e materiais (drogas do sertão, minerais etc.). Isto é, num mesmo lugar e tempo, diferentes poderes rivais estão competindo pelos mesmos recursos. O ambiente impunha essa condição. Assim, deve ficar clara a diferença do argumento quando entra em questão o modelo agroexportador escravista brasileiro, que era em outra região, com outros problemas e bases materiais distintas. Em suma, os portugueses desenvolveram diferentes formas de “colonizar” a América, diante das dificuldades próprias de cada lugar ou região. A condição regional diante do “império”, aliás, é fundamental (MONTEIRO, 2002, 189-230). Por isso, não reconhecer as especificidades da América Equinocial é não compreender a história colonial da região diante do quadro mais amplo da dominação portuguesa na América do sul.

Assim como Laura de Mello e Souza já argumentou que, tendo por base *O Trato dos Viventes*, de Luiz Felipe de Alencastro, há a percepção cada vez mais clara do Atlântico sul se destacando como “um sistema próprio dentro do império português” (SOUZA, 2006, p. 41), assim também a historiografia “amazônica” tem definido esse espaço setentrional, ora chamado de equinocial ora de equatorial, como outro conjunto específico, diferente daquele, mas também dentro do império português.

Portanto, o processo de “expansão portuguesa” sobre essa região foi orientado e executado a partir dos interesses de São Luís e Belém, criando suas *umlands* específicas, mas uma *hinterland* comum, correspondendo, no final do processo, à metade da América portuguesa, ainda que tal “expansão” tenha ocorrido de forma tortuosa, incerta e não triunfante, pois os portugueses praticamente compartilharam o território com as potências rivais e o elemento indígena, nem de longe foi dominado na sua totalidade. Preliminarmente, eis os motivos pelos quais a América Equinocial pode ser pensada como um complexo transimperial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como dito no primeiro parágrafo do “ensaio” que encerra essa tese, nenhuma pesquisa está realmente concluída. Considerando essa característica intrínseca de um projeto de pesquisa, o tema desse trabalho estava presente desde o início da investigação, mas ainda não tinha adquirido a centralidade que agora tem no material final.

O protagonismo indígena no processo de colonização permite visualizar a história do antigo Estado do Maranhão de outra forma. A chegada e interiorização da presença europeia e especificamente portuguesa na altura da linha equinocial, como denominada durante os séculos XVII e XVIII, não foi um processo uniforme, homogêneo e muito menos triunfante. Como visto, tudo o que os portugueses fizeram nesse território, desde a fundação das cidades de São Luís e de Belém até a instalação das missões em áreas longínquas, rios adentro, bem como a exploração das especiarias amazônicas, à época conhecidas como drogas do sertão, não teria sido possível sem a participação indígena. De fato, indígenas, europeus e africanos construíram na América Equinocial uma sociedade híbrida e multifacetada.

Curiosamente, essa participação indígena já era reconhecida como fundamental ainda no século XVII pelo padre Antonio Vieira e por tantos outros influentes que vieram depois e que anotaram algum comentário referente ao assunto. Mas o discurso que reconhecia que sem indígenas nada se poderia fazer era o mesmo que associava todo tipo de característica negativa àqueles povos nativos, de modo geral chamados de bárbaros. A historiografia comprou esse discurso etnocêntrico europeu e reproduziu essa ideia de que, se os indígenas tiveram importância, foi apenas como trabalhadores braçais para construir o mundo colonial. Só muito recentemente tem ocorrido uma mudança no sentido de perceber como esses indígenas, sobretudo no caso dos aldeados (indígenas cristãos) foram agentes conscientes e impuseram a sua percepção e o seu modo de fazer as coisas na história. Nesse trabalho, buscamos avançar nesse sentido e compreender essas agências indígenas em comunidades nativas que resistiram às missões e à conversão, mas que interagiram constantemente com o poder colonial.

Essas pontes construídas entre o poder colonial e as comunidades indígenas que estavam fora do sistema, vivendo nos sertões, só foram possíveis mediante o trabalho missionário. Este, por sua vez, exerceu muito mais o papel de mediador dos interesses entre indígenas e portugueses do que de catequizador/civilizador, como fixado pela historiografia tradicional.

Ao analisar as fraturas ou contradições do discurso colonial, relendo a documentação produzida pelos “colonizadores”, mas levando em conta a perspectiva indígena, os seus interesses, suas ações, pelo menos tanto quanto presentes nos referidos documentos, foi possível compreender o processo de colonização para além da iniciativa europeia/portuguesa, também consagrada pela expressão “expansão”, muito mais típica do discurso historiográfico posterior do que dos próprios textos coevos.

Assim, paradoxalmente, os indígenas assumem importância central no processo de colonização do qual eles próprios eram os alvos. Dito de outro modo, os portugueses não puderam executar nenhuma política (missionária, militar, econômica) relacionada aos indígenas Aruã da ilha de Joanes (Marajó) ou aos Uruati e Caicai do rio Itapecuru sem a participação direta deles no processo. O interesse indígena nos benefícios ou nos prejuízos que poderiam obter do poder colonial aparece como explicação muito mais plausível para compreender a sua entrada ou resistência à colonização, do que a suposta capacidade dos missionários em convertê-los ou dos militares em derrotá-los em guerras. Aliás, há muitos e significativos exemplos que demonstram que os indígenas, mesmo “convertidos”, não abandonaram suas crenças ancestrais, mas as ressignificaram diante do cristianismo na forma de uma mescla; por outro lado, não foram poucas as guerras travadas contra populações indígenas e perdas pelas tropas portuguesas.

As duas “fronteiras da conversão” analisadas neste trabalho constituem bons exemplos dessa dinâmica, na qual a “expansão portuguesa” só ocorreu mediante a abertura oferecida pelas etnias habitantes de cada uma das referidas fronteiras; aberturas que logicamente foram exploradas e violentadas pelos portugueses. “Fronteiras da conversão”, expressão extraída de uma carta do padre Antonio Vieira, escrita em 1656 referindo-se ao rio Amazonas, que ele próprio considerava a principal delas, funciona aqui como uma lente que permite ver as áreas de fronteiras, os limites do mundo colonial, como espaços híbridos, porque um fenômeno foi marcante nesses lugares: a mudança. Afinal, não é esse o significado de conversão? Mudança, transformação, modificação... mas não apenas dos indígenas e sim também dos próprios “colonizadores” que estavam transitando por aqueles espaços. Isto é, sem a necessária dose de adaptação, para indígenas e portugueses, essas áreas de fronteira não teriam existido. É claro que “conversão” também não pode ser um termo pensado no sentido tradicional, numa via unilateral. Antes, trata-se de uma conversão contínua ou de múltiplas conversões sequenciais ou simultâneas e em diferentes sentidos, inclusive contrários, como idas e voltas, etc.

Porém, além de espaços de conversão, aquelas fronteiras tornaram-se também locais de conexão, pois durante o século XVII e depois no século XVIII, as comunidades indígenas integradas ao mundo colonial, sobretudo por meio de guerras e missões, foram aos poucos sendo transferidas pelo poder colonial de uma área para outra, gerando novas experiências étnicoculturais e também biológicas. Por várias vezes, indígenas do Cabo do Norte, de origem Aruak foram levados para os rios Itapecuru, Mearim e Munim; da mesma forma, comunidades de origem Tupi e Jê foram transferidas para o Cabo do Norte. A intenção dos governantes geralmente era quebrar o espírito rebelde daqueles indígenas transferidos, os quais seriam ou escravizados ou catequizados na fronteira de destino. Porém, transferir comunidades indígenas de lugar para atender aos interesses econômicos e religiosos não foi uma estratégia adequada, pois em geral resultava em mortes e prejuízos econômicos. Muitos indígenas transferidos não se ambientaram às diferenças geoclimáticas de cada lugar. Por exemplo, no caso dos Guajajara, a tentativa de transferi-los do rio Pindaré para o rio Itapecuru não representava uma distância geográfica significativa do ponto de vista português. Mas para os indígenas era difícil de concordar, por muito apegados que eram à sua terra natal, o que também ajuda a relativizar o suposto nomadismo indígena. Outro exemplo é que essas transferências também contribuíram para a disseminação de doenças, como ocorreu na década de 1690. Não foram, enfim, conexões produtivas de nenhuma forma, exceto no sentido de extinguir comunidades indígenas e liberar o caminho para o avanço agropecuário português no rio Itapecuru e garantir o domínio militar no Cabo do Norte, contra os franceses de Caiena. No primeiro caso, a multiplicação das fazendas produtoras às margens do rio Itapecuru, como se verifica no século XVIII só foi possível porque ocorreram no final do século XVII as movimentações descritas aqui contra os indígenas Uruati e Caicai; os quais dominavam a região e não desapareceram sem antes ameaçar o Mearim, o Itapecuru e o Icatu, causando enorme prejuízo econômico e matando não poucos militares, fazendeiros e missionários; no segundo caso, os portugueses só puderam avançar sobre o Amapá, levados que foram pelos conflitos travados com os indígenas Aruã, amigos dos franceses.

