

## Usos políticos dos projetos de conversão na fronteira amazônica (Século XVII)

Political uses of conversion projects on the Amazon frontier (17th century)

André José Santos Pompeu \*

### Resumo

O presente texto versa sobre as utilizações políticas que a conversão dos grupos indígenas suscitou na fronteira amazônica. A fronteira a que aludimos aqui diz respeito aos rios Marañon, Solimões e Negro, onde os limites das colônias europeias se encontravam. Se por um lado havia o caráter espiritual, em reduzir os indígenas a fé católica, por outro, as conversões foram amplamente utilizadas pelos estados ibéricos para garantir sua zona de influência, além de garantir a supremacia econômica no vale amazônico. E além dos ibéricos, a conversão foi uma política na qual os indígenas se aproveitaram para tirar vantagens da condição de “vassalo do rei”, que o fato de se tornar católico expressava. Desse modo, o presente trabalho dialoga com os estudos de fronteira, sobretudo, com a noção de Missão como instituição de fronteira, além do Protagonismo Indígena, em demonstrar a perspectiva dos grupos nativos, frente ao processo de conversão.

**Palavras-chave:** Fronteira Amazônica. Impérios Ibéricos. Companhia de Jesus. Carmelitas. Protagonismo indígena.

### Abstract

The present text deals with the political uses that the conversion of indigenous groups aroused on the Amazon frontier. The border that we allude to here concerns the Marañon, Solimões and Negro rivers, where the limits of European colonialism met. If, on the one hand, there was a spiritual character, in reducing the indigenous to the Catholic faith, on the other hand, conversions were widely used by the Iberian states to guarantee their zone of influence, in addition to guaranteeing economic supremacy in the Amazon valley. And in addition to the Iberians, conversion was a policy in which the indigenous people took advantage of their status as “the king's vassal”, which the fact of becoming Catholic expressed. In this way, the present work dialogues with border studies, above all, with the notion of Mission as a border institution, in addition to the indigenous protagonism, in seeking to demonstrate the perspective of native groups, facing the conversion process.

**Keywords:** Amazon Frontier. Iberian Empires. Society of Jesus. Carmelites. Indigenous leadership.

---

Artigo submetido em 22 de fevereiro de 2022 e aprovado em 11 de fevereiro de 2024.

\* Doutor em História pela UFPA, Professor substituto da Faculdade de História da UFPA/Bragança. Brasil. Email: andre.pompeu@yahoo.com

## Introdução

Durante a época moderna, a Amazônia se caracterizou com um espaço de fronteira entre os interesses de diversos grupos, fossem eles Estados europeus, na sua corrida colonizadora, ou fossem inúmeros grupos indígenas – que já habitavam na região e tinham suas próprias dinâmicas sociais. Segundo Fabiano Vilaça dos Santos, pelo menos entre os portugueses, as políticas associadas ao espaço amazônico, sempre foram políticas de fronteira (SANTOS, 2018). No presente texto estamos mais preocupados com as relações tecidas entre os ibéricos e os grupos indígenas, em uma região da Amazônia denominada de Alto Amazonas, ou Alto Solimões.

A importância dessa região para a análise diz respeito ao seu papel como um ambiente de “fronteira-zona”, da forma como indicam Jean Chesneaux (1976) e Carlos Augusto Bastos (2017). Isso significa que estamos diante de um lugar que não era utilizado apenas como uma fronteira política entre áreas de influência, mas, na sua posição de zona, era um ambiente que possibilitava circulação, contatos, alianças, mudanças de regimes políticos e uma série de interações que não se encerravam em demarcação de limites. Por se caracterizar como esse espaço de fluidez, a “fronteira-zona” do Solimões possibilitou que os indígenas botassem em prática o seu protagonismo frente as demandas coloniais. Situação muito próxima com o que aconteceu no extremo sul do Estado do Brasil, com os Guarani, e foi bem estudado por Elisa Garcia (2009).