Ao lembrar de uma interessante análise de Mark Harris (2017), compreendemos de outra forma qual era o lugar dos europeus naquela região que não era unificada: eles eram tratados pelos indígenas não com singular importância, como poderíamos pensar, mas passaram de um tratamento trivial, muitas vezes considerados covardes, a uma condição de “special indians”. Para os indígenas, enquanto protagonistas da própria história, os europeus não eram centrais, mas outros grupos com os quais tiveram que passar a lidar, além dos amigos e inimigos nativos anteriores. Com base nos dois exemplos, observa-se que a presença

indígena (Aruã no Cabo do Norte e Uruati/Cacai no Itapecuru/Icatu) e seus interesses significaram uma limitação diante dos europeus, o que os estimulou a uma reação ofensiva por parte dos portugueses. A solução encontrada por esses foi firmar-se num duplo mecanismo de violência (preconceito e guerra, compartilhado por aquelas sociedades guerreiras) e que orientou suas ações no intuito de alcançar seus objetivos: converter indígenas e transformá-los em trabalhadores braçais, ou desterrá-los/exterminá-los e ocupar seus territórios com atividades econômicas.

Portanto, não foram os indígenas que apenas “reagiram” à presença europeia, pois os nativos já atuavam na região antes dos invasores. Foram os europeus que reagiram, mais do que agiram, diante da presença indígena, claro obstáculo aos intentos portugueses – mas também o principal meio de realizá-los - na América Equinocial.

REFERÊNCIAS

Documentais

Manuscritas Digitalizadas

Arquivo Público do Estado do Maranhão. Livro de Acórdãos da Câmara de São Luís, Livro 06, nº 36 (1689-1705), p. 13, 77, 78, 110.

Projeto Resgate Barão do Rio Branco, Arquivo Histórico Ultramarino (Maranhão):

Cx. 01, D. 30.
 Cx. 03, D. 284.
 Cx. 03, D. 285.
 Cx. 03, D. 339.
 Cx. 04, D. 378.
 Cx. 04, D. 384.
 Cx. 05, D. 522.
 Cx. 05, D. 599.
 Cx. 06, D. 632.
 Cx. 06, D. 671.
 Cx. 06, D. 677.
 Cx. 06, D. 693.
 Cx. 07, D. 742.
 Cx. 07, D. 781.
 Cx. 08, D. 862.
 Cx. 09, D. 927.
 Cx. 09, D. 928.
 Cx. 09, D. 932.
 Cx. 09, D. 946.
 Cx. 09, D. 947.
 Cx. 09, D. 948.
 Cx. 09, D. 977.
 Cx. 10, D. 1057.
 Cx. 15, D. 1525.

Projeto Resgate Barão do Rio Branco, Arquivo Histórico Ultramarino (Pará):

Cx. 01, D. 08,
 Cx. 01, D. 09.
 Cx. 01, D. 37.
 Cx. 01, D. 46.
 Cx. 01, D. 55.
 Cx. 01, D. 59.
 Cx. 01, D. 63.
 Cx. 02, D. 127.
 Cx. 02, D. 154.
 Cx. 02, D. 161.
 Cx. 02, D. 178.
 Cx. 09, D. 760.
 Cx. 35, D. 3307.

Projeto Resgate Barão do Rio Branco, Arquivo Histórico Ultramarino (Códices)

Código 268 (Registro de cartas régias para o governador e outras entidades da Capitania do Maranhão, 1673-1712). Páginas: 14, 18, 44, 45, 50, 52, 53, 61, 64, 66, 68, 73, 74, 75, 76, 78, 80, 81, 90, 96, 120, 121, 125, 127, 130, 133, 140, 141, 142, 145, 150, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 168, 171, 174, 178, 182, 196, 197, 200, 212, 217, 225, 226, 231, 243, 283, 284.

Impressas

ANais DA BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO. V. 26. Hemeroteca Digital Brasileira. Rio de Janeiro: Oficina Tipográfica da Biblioteca Nacional, 1904. Disponível em: <<https://bndigital.bn.br/acervo-digital/anais-biblioteca-nacional/402630>>. Acesso em: 03/07/2023.

ARENZ, Karl-Heinz. “Não Saulos, Mas Paulos”: Uma Carta Do Padre João Felipe Bettendorff Da Missão Do Maranhão (1671). **Revista De História** (São Paulo), Nº 168, p. 271-322, 2013.

AZEVEDO, João Lucio de. Cartas do padre Antonio Vieira. Tomo I. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925.

BERREDO, Bernardo Pereira de. **Anais Históricos do Estado do Maranhão**. Uma contribuição cultural ALUMAR/ALCOA. Rio de Janeiro: Tipo Editor Ltda. 1988.

BETTENDORFF, João Filipe. **Crônica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão**. Brasília, Senado Federal, Conselho Editorial, 2010.

CARVALHO, Joao Renor Ferreira de. **Jornada de Joao Velho do Valle em Reconhecimento dos Rios Itapecuru, Monim, Mearim e Paraguassu (1685-1687): fazendo acordos de paz com as nacoes: Caicai, Guareti, Guanare e Charuna**. Teresina: Editora UFPI, 2015.

CONDAMINE, Charles Maria de la. **Journal du Voyage fait par ordre du Roi a l'Equateur** (1751). Disponível em: <<https://liburutegibiltegi.bizkaia.eus/handle/20.500.11938/76588>>. Acesso em 31/10/2021.

DANIEL, João. **Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas**. Volume 1. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004a.

_____. **Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas**. Volume 2. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004b.

D'ABBEVILLE Claude. **História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1975.

HERIARTE, Maurício de. **Descrição do Maranhão, Pará etc.** 1874. Disponível em: <httpobjdigital.bn.br/acervo_digitaldiv_obrasrarasor110374or110374.pdf>. Acesso em: 10/09/2021.

JABOATÃO, Frei Antonio de Santa Maria. **Novo Orbe Seráfico Brasilico**. Rio de Janeiro: Typ. Brasiliense de Maximiano Gomes Ribeiro, 1859.

LIVRO GROSSO DO MARANHÃO, 1948. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1948. Disponível em: <http://memoria.bn.br/pdf/402630/per402630_1948_00067.pdf>. Acesso em 06/06/2019.

MATTOS, Yllan de. Regimento das missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará, de 21 de dezembro de 1686. **Revista 7 Mares**, p. 112-122, 2012 a.

MORAES, Jose de. **História da Companhia de Jesus na Extinta Província do Maranhão e Pará**. Uma contribuição cultural IBM Brasil. Rio de Janeiro, Editorial Alhambra, 1987.

MORENO, Diogo de Campos. **Jornada do Maranhão**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2011.

PORRO, Antônio. A ‘Relação’ de Jacinto de Carvalho (1719), um texto inédito de etnografia amazônica. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi**. Cienc. Hum., Belém, v. 7, n. 3, p. 761-774, 2012.

TEIXEIRA, Nicolau. Sucesso da Viagem do Maranhão. **Revista Trimensal do Instituto do Ceará**, p. 255-262, 1902.

Bibliográficas

AGNOLIN, Adone. Atuação missionária jesuítica na América portuguesa: a peculiar via renascentista, sacramental e tridentina à salvação no(s) Novo(s) Mundo(s). **Tempo**, nº 32, p. 19-48, 2012.

ALBERTI, Verena. A existência na história. Revelações e riscos da Hermenêutica. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro. Nº 17, p. 31-57, 1996.

ALENCASTRO, Luiz Felipe. **O Trato dos Videntes**: Formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2010.

_____. **Metamorfoses Indígenas**. Identidade e Cultura nas Aldeias Coloniais. 2a Edição Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2013.

_____. John Manuel Monteiro (1956-2013): a priceless legacy for Historiography. *Revista Brasileira de História*, vol. 33, n. 65, 397-401, 2013.

AMIN, Samir. O imperialismo, passado e presente. **Tempo**. V. 09, nº 18, 2005.

AMORIM, Maria Adelina. **Os Franciscanos no Maranhão e Grão-Pará**: Missão e cultura na primeira metade de Seiscentos. Lisboa: CLEPUL, CEHR, 2005.

ANDERSON, Gary Clayton. **The Indian Southwest, 1580-1830**: Ethnogenesis and Reinvention, Norman, University of Oklahoma Press, 1999.

ARENZ, Karl Heinz. ‘Do Alzette ao Amazonas: vida e obra do padre João Felipe Bettendorff (1625-1698)’. **Revista de estudos amazônicos**, vol. V, nº 1. Belém, p. 47-49, 2010 a.

_____. **De l'Alzette à l'Amazone: Jean-Philippe Bettendorff et les jésuites en Amazonie portugaise (1661-1693)**. Sarrebruck: Éditions Universitaires Européennes, 2010 b.

_____. “SEM EDUCAÇÃO NÃO HÁ MISSÃO”: a introdução da formação jesuítica no Maranhão e Grão-Pará (Século XVII). **Revista Outros Tempos**, p. 01-20, 2016.

ASHCROFT, B. Modernity's First Born: Latin America and Postcolonial Transformation. **ARIEL: A Review of International English Literature**, v. 29, nº 2, p. 7-29, 1998.

ASSUNÇÃO, Paulo de. **Negócios jesuíticos**: o cotidiano da administração dos bens divinos. São Paulo: EdUSP, 2004.

AZEVEDO, João Lúcio de. **Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização**. Lisboa: Tavares Cardoso & Irmão, 1901.

AUTHIER-RÉVUZ, J. Heterogeneidade(s) Enunciativa(s). **Cad. Est. Ling.** Campinas, nº 19, p. 25-42, 1990.

BAENA, Antonio Ladislau. **Ensaio Corográfico sobre a Província do Pará**. Brasília: Senado Federal, 2004.

BAPTISTA, Jean Tiago; WICHES, Camila Azevedo de Moraes; BOITA, Tony Willian. “Mulheres Indígenas nas Missões: patrimônio silenciado”. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 27, n. 3, 2019.

BALLOU, Maturin M. **Equatorial América**: Descriptive of a visit to St. Thomas Martinique, Barbadoes, and the principal capitals of South America. Boston and New York: Houghton, Mifflin and Company. The Riverside Press, 1892. Disponível em: <<http://www.archive.org/details/equatorialameric00balliala>>. Consulta em 01/11/2019.

BARNADAS, Josep M. A igreja católica na América espanhola colonial. In: BETHELL, Leslie (org.). **História da América Latina**. América Latina Colonial. São Paulo: EDUSP, 1997.

BARRAL, Maria Elena. La Iglesia Católica En Iberoamérica: Las Instituciones Locales En Una Época De Cambios (Siglo XVIII). **Revista De História**, São Paulo, Nº 169, p. 145-180, 2013.

BARROSO JR., Reinaldo dos Santos. **As rotas do atlântico equatorial**: tráfico de escravos rizicultores da Alta-Guiné para o Maranhão. Dissertação. Universidade Federal da Bahia, 2010.

BASTOS, Carlos Augusto. **No Limiar dos Impérios**: a fronteira entre a Capitania do Rio Negro e a Província de Maynas: projetos, circulações e experiências (c. 1780- c. 1820). 1ª ed. São Paulo: Hucitec, 2017.

BELLEI, S. L. P. A morte do autor: um retorno à cena do crime. **Rev. Cria. Crít.** São Paulo, nº 12, p. 161-171, 2014. Disponível em: <<http://revistas.usp.br/criacaocritica>>. Acesso em 24/09/2019.

BENTIVOGLIO, Julio. A história conceitual de Reinhart Koselleck. **Dimensões**. Vitória: v. 24, p. 114-134, 2010.

BETHENCOURT, Francisco. CURTO, Diogo Ramada (orgs.). **A Expansão Marítima Portuguesa**. Lisboa: Edições 70, 2010.

BHABHA, H. K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BOCCARA, G. Mundos Nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo. **Mundo Nuevo Nuevos Mundos**, Paris, 2005. Disponível: <<http://nuevosmundos.revues.org.426>>. Acesso em: 04/04/2013.

BOLTON, Herbert Eugene. The Mission as a Frontier Institution in the Spanish-American Colonies. **American Historical Review**, v. 23, nº 01, p. 42-61, 1917.

BOM, Gabriel Cardoso. Missões, idade moderna e encontro cultural: Novas perspectivas da história das religiões. **Anais do XV Encontro Estadual de História da Anpuh-RS**. 2020, p. 01-15.

BOMBARDI, Fernanda. **Pelos interstícios do olhar do colonizador**: descimentos de índios no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1680-1750). Dissertação. Universidade de São Paulo, 2014.

_____. Fortificações militares nas capitanias do Cabo do Norte e Pará: território, povoamento e comércio (1668-1706). In: Rodrigues, Fernando da Silva; Ferraz, Francisco; Pinto, Surama Conde Sá (Orgs.) **História Militar**: Novos caminhos e novas abordagens. Jundiaí: Paco Editorial, 2015, p. 19-42.

BOXER, Charles. **A Igreja Militante e a Expansão Ibérica, 1440-1770**. Tradução Vera Maria Pereira. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **O Império Marítimo Português, 1415-1825**. Lisboa: Edições 70, LDA, 2012.

BRADING, David. A Espanha dos Bourbons e seu Império americano. BETHELL, Leslie (org.). **História da América Latina**: América Latina Colonial, v. 1. Tradução de Maria Clara Cescato. 2ª edição. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2004, p. 391-445.

CABRAL, Maria do Socorro. **Caminhos do gado** - conquista e ocupação do Sul do Maranhão. São Luís: EDUFMA, 2008.

CAMARGO, José Carlos Godoy. A Contribuição dos Cronistas Coloniais e Missionários Para o Conhecimento do Território Brasileiro. **Mercator - Revista de Geografia da UFC**, ano 01, nº 02, p. 79-90, 2002.

CAÑEQUE, Alejandro. **The king's living image**: the culture and politics of viceregal power in colonial Mexico. E-book. Routledge; 1 edition, 2004.

_____. Mártires y discurso martirial en la formación de las fronteras misionales jesuítas. **Relaciones**, nº 145, p. 13-61, 2016.

CARDIM, Pedro. **Centralização Política e Estado na Recente Historiografia sobre o Portugal do Antigo Regime**. Lisboa: Ministério dos Negócios Estrangeiros, 1999.

_____. “Administração” e “Governo”: uma reflexão sobre o vocabulário do Antigo Regime. In: BICALHO, Maria Fernanda & FERLINI, Vera Maria Amaral. (orgs.)

Modos de Governar. Ideias e Práticas Políticas no Império Português, século XVI a XIX. São Paulo: Alameda, 2005. p. 45-68.

_____. "Amor e amizade na cultura política dos séculos XVI e XVII", **Lusitania Sacra**, revista da Universidade Católica Portuguesa, 2ª série, tomo XI, 1999, p. 21-57. Disponível em: http://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/4355/1/LS_S2_11_PedroCardim.pdf. Acesso em: 21/09/2011.

CARDOSO, Alírio. **Insubordinados, mas sempre devotos: poder local, acordos e conflitos no antigo Estado do Maranhão. (1607-1653).** Dissertação de Mestrado, Universidade estadual de campinas, 2002.

_____. A conquista do Maranhão e as disputas atlânticas na geopolítica da União Ibérica (1596-1626). **Rev. Bra. de Hist.** São Paulo, v. 31, nº 61, p. 317-338, 2011.