Havia uma necessidade de garantir que os indígenas desse espaço tão plural, se tornassem aliados dos impérios ibéricos – e os indígenas garantiam que as vantagens estivessem asseguradas quando optavam por Portugal ou Espanha, ou caso trocassem de lado. Mas, para garantir essa aliança com os grupos indígenas havia a necessidade de uma política de Estado que fosse exercida nessas fronteiras. As posições de violência dos impérios ibéricos são um fator importante dentro dessa equação, no entanto, uma das mais importantes políticas utilizadas por esses impérios – e mais longevas – foi a utilização de missões religiosas, além da conversão dos indígenas, que essas missões encetavam. A missão como instituição de fronteira é uma das temáticas mais antigas nos Estudos de Fronteiras, desde os pioneiros Frederik Jackson Turner e

Herbert Eugene Bolton (WEBER, 1986), até o presente texto. A partir dessas noções, propomos o uso político da conversão dos grupos indígenas como mantenedor das fronteiras amazônicas, além da utilização dessa política ibérica, para angariar vantagens pelos próprios grupos indígenas que habitavam aquela zona.

Sobre os grupos indígenas que habitavam a região, temos informações, através de Carlos Zárate Botía, de que os Ticuna já se encontravam por volta do ano 160 D.C., enquanto outro importante grupo, os Omágua, acabariam chegando algumas gerações depois, mas, ainda assim, séculos antes da chegada dos europeus (BOTÍA, 1998).

Essas informações são importantes, pois, ainda segundo Botía, durante os séculos que compreendem a época cristã, os Ticuna e os Omágua vivenciaram uma intensa disputa pela proeminência na fértil margem dos rios que ficam entre o Napo e o Solimões. Durante vários momentos houve uma troca de controle na região entre eles, expulsando os rivais para regiões de terra firme, menos férteis e mais afastadas das margens dos rios. Quando da chegada dos europeus, no século XVI, os Omágua eram predominantes nas margens dos rios, fato que acabou acarretando a enorme pressão exercida pelos colonizadores sobre esse grupo, que ao longo da Época Moderna assistiria o seu poderio declinar, com a volta dos Ticuna para as margens (BOTÍA, 1998, p. 76-78).

Os Omágua acabariam se tornando personagens centrais nas questões que envolvem o processo de evangelização dos grupos indígenas na Amazônia, mas voltaremos a esse tópico mais à frente. Nesse momento é importante apreendermos que antes da chegada dos europeus – e, conseqüentemente, do processo de conversão – já havia dinâmicas sociais intensas no que viria a se tornar a fronteira amazônica, com grupos em disputa por território ancestral e que encontrariam no processo de conversão, um aliado frente aos seus inimigos.

Mas essa sociabilidade não estava restrita ao rio Solimões. Segundo David Sweet, os habitantes do rio Solimões, que era extremamente fértil, mantinham colheitas anuais volumosas, que eram utilizadas para se fazer comércio com os indígenas do rio Negro, que produziam itens manufaturados (SWEET, 1983, p.

283-304). Ou seja, as dinâmicas entre os habitantes dos diferentes rios, que produziam itens diferentes, já aconteciam quando os europeus chegaram na região amazônica, por volta do século XVI.

Já sobre a chegada dos europeus ao vale amazônico e, sobretudo, a região que ainda viria a ser caracterizada como a fronteira dos impérios ibéricos, podemos destacar as várias *entradas* espanholas na primeira metade do século XVI. Essas *entradas* eram expedições organizadas pelas autoridades castelhanas que poderiam ter várias finalidades, como pacificar um grupo indígena hostil, desbravar um novo território, ou procurar potencialidades econômicas. Essas expedições, na primeira metade do século XVI foram chanceladas tanto por autoridades coloniais, quanto pelo rei da Espanha e do seu Conselho de Índias. A partir da criação do vice-reinado do Peru, ficou ao cargo do Vice-rei o papel de chancelar essas expedições.