_____. **Maranhão na Monarquia Hispânica:** intercâmbios, guerra e navegação nas fronteiras das Índias de Castela (1580-1655). Tese de Doutorado. Universidad de Salamanca, Salamca, 2012.

_____. Guerra Híbrida no Atlântico Equinocial. Índios, Portugueses e Espanhóis Na Conquista Do Maranhão E Grão-Pará (1614-1616). **Hist. R.**, Goiânia, v. 18, n. 2, p. 143-167, 2013.

CARDOSO, Alírio. **Amazônia na Monarquia Hispânica.** Maranhão e Grão-Pará nos Tempos da União Ibérica (1580-1640). São Paulo: Alameda, 2017.

_____. Notícias do norte: primeiros relatos da presença holandesa na Amazônia brasileira (século XVII). **Revista Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, 2008. Disponível em: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/43703>. Acesso em: 05/06/2021.

CARVALHO, Roberta Lobão. **Crônica e história: A Companhia de Jesus e a construção da história do Maranhão (1698–1759).** Dissertação, Universidade Federal Fluminense, 2012.

CARVALHO JR., Almir Diniz. **Índios Cristãos.** A conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769). Tese de Doutorado. Campinas: UNICAMP, 2005.

_____. A ordem da missão e os jogos da ação: conflitos, estratégias e armadilhas na Amazônia do século XVII. **Tempo.** Vol. 19, Nº 35, p. 23-41, 2013.

CARVALHO JR., Roberto Zahluth de. **“Dominar Homens Ferozes”:** Missionários carmelitas no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1686-1757). Tese de Doutorado. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril:** os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil. Tradução de Ilka Stern Cohen. Baurú: Edusc, 2006.

Castro, Augusto Viveiros de. **Os franciscanos no Maranhão.** Revista IHGB, 150 (T. 96), 254-286. 1924.

CASTRO, Zília Osório. Os antecedentes do regalismo pombalino. O padre José Clemente. In: POLÔNIA, Amélia; RIBEIRO, Jorge Martins; RAMOS, Luís A. Oliveira (Orgs.). **Estudos**

em homenagem a João Francisco Marques. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Vol. I, 2001, p. 323-331.

_____. O Estado e a Igreja: pensamento de Antonio Nunes Ribeiro Sanches. In: _____. **Estudos em Homenagem a Luís Antonio de Oliveira Ramos.** Faculdade de Letras da Universidade do Porto. 2004, p. 399-406.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História.** Tradução de Maria de Lourdes Meneses. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

CHAMBOULEYRON, Rafael. **Portuguese colonization of the Amazon region, 1640-1706.** Tese de Doutorado. University of Cambridge, Cambridge, 2005.

_____. Em Torno das Missões Jesuíticas n Amazônia (Século XVII). **Lusitania Sacra**, 2ª série, 15, p. 163-209, 2003.

_____. Escravos no Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII). **Revista Brasileira de História** [online], v. 26, nº 52, p. 79-114, 2006.

_____. **Povoamento, Ocupação e Agricultura na Amazônia Colonial (1640-1706).** Belém: Ed. Açaí, 2010.

_____. BONIFÁCIO, Monique da Silva. MELO, Vanice Siqueira de. Pelos sertões “estão todas as utilidades”. Trocas e conflitos no sertão amazônico (século XVII). **Revista de História**, nº 162, p. 40-41, 2010.

_____. MELO, Vanice Siqueira de. BOMBARDI, Fernanda Aires. O “Estrondo das Armas”: Violência, guerra e trabalho indígena na Amazônia (séculos XVII e XVIII). **Projeto História**, São Paulo, n.39, p. 115-137, 2009.

_____. MELO, Vanice Siqueira de. Governadores e índios, Guerras e terras entre o Maranhão e o Piauí (Primeira metade do século XVIII). **Revista de História**, São Paulo, Nº 168, p. 167-200, 2013.

_____. O “zelo de um tão grande herói”: Os governadores e a política portuguesa para a Amazônia colonial (Século XVII e princípio do século XVIII). In: CAETANO, Antonio Felipe Pereira (org.). **Dinâmicas Sociais, Políticas e Judiciais na América Lusa:** Hierarquias, Poderes e Governo (Século XVI-XIX). Recife: Editora UFPE, 2016, p. 81-102.

CHOULIARAKI, L.; FAIRCLOUGH, N. **Discourse in Late Modernity:** Rethinking Critical Discourse Analysis. Edinburgh: University Press, 1999.

COELHO, Geraldo Mártires. Vieira, índios e negros: cultura e trabalho no Maranhão e Grão-Pará seiscentista. In: CHAMBOULEYRON, Rafael. SOUZA JUNIOR, José Alves de. **Novos olhares sobre a Amazônia Colonial.** 1ª ed. Belém: Paka-Tatu, 2016. p. 113-134.

COELHO, Mauro Cezar. **Do Sertão para o Mar** – Um estudo sobre a experiência portuguesa na América, a partir da colônia: o caso do Diretório dos Índios (1751-1798). São Paulo, Tese de doutorado em História Social, Universidade de São Paulo, 2005. Disponível em <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-08062006-085817/pt-br.php>>. Acesso em 12/10/2012.

CONSIGLIO, Vittorio. **Fontes missionárias e história indígena**. Um inventário analítico sobre os textos jesuíticos nos arquivos romanos referentes à missão em Maranhão e Grão-Pará, séculos XVII e XVIII. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.

CYMBALISTA, Renato. A Companhia de Jesus nos séculos XVI-XVIII: uma comunidade global de mártires. **Anais do XXVIII Simpósio Nacional de História**. 2015, p. 01-16.

CYPRIANO, Doris Cristina Castilhos de Araújo. **Almas, Corpos e Especiarias: A expansão colonial nos rios Tapajós e Madeira**. Pesquisas / Instituto Anchietano de Pesquisas. São Leopoldo: Unisinos, 2007.

DAHER, Andrea. **O Brasil Francês: Singularidades da França Equinocial (1612-1615)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

DANTAS, Helio. **Arthur Cézar Ferreira Reis**. Trajetória intelectual e escrita da história. Jundiaí: Paco Editorial, 2014.

DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DIAS, Camila Loureiro. BOMBARDI, Fernanda Aires. COSTA, Eliardo Guimarães da. Dimensão da população indígena incorporada ao Estado do Maranhão e Grão-Pará entre 1680 e 1750: Uma ordem de grandeza. **Revista de História** (São Paulo), nº 179, p. 01-40, 2020.

DIAS, Joel Santos. **“Confuso e Intrincado Labirinto”**. Fronteira, Território e Poder na Ilha Grande de Joanes (Séculos XVII e XVIII). Tese de Doutorado. Universidade Federal do Pará. Belém, 2016.

DOMINGUES, Ângela. **Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII**. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

DRINOT, Paulo. Historiografia Peruana: onde estamos, como chegamos e para onde vamos? **Anos 90**, Porto Alegre, nº 18, p. 56-63, 2003.

DUSSEL, Henrique. **1492: O encobrimento do outro: A origem do mito da modernidade**. Petrópolis RJ: Vozes, 1993.

ESTENSSORO, Juan Carlos. O Símio de Deus. In: MINC – FUNARTE. **A outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 181-196.

FARAGE, Nádia. **As Muralhas dos sertões**. Os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

FAIRCLOUGH, N. **Language and Power**. Londres: Longman, 1989.

_____. **Discourse and Social Change**. Cambridge: Polity Press, 1992.

_____. **New Labour, New Language?** Londres: Routledge, 2000.

_____. Análise crítica do discurso como método em pesquisa social científica. **Linha d'Água**, n. 25 (2), 2012 p. 307-329.

FERES, João. JASMIM, Marcelo Gantus (orgs.). **História dos conceitos**: debates e perspectivas. Rio de Janeiro: Editora Puc-Rio, 2006.

FERGUSON, P. Brian & WHITEHEAD, Neil L. **War in the Tribal Zone**: Expanding States and Indigenous Warfare. Santa Fé, New Mexico: School of American Research Press, 2001.

FERNANDES, Fernando Roque. Políticas indígenas e indigenistas nos domínios do norte: lideranças indígenas, colonos ibéricos e holandeses nas fronteiras coloniais do novo mundo (1637-1644). **Revista Manduarisawa**, Manaus, vol. 3, nº 01, p. 36-62, 2019.

FERNANDES, Nathan. “Stephen Hawking afirma que devemos ter cuidado ao contatar ETs”. **Revista Galileu**, 2016. Disponível em: <<https://revistagalileu.globo.com/Ciencia/noticia/2016/09/stephen-hawking-afirma-que-devemos-ter-cuidado-ao-contatar-ets.html>>. Acesso em 10/08/2021.

FERREIRA, André Luís Bezerra. **NAS MALHAS DAS LIBERDADES**: o Tribunal da Junta das Missões e o governo dos índios na Capitania do Maranhão (1720-1757). Dissertação. Universidade Federal do Pará, 2012.

FERRETTI, Danilo José Zioni. Guerra e paz nos trópicos. **Revista Impressões Rebeldes**. Nº 02, 2022. Disponível em: <<https://www.historia.uff.br/impressoesrebeldes/revista/guerra-e-paz-nos-tropicos/>>. Acesso em 21/05/2023.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. De mancebas auxiliares do demônio a devotas congregantes: mulheres e condutas em transformação (reduções jesuítico-guaranis, séc. XVII). **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 14, n. 3, p. 617-634, set./dez. 2006.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. **Arqueologia do saber**. A Arqueologia do Saber. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. **A ordem do discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

FUINI, Lucas Labigalini. Território e Poder em Michel Foucault: propondo um diálogo com a geografia. **Geografares**. N. 27, p. 63-84, 2018

GARCIA, Elisa Frühauf. A construção de alianças entre os portugueses e os índios missionários durante as tentativas de demarcação do Tratado de Madri. **ANAIS ANPUH – XXIV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA** – São Leopoldo, 2007, p. 01-07. Disponível em: <https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/2019-01/1548210412_3bc8f215c48e13566ceb203e0cfd69bf.pdf> Acesso em: 23/05/2023.

_____. **As diversas formas de ser índio**: políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.

_____. Apresentação. **Tempo**. Revista do Departamento de História da UFF. Vol. 19 n. 35, Niterói, 2013.

_____. Dimensões da liberdade indígena: missões do Paraguai, séculos XVII-XVIII. **Tempo**, Niterói, v. 19, n. 35, p. 83-95, 2013.

_____. Trocas, guerras e alianças na formação da sociedade colonial. In: FRAGOSO, João. GOUVÊA, Maria de Fátima. (orgs.) **O Brasil Colonial**, volume 1 (ca. 1443 – ca. 1580). 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014, p. 317-355.

GERMANO, Nivaldo. A riqueza das 'religiões': O sequestro dos bens dos jesuítas no Maranhão (1760-1765) In: **Missa, Culto e Tambor: Os espaços das religiões no Brasil**. 1 ed. v.1. São Luís: EDUFMA, 2012, p. 79-103.

GINZBURG, Carlo. O nome e o como: troca desigual e mercado historiográfico. In: GINZBURG, Carlo; CASTELNUOVO, Enrico; PONI, Carlo. **A micro-história e outros ensaios**. Lisboa: Difel, 1989. p. 169-178.

GODINHO, Vitorino Magalhães. Que significa descobrir? In: NOVAES, A. (org.). **A descoberta do homem e do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 55-82.

GONDIM, Neide. **A Invenção da Amazônia**. São Paulo: Marco Zero, 1994.

GONZÁLEZ, Sebastián Gómez. “El espíritu de contrabando que reina por estas partes”. Comerciantes portugueses, misioneros y comercio ilícito en el piedemonte andinoamazónico, 1730-1790, **Revista Tempo**, Vol. 23, n. 3, p. 546-566, 2017.

GRUZINSKI, Serge. Os mundos misturados da monarquia católica e outras connected histories. **Topoi**, Rio de Janeiro, p. 175-195, 2001.

GUY, Donna & SHERIDAN, Thomas (eds.) **Contested Ground: Comparative frontiers on northern and Southern edges of the Spanish Empire**. Tucson, AZ: University of Arizona Press, 1998.

GUZMÁN, Juan David Montoya. Índios amigos na fronteira da guerra: as terras do Pacífico do Novo Reino de Granada (século XVI e XVII). Tradução de Carlos Augusto Bastos. In: BRITO, Adilson J.I. & BASTOS, Carlos Augusto. (orgs.) **Entre Extremos**. Experiências fronteiriças e transfronteiriças nas regiões do Rio Amazonas e do Rio da Prata – América Latina, séculos XVI-XX. Curitiba: CRV, 2018, p. 173-184.

HARRIS, Mark. Revisiting first contacts on the Amazon 1500-1562. **Revista Tempo**, Vol. 23, n. 3, p. 508-527, 2017.

HESPANHA, Antonio Manuel. Os Bens Eclesiásticos na Época Moderna. Benefícios, Padroados E Comendas. **Anais De História De Além-Mar**, N.º 1, p. 59-76, 2000.

HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja no Brasil – primeira época, período colonial**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

HULSMAN, Lodewijk. Swaerooch: o comércio holandês com índios no Amapá (1600-1615). **Revista Estudos Amazônicos**. Vol. VI, nº 1, pp. 178-202, 2011.

_____. Escambo e tabaco: o comércio dos holandeses com índios no delta do rio Amazonas (1600-1630). In: CHAMBOULEYRON, Rafael. SOUZA JUNIOR, José Alves de (orgs.). **Novos Olhares Sobre a Amazônia Colonial**. Belém: Editora Paka-Tatu, 2016.

IBÁÑEZ-BONILLO, Pablo. **La Conquista Portuguesa del Estuario Amazónico: Identidad, Guerra, Frontera (1612-1654)**. Tesis de Doctorado. Universidad Pablo de Olavide de Sevilla. Sevilla, 2015.

_____. Desmontando a Amaro: una re-lectura de la rebelión tupinambá (1617-1621). **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 31, p. 465-490, 2015.

_____. Rethinking the Amazon Frontier in the Seventeenth Century: The Violent Deaths of the Missionaries Luis Figueira and Francisco Pires. **Ethnohistory**, v. 65, n. 4, 575-595, 2018.

_____. Aruás En Los Primeros Tiempos Del Directorio: Frontera, Trabajo Y Poder En La Desembocadura Del Amazonas (1757-1767). **Revista de História (São Paulo)**. Nº 178, p. 01-33, 2019.

JACKSON, R. H. Missões nas fronteiras da América espanhola: análise comparativa. **Estudos Ibero-Americanos**, PUCRS, v. 29, nº 02, p. 51-78. 2003.

JOHNSON, Walter. On Agency. **Journal of Social History**, v. 37, n. 01, 113-124, 2003.

JUNQUEIRA, Mary Anne. Colônia de povoamento e colônia de exploração. Reflexões e questionamentos sobre um mito. In: ABREU, Martha et al (org.). **Cultura Política e Leituras do Passado: historiografia e ensino de história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 171-186.

KALIL, Luís Guilherme Assis. FERNANDES, Luís Estevam de Oliveira. Ciegos o enganados: narrativas sobre a conquista espiritual do Norte da Nova Espanha (séculos XVII e XVIII). **História Unisinos**, v. 18, n. 2, p. 233-247, 2014.

KANTOROWICZ, Ernst. H. **Os Dois Corpos do Rei**. Um Estudo sobre Teologia Política Medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos**; tradução, Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira; revisão César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto-Ed. PUC-Rio, 2006.

_____. **História dos conceitos: diálogos transatlânticos**. 1ª ed. São Paulo: Loyola, 2007.

LANGFUR, Hal. **The forbidden lands**. Standford: Standford University Press, 2006.

LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. In: _____. **História e Memória**. Tradução de Bernardo Leitão et al. 2ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

LEITE, Serafim. **Páginas de História do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1987.

LIBERMAN, Maria. **O Levante do Maranhão: “Judeu cabeça de motim”**: Manuel Beckman. São Paulo: Judaica brasileira, 1983.

LISBOA, João Francisco. **Vida do Padre Antonio Vieira**. São Luís: Academia Maranhense de Letras, 2007.