Várias foram as entradas espanholas que cruzaram e esquadriharam a região amazônica. Talvez, a primeira que tenha conseguido êxito em cruzar toda a extensão do grande rio, até o Atlântico, tenha sido a de Diogo Nunes, que apesar de ser português, estava a serviço do rei da Espanha. Mas além de Diogo Nunes, podemos destacar as jornadas Ambaya, Chunchos, Guancachupachos, além da famosa expedição de Gonzalo Pizarro/Francisco de Orellana. Por fim, já em meados do século XVI, temos a expedição de Pedro de Ursúa e Lope de Aguirre (CRUZ NETO, 2014, p. 95-150). Todas essas *entradas* foram expedições que avançaram por uma variada quilometragem dentro da região amazônica, em busca de diversos objetivos e que, não estavam preocupadas em assentar povoamentos na região. No entanto, essas viagens acabaram dando a tônica das expedições futuras, principalmente, através dos relatos que várias delas acabaram legando aos espanhóis, sobre as potencialidades que poderiam ser encontradas na floresta.

Enquanto aos portugueses, baseados no extremo norte do Estado do Brasil, principalmente, na Capitania de Pernambuco, foram impelidos em um movimento leste/oeste, com o intuito de expulsar os inimigos dos Habsburgo que começavam a se aventurar na América. Esse movimento eclodiu com a expulsão dos franceses de São Luís, em 1615, e com a fundação de Belém, em 1616.

Concomitante ao movimento de expulsão de franceses, ingleses, irlandeses e holandeses no vale amazônico, esse movimento leste/oeste também diz respeito a busca de mercês pelos vassallos portugueses que viam as possibilidades de ascensão social minguar no Estado do Brasil, de modo que a abertura de novas frentes de colonização poderia garantir novas mercês aos vassallos (CARDOSO, 2002, p. 44-61).

Esse movimento estava no cerne da expedição levada a cabo pelo capitão Pedro Teixeira, que viajou de Belém até Quito, e depois, de volta até Belém (1637-1640). A narrativa dessa jornada pode ser encontrada no famoso livro do padre jesuíta Cristóbal de Acuña, “Novo Descobrimento do Grande Rio das Amazonas” (ACUÑA, 1994). Essa viagem é importante, pois foi o momento em que o Estado português na Amazônia penetrou e se chocou com o territorial castelhano. Naquele momento isso não era, necessariamente, um problema, pois ambos estavam vivendo a União Ibérica, o que tornava portugueses e castelhanos como vassallos do mesmo rei. No entanto, foi durante essa viagem que Pedro Teixeira teria erigido um marco territorial português no rio Napo, nas proximidades do rio conhecido como rio do Ouro, o qual demarcaria de que lado ficariam as terras de Portugal e de que lado ficariam as terras de Espanha (ACUÑA, 1994, p. 17). Esse marco – ou suposto marco – seria uma das razões de muitas das querelas fronteiriças no interior da Amazônia. Lembrando que, após a viagem de Pedro Teixeira, ninguém mais encontrou o marco de pedra, mesmo que alguns grupos indígenas vez ou outra mencionem que avistaram o monumento em diferentes localidades.

Assim como ocorreu com as *entradas* espanholas, também as expedições portuguesas, como de Pedro Teixeira, Pedro da Costa Favela e Bartolomeu Barreiros de Ataíde, não tinham como objetivo central o assentamento populacional nas regiões mais distantes da Amazônia. Eram expedições com grande caráter de reconhecimento e descobrimento de potencialidades econômicas, aos quais, como indica Fernanda Bombardi, acabou se centrando na escravização dos grupos indígenas, ao menos no que diz respeito aos lusitanos (BOMBARDI, 2014). Os projetos de assentamento na região, na verdade, ao longo do século XVII, estavam atrelados aos projetos missionários. A conversão dos

indígenas era uma política pensado desde o princípio da colonização, na época dos reis católicos, sendo um dos motivos aventados para a colonização da América. A garantia da posse dos territórios americanos estava, em grande medida, atrelada a capacidade dos colonizadores europeus em arregimentar e converter os indígenas, na forma de católicos praticantes e vassalos dos seus monarcas.