LODOÑO, Fernando Torres. Escrevendo Cartas. Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI. **Rev. Bras. Hist.** v.22, n. 43, p11-22, 2002.

LOPES, Sergio Marcelino da Costa. Da Glória de Jacobina às Dores de Aricobé indicações sobre o patrimônio artístico das missões franciscanas no sertão da Bahia. In: HERNÁNDEZ,

M.H.O. LINS, E.Á., (eds.). **Iconografia**: pesquisa e aplicação em estudos de Artes Visuais, Arquitetura e Design [online]. Salvador: EDUFBA, 2016, pp. 268-281.

LOPES, Raymundo. A civilização lacustre do Brasil. **Boletim do Museu Nacional do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, Ano I, nº 01, p. 87-109, 1923.

MAGALHÃES, I. Introdução: a Análise de Discurso Crítica. **D.E.L.T.A.**, nº 21, Especial, p. 01-09, 2005.

MAIA, Lício de Oliveira. Aldeias e missões nas capitanias do Ceará e Rio Grande: catequese, violência e rivalidades. **Tempo**. Vol. 19, nº 35, p. 07-22, 2013.

MALDI, Denise. De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX. **Revista de Antropologia**. São Paulo: USP, vol. 40, nº 2, 1997.

MALHEIROS, João Otávio. **O Olhar da Conquista**: discurso, narrativa e imagem na apropriação cognitiva da natureza da Amazônia filipina (1624-1635). Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2017.

MARCOCCI, Giuseppe. **A consciência de um Império**: Portugal e seu mundo (séculos XV-XVII). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

MARIN, Richard. Indiens, Noirs et marrons dans le Brésil septentrional : XVIIe-XIXe siècle. **Caravelle**. Open Edition Journals. Nº 107, 2016. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/caravelle/2034>>. Acesso em 10/02/2022.

MARQUES, Cezar Augusto. **Dicionário Histórico-Gegográfico da Província do Maranhão**. São Luís: Tip. do Frias, 1870.

MARQUESE, Rafael. PIMENTA, João Paulo. Tradições de história global na América Latina e no Caribe. **Hist. Historiogr**. Ouro Preto, nº 17, p. 30-49, 2015.

MARTINS, Maria Cristina Bohn. Acerca da guerra e da paz nas crônicas jesuíticas das reduções: o caso da conquista espiritual de Montoya. **Estudos Ibero-Americanos**. PUCRS, v.33, n. 1, p. 133-148, 2007.

MATOS, Frederik Luiz de Andrade de. **Os “Frades Del Rei” nos Sertões Amazônicos**: Os Capuchos da Piedade na Amazônia Colonial (1693-1759). Dissertação. Universidade Federal do Pará, 2014.

MATTOS, Yllan de. **A última inquisição**: os meios de ação e funcionamento da Inquisição no Grão-Pará pombalino (1750-1774) São Paulo, Jundiaí. Palco editorial, 2012 b.

MAZÍN. Oscar. “Entre duas majestades”: Ordem social e reformas no México borbônico. In: MONTEIRO, Rodrigo Bentes et al (org). **Raízes do Privilégio**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011,

MEGGERS, B. **Amazonia, man and culture in a counterfeit paradise**. Smithsonian, 1996.

MEIRELES, Mario Martins. **História da Arquidiocese de São Luís do Maranhão**, SIOGE, 1977.

MENDES, Norma M. BUSTAMANTE, Regina M. C. DAVIDSON, Jorge. A experiência imperialista romana: teorias e práticas. **Tempo**, Rio de Janeiro, nº 18, p. 17-41, 2005.

MENDONÇA, Pollyanna Gouveia. **Parochos Imperfeitos**: Justiça Eclesiástica e desvios do clero no Maranhão colonial. Tese de doutorado, UFF, 2011.

MELLO, Evaldo Cabral de. Guerra de Flandres e guerra do Brasil. In: _____. **Olinda restaurada**: guerra e açúcar no Nordeste, 1630-1654. 3ª ed. São Paulo, Ed. 34, 2007, p. 257-315.

MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e. 'O Regimento das Missões: poder e negociação da Amazônia portuguesa'. **Série**, Revista de Pesquisa Histórica, n. 27-1, p. 46-75, 2009.

MELO, Vanice Siqueira de. **Cruentas Guerras**: Índios e Portugueses nos Sertões do Maranhão e Piauí (Primeira Metade do Século XVIII). Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Pará. Belém, 2011.

MIGNOLO, W. Colonial And Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism? **Latin American Research Review**, v. 28, nº 3, p. 120-134, 1993.

MONTERO, Paula. Índios e Missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: Paula Montero. (Org.). **Deus na Aldeia**: Missionários, Índios e Mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006, p. 31-65.

_____. **O projeto Pós-Colonial**. Folha de S. Paulo, 1999. Disponível em <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/resenha/rs14089916.htm>>. Acesso em 02/09/2019.

MONTEIRO, John. Entre o Etnocídio e a Etnogênese: Identidades indígenas coloniais. In: _____. **Tupis, Tapuias e Historiadores**. Tese de Livre Docência. UNICAMP. Campinas, 2001, p. 53-78.

_____. Armas e armadilhas: história e resistência dos índios. In: NOVAIS, Adauto (Org.). **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Cia. das letras, 1999, p. 237-249.

MONTEIRO, Rodrigo Bentes. **O Rei no Espelho**: A Monarquia Portuguesa e a Colonização da América (1640-1720). São Paulo: Editora Hucitec, 2002.

MORAES, Lúcio Flávio Renault de. DEL MAESTRO FILHO, Antonio. DIAS, Devanir Vieira. O Paradigma Weberiano da Ação Social: um Ensaio sobre a Compreensão do Sentido, a Criação de Tipos Ideais e suas Aplicações na Teoria Organizacional. **RAC**, v. 7, n. 2, p. 57-71, 2003.

MOREIRA, Rafael. Entre ser português e índio "barbado": Da cidade de Nazaré (S. Luís do Maranhão, 1536) à colonização do vale do Itapecuru no século XVII. **História** (São Paulo), v.40, p. 01-16, 2021.

MUNIZ, Pollyana Mendonça. Ordens religiosas e transgressão no Maranhão colonial. **Tempo** [online], vol.18, n.32, p.115-136, 2012. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/tem/v18n32/v18n32a06.pdf>. Acesso em: 04/06/21.

_____. **Réus de Batina**: Justiça Eclesiástica e clero secular no bispado do Maranhão colonial 1. ed. São Paulo, São Luís: Alameda Editorial e EDUFMA, 2017.

MOTA, Antonia da Silva. **As Famílias Principais**. Redes de poder no Maranhão colonial. São Luís: EdUFMA, 2012.

NASCIMENTO, Bruno Rafael Machado. A Experiência Missionária da Companhia de Jesus nas Terras do Cabo Norte (Amapá) no Século XVII. **Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas**, Volume 11, número 2, p. 253-274. 2019.

NAVARRO, Alexandre Guida. New evidence for late first-millennium AD stilt-house settlements in Eastern Amazonia. **Antiquity Publications Ltd**, v. 92, bº 366, p. 1586–1603, 2018a.

_____. **As Estearias do Maranhão**: A pesquisa acadêmica do Laboratório de Arqueologia da UFMA. São Luís: EDUFMA, 2018b.

_____. (org). **A Civilização Lacustre e a Baixada Maranhense**: da pré-história dos campos inundáveis aos dias atuais. São Luís: Café&Lápis, EDUFMA, 2019.

NEVES, Eduardo Goés. **Arqueologia da Amazônia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

NEVES, Tamyris Monteiro. A ira de Deus e o fogo que salta: A epidemia de bexigas no estado do maranhão (1695). **Amazôn., Rev. Antropol.** (Online) 5 (2): 344-361, 2013.

NEVES NETO, Raimundo Moreira das. **Um Patrimônio em Contendas**: os bens jesuíticos e a magna questão dos dízimos no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1650-1750). Jundiaí, Paco Editorial: 2013.

NIMUENDAJÚ, Curt. The Turiwara and Aruã. In: STEWARD, Julian (ed.). **Handbook of South American Indians**. V. 03. Smithsonian Institute. Washington: United States Government Printing Office. 1948. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/hsai>>. Acesso em: 11/08/2021.

NOBRE, Marina Hungria. **“Para o Governo de Sal e Tainhas e de Índios”**. As Salinas e o Pesqueiro Real no Estado do Maranhão e Pará (1640-1750). Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Pará. Belém, 2017.

NOVAIS, Fernando. **Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)**. 5ª ed. São Paulo: Editora Hucitec, 1989.

NUNES, Jefferson Aldemir. Do martírio de religiosos na idade moderna: estudo da historiografia recente sobre a temática. **Anais do XVI Encontro Estadual de História da Anpuh-RS**. 2022, p. 01-15.

O’GORMAN, Edmundo. Segunda Parte: O horizonte cultural. **A Invenção da América**. Reflexão a respeito da estrutura histórica do Novo Mundo e do sentido do seu devir. Tradução de Ana Maria Martinez Corrêa, Manoel Lelo Belloto. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992. p. 71-96.

OLIVEIRA, Maria Izabel Barboza de Moraes. Escravidão e salvação no Sermão das Tentações de Antônio Vieira. In: **Brathair**, 19 (1), p. 176-203, 2019.

OLIVEIRA, Pedro Rocha. O sentido moderno da administração colonial: o caso do Regimento das Missões. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 61, p. 203-221, ago. 2015.

ORTELLI, Sara. **Trama de una guerra conveniente**. Mexico, D.F.: El Colégio de México, Centro de Estudios Historicos, 2007.

PACHECO, Felipe Condurú. **História Eclesiástica do Maranhão**. São Luís: S.E.N.E.C. Departamento de Cultura, 1969.

PÁDUA, José Augusto. As bases teóricas da história ambiental. **Estudos Avançados**, 24 (68), 2010.

PAIVA, José Pedro. A Igreja e o Poder. In: MARQUES, João Francisco & GOUVEIA, António Camões (orgs.), AZEVEDO, Carlos Moreira de (dir.). **História Religiosa de Portugal**. Humanismo e Reformas. v. 2. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002, p. 135-185.

_____. As relações entre o Estado e a Igreja após a Restauração. A correspondência de D. João IV para o Cabido da Sé de Évora. **Revista de História das Ideias**. Vol. 22. Faculdade de Letras: Coimbra, p. 107-131, 2001.

_____. Os Bispos do Brasil e a Formação da Sociedade Colonial (1551-1706). **Texto De História** – Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UnB, Brasília, v. 14, n. 1/2, 2006 a.

_____. **Os Bispos de Portugal e do Império. 1495-1777**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006 b.

_____. El Estado en la Iglesia y la Iglesia en el Estado: Contaminaciones, dependencias y disidencia entre la monarquía y la Iglesia del reino de Portugal (1495-1640). Traducción de Ignasi Fernández Terricabras. **Manuscripts**, n. 25, p. 45-57, 2007.

PALOMO, Federico. Como se fossem seus curtos: os jesuítas e as missões rurais na América portuguesa. In: FEITLER, Bruno. SOUZA, Evergton Sales (orgs.). **A Igreja no Brasil: Normais e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia**. São Paulo: Editora Unifesp. 2011, p. 231-266.

PELEGRINO, Alexandre de Carvalho. **Donatários e poderes locais no Maranhão seiscentista (1621-1701)**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2015.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: Cunha, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/FAPESP, 1992.

_____. Para conter a fereza dos contrários: Guerras na legislação indigenista colonial. **CADERNOS CEDES 30 - A CONQUISTA DA AMÉRICA**. São Paulo, Ed. Papirus, p. 57-65, 1993.

POLONI-SIMARD, Jacques. Historia de los indios en los Andes, los indígenas en la historiografía andina: análisis y propuestas. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos** [En ligne], Bibliothèque des Auteurs du Centre, Poloni-Simard, Jacques, mis en ligne le 14 février 2005, consulté le 20 septembre 2018. URL : <http://journals.openedition.org/nuevomundo/651>

POMPA, Cristina. **Religião como Tradução: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial**. Tese. Universidade Estadual de Campinas, 2001.

_____. **Religião como Tradução: missionários, tupi e “tapuia” no Brasil colonial.** Bauru-SP: Edusc, 2003.

POMPEU, André José Santos. **As Drogas do Sertão e a Amazônia Colonial (1677-1777).** Tese de Doutorado. Universidade Federal do Pará. Belém, 2021.

PRAT, Fr. André. **Notas Históricas sobre as Missões Carmelitanas no Extremo Norte do Brasil (Séculos XVII e XVIII).** APÊNDICE. (Digitalização: Wilmar Santin). Recife, 1942.

PUNTONI, Pedro. A Arte da Guerra no Brasil: Tecnologia e Estratégia Militar na Expansão da Fronteira..., 1550-1700. **Novos Estudos**, CEBRAP, nº 53, p.189-204, 1999.

QUINTANEIRO, Tania; BARBOSA, Maria Ligia de Oliveira; OLIVEIRA, Márcia Gardênia de. **Um toque de clássicos: Marx, Durkheim e Weber.** 2. ed., rev. e ampl. Belo Horizonte, MG: Ed. UFMG, 2002.

RAMINELLI, Ronald. Honras e malogros: trajetória da família Camarão 1630-1730. In: VAINFAS, Ronaldo; e MONTEIRO, Rodrigo. **Império de várias faces.** Relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna. São Paulo: Alameda, 2009, p. 175-191.

REIS, Arthur César Ferreira. **A Política de Portugal no vale Amazônico.** Belém, 1940, p. 14. Disponível em: <<https://historiadooamazonas.files.wordpress.com/2011/02/a-polc3adtica-de-portugal-no-vale-amazc3b4nico.pdf>>. Acesso em 06/05/2021.

_____. **Conquista espiritual da Amazônia.** São Paulo: EPS, 1942.

REIS, Arthur Cézar Ferreira. **Limites e Demarcações na Amazônia brasileira.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1947/48.

RENDEIRO, Manoel. "Capitania da Ilha Grande de Joanes". In: **BiblioAtlas - Biblioteca de Referências do Atlas Digital da América Lusa.** 2016. Disponível em: <http://lhs.unb.br/atlas/Capitania_da_Ilha_Grande_de_Joanes>. Data de acesso: 17 de julho de 2021.

RENFREW, Colin. Introduction. In: _____. CHERRY, John. **Peer Polity Interaction and Socio-Political Change.** New York: Chambridge Univerty Press, 1986, p. 01-18.

RESENDE, Maria Leônia. Curas de almas nativas: o clero indígena na América Portuguesa (século XVIII). In: RAGGI, Giuseppina. FIGUEIRÔA-REGO, João. STUMPF, Roberta, (orgs.). **Salvador da Bahia: interações entre América e África: séculos XVI-XIX.** Salvador: EDUFBA, 2017, p. 161-194.

ROBBINS, B. Colonial discouse: a paradigm and its discontents. **Victorian Studies**, v. 35, nº 2, p. 209-214, 1992.

ROCHA, Rafael Ale. **A Elite Militar no Estado do Maranhão: Poder, Hierarquia e Comunidades Indígenas (Século XVII).** Tese de Doutorado. Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2013.

_____. “Domínio” e “posse”: as fronteiras coloniais de Portugal e da França no Cabo Norte (primeira metade do século XVIII). **Revista Tempo**, Vol. 23 n. 3, p. 528-545, 2017.

_____. Os Aruã: políticas indígenas e políticas indigenistas na Amazônia portuguesa (século XVII). **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais – RBHCS** Vol. 10 Nº 19, p. 72-93, 2018.

_____. O Principal Antônio da Costa Marapirão: Políticas indígenas e políticas indigenistas na Amazônia Portuguesa (século XVII). **História (São Paulo)**, v.40, p. 01-25, 2021.

ROLAND, Samir Lola. **Sesmarias, Índios e Conflitos de Terra na Expansão Portuguesa no Vale do Parnaíba** (Maranhão e Piauí, Séculos XVII e XVIII). Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.

ROLLER, Heather Flynn. Expedições coloniais de coleta e a busca por oportunidades no sertão amazônico, c. 1750-1800. **Revista de História** (São Paulo), nº 168, p. 201-243, 2013.