Os projetos de missionação e de conversão dos grupos indígenas eram fundamentais para substanciar a dominação colonial. Um dos pretextos desse processo dizia respeito a possibilidade de os europeus levarem a luz da religião para os povos que ainda não conheciam o evangelho. No caso dos indígenas amazônicos, desde o século XVI o jesuíta José de Acosta já distinguia, dentro de uma escala evolutiva, como as sociedades menos evoluídas, vivendo em um estágio de barbárie, além de inferiores aos asiáticos e aos demais indígenas americanos. Para o inaciano essa condição estava atrelada a incapacidade dessas populações de construir cidades e da sua, suposta, falta de coesão social, sem um sistema legal definido (ACOSTA, 1590). Desse modo, havia uma grande necessidade de a evangelização ser levada até esses sujeitos, com o incremento de missões religiosas nos lugares mais distantes onde esses indígenas habitavam. No caso dessa distância geográfica, a historiografia percebe que era uma preferência da Companhia de Jesus atuar no limiar das áreas de influência dos europeus no Novo Mundo. Atuando como pioneiros do processo de evangelização entre os indígenas mais afastados, que após esse contato com o mundo colonial, deveriam receber um pároco secular, enquanto os jesuítas se mantinham em busca de novas áreas para evangelizar (POMPEU, 2016, p. 58-79).

Uma das explicações desse mecanismo seria pelo fato de que os jesuítas teriam chegado por último no Novo Mundo, ocasionando o seu deslocamento para as regiões de fronteira. De fato, entre os hispânicos, os jesuítas foram uma das últimas ordens religiosas a chegar, no entanto, no que diz respeito ao império português na América, os jesuítas tiveram papel proeminente em muitos momentos, estando ligados diretamente aos monarcas portugueses – basta lembrar do padre António Vieira. Não obstante, é importante salientar que as experiências jesuíticas tendiam a ser apreendidas e utilizadas em outras Missões.

Ou, até mesmo, pelo seu papel proeminente junto aos portugueses, foram preferidos no papel de evangelizadores das suas fronteiras mais problemáticas.

## **1 A presença espanhola na fronteira**

A historiografia sobre a América espanhola, durante muito tempo, indicou um certo nível de desinteresse por parte do governo central em relação a Amazônia. Um dos discursos a esse respeito, indica que como a região amazônica não era economicamente dinâmica, estando centrada apenas na extração de alguns produtos naturais, o governo central – personificados nas figuras do Rei, Conselho de Índias e Vice-rei – acabaram não intensificando a presença dos agentes castelhanos na Amazônia.

Essa noção foi, em grande medida, desmistificada pelo trabalho de Sebastián Gomez González, ao indicar que precisamos olhar com cuidado o que seria uma maior presença das ações metropolitanas. Ora, ao longo do período colonial houve várias tentativas de organização administrativa da região que compreendia a Amazônia castelhana, na expectativa de incrementar o seu dinamismo. No que precisamos indicar que havia uma economia têxtil, que se iniciou na Real Audiência de Quito. Além disso, se esquecem de que houve um intenso movimento de conversão dos grupos nativos, sobretudo, pelos missionários da Companhia de Jesus (GONZALÉZ, 2014). Lembramos, como fez Charles Boxer, de que esses missionários eram agentes da coroa, financiados pela coroa espanhola, durante o período do Patronato, e de que o seu sucessivo envio, além da criação das suas missões, obedecia a lógicas políticas-administrativas do império espanhol (BOXER, 2007, p. 97-106). Seguindo essa lógica, temos a informação de Anne Christine Taylor, de que na região do Alto Marañon, na Amazônia hispânica, se encontrava uma das maiores concentrações de reduções e *pueblos* feitos pelos jesuítas espanhóis na América (TAYLOR, 1992), demonstrando a importância política da Amazônia para o império espanhol.

Essa política que era centrada na missionação e na conversão dos indígenas não foi exclusiva da região amazônica, tendo sido comum em várias fronteiras do império espanhol, no que ficou conhecido como Missão como instituição de fronteira. São duas as mais famosas missões, na posição de

instituição fronteiriça, que são as missões da Califórnia, estudadas por Herbert Bolton (1917) e as missão guaranis