ROMANO, Ruggiero. **Os mecanismos da conquista colonial**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

ROOSEVELT, Anna Curtenius. Arqueologia Amazônica. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992, p. 53-85.

RUSSELL-WOOD, John. Centro e periferia no mundo luso-brasileiro. 1500-1808. **Revista Brasileira de História**. V. 18, nº 36, p. 187-249, 1998.

SAMPAIO, Patrícia Melo. COELHO, Mauro César. O Atlântico equatorial: sociabilidade e poder nas fronteiras da América portuguesa. **Revista de História**, São Paulo, nº 168, p. 16-23, 2013.

SANTOS, Fabrício Lyrio. **Te Deum Laudamus**. A Expulsão dos Jesuítas da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal da Bahia, 2002.

SANTOS, Nivaldo Germano dos. **Discórdias da Monarquia**: Os poderes régio e episcopal no Estado do Maranhão. Dissertação. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2014.

_____. Movimentações transimperiais entre Caribe e Maranhão (séculos XVII e XVIII). **Revista Brasileira do Caribe**, São Luís, v. 20, n. 39, p. 40-63, 2019.

SANTOS JR., João Julio Gomes dos. SOCHACZEWSKI, Monique. História Global: Um empreendimento intelectual em curso. **Revista Tempo**, v.23, nº 3, p. 482-502, 2017.

SANTOS, Solon Natalício Araújo dos. Políticas Indígenas nas Missões Franciscanas do Sertão das Jacobinas (Séc. XVII-XVIII). In: CHAMBOULEYRON, Rafael. ARENZ, Karl-Heinz (orgs.). **Anais do IV Encontro Internacional de História Colonial**. Histórias e memórias indígenas. Belém: Editora Açaí, 2014, p. 316-328.

SANTOS, Diego Junior da Silva. PALOMARES, Nathália Barbosa. NORMANDO, David. QUINTÃO, Cátia Cardoso Abdo. Raça *versus* etnia: diferenciar para melhor aplicar. **Dental Press J Orthod**, vol. 15, nº 03, p. 121-124, 2010,

SCHNEIDER, Alberto Luiz. O Brasil e o Atlântico Sul na historiografia de Charles Boxer. **Ler História**, nº 71, p. 181-203, 2017.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-Cadernos Ces**, n. 18, p. 105-131, 2012.

SELL, Carlos Eduardo. **Sociologia Clássica: Marx, Durkheim e Weber**. Petrópolis. RJ: Ed.Vozes, 2009.

SILVA, Francisco de Paula. **Apontamentos para a história eclesiástica do Maranhão**. Bahia: Typographia de S. Francisco, 1922.

SILVA, Giovani José da. NASCIMENTO, Bruno Rafael Machado. Américas Indígenas “Periféricas”: Nativos e Jesuitas em Oiapoque e Chiquitania. **Habitus**, Goiânia, v. 15, n.1, p. 137-158. 2017.

SILVEIRA, Arlyndiane. **Educação e civilidade jesuítas no estado do Maranhão e Grão-Pará (1680-1750)**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Maranhão – São Luís, 2014.

SOARES, Kate. **O governo episcopal de D. Frei Manuel da Cruz no Bispado do Maranhão (1739-1747)**. Dissertação. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2016.

SOMMER, Barbara Ann. **Negotiated Settlements**. Native amazonians and portuguese policy in Pará, Brazil, 1758-1798. Dissertation of Doctor of Philosophy. University of New Mexico. Albuquerque, 2000.

SOSTER, Sandra Schmitt. **Missões Jesuíticas como Sistema**. Dissertação de Mestrado. Instituto de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paul. São Carlos, 2014.

SOUSTELLE, Jacques. **Os Astecas na véspera da conquista espanhola**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SOUSA, Luís Felipe Marques de. **Os Capuchos de Santo Antonio no Brasil (1685-1635)**. Dissertação. Universidade de Lisboa, 2007.

SOUZA, Laura de Mello e. **O Sol e a Sombra**. Política e Administração na América Portuguesa do Século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SOUZA JR., José Alves de. Índios: “mãos e pés dos senhores” da Amazônia colonial. **Fronteras de la Historia**, vol. 16, n. 2, p. 365-391, 2011.

STERN, Steve J. Paradigmas da Conquista. História, Historiografia e Política. In: BONILLA, Heraclio (org.). **Os Conquistados: 1492 e a população indígena das Américas**. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora Hucitec, 2006, p. 27-66.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. Em busca das origens da história global: Aula inaugural proferida no Collège de France em 28 de novembro de 2013. Tradução de Glauber Neves Rosa. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 30, nº 60, p. 219-240, 2017.

TERRICABRAS, Ignasi Fernández. **Felipe II y el clero secular**. La aplicación del concilio de Trento, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid, 2000.

TINEO, Primitivo. **Los Concilios Limenses en la Evangelización Latinoamericana**. Editora: Universidad de Navarra, Facultad de Teología, 1990.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010. (Biblioteca do Pensamento Moderno).

TOLEDO, Cezar de Alencar Arnaut de. BARBOZA, Marcos Ayres. A Missão dos Franciscanos da Província de Santo Antonio do Brasil no Maranhão e Grão-Pará em meados do século XVII. **Revista Brasileira de História da Educação**, v. 17, n. 03, p. 69-97, 2017.

_____. A atuação educativa, missionária e pastoral dos franciscanos no Brasil colonial nas páginas da Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). **Revista Brasileira de História da Educação**. V. 20, p. 01-23, 2020.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados**. 2. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

_____. Idolatrias e milenarismos: A resistência indígena nas Américas. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, Vol. 5, n. 9, p. 29-43, 1992.

_____. **A Heresia dos Índios**: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VALE, Edilene Pereira. Um Domínio, Dois Estados, Um Protagonista na Conquista: O Índio no Processo de Colonização do Maranhão e Grão-Pará (Século XVII). In: SULIMAN, Sara da Silva; CENTURIÓN, Sara Concepción Chena (orgs.) **História indígena e do indigenismo na Amazônia**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2018, p. 213-232.

VIANA, Wania Alexandrino. **Gente de Guerra, Fronteira e Sertão**: índios e soldados na capitania do pará (primeira metade do século XVIII). Tese de Doutorado. Universidade Federal do Pará. Belém, 2019.

VILLAR, Diego. Uma abordagem crítica do conceito de “etnicidade” na obra de Fredrik Barth. **MANA**, vol 10, nº 01, p. 165-192, 2004.

VOSS, Barbara. “Sexual effects: postcolonial and queer perspectives on the Archaeology of sexuality and empire”. In: VOSS, Barbara; CASELLA, Eleonor C. (Orgs.). **The archaeology of colonialism**. Intimate encounters and sexual effects. New York: Cambridge University Press, 2012. p. 11-28.

WACHTEL, Natan. Os índios e a conquista espanhola. In: BETHELL, Leslie (org.) **História da América Latina**: América Latina Colonial, v. 1. Tradução de Maria Clara Cescato. 2ª edição. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre de Gusmão, 2008. p. 195-239.

WEBER, Max. **Metodologia das Ciências Sociais**, Parte 2. Tradução Augustin Wernet; Introdução à edição brasileira Maurício Tragtenberg. São Paulo: Cortez; Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1992.

_____. A objetividade do conhecimento nas ciências sociais. In: COHN, Gabriel (Org.). FERNANDES, Florestan (Coord.). **Weber – Sociologia**. Coleção Grandes Cientistas Sociais, 13. São Paulo: Ática, 1999, p. 79-127.

WHITE, Richard. **The middle ground**. Cambridge, N.Y.: Cambridge University Press, 2011.

WHITEHEAD, Neil. Tribes Make States and States Make Tribes. Warfare and the Creation of Colonial Tribes and States in Northeastern South America. In: FERGUSON, Brian & WHITEHEAD, Neil (eds.). Santa Fe, New Mexico. **War In The Tribal Zone**: expanding states and indigenous warfare. School of American Research Press, 2001. p. 127-150.

ZAMBRANO, Bernardo Tovar (comp.). **La historia al final del milenio**: ensayos de historiografía colombiana y latino-americana. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Historia: Editorial Universidad Nacional, 1994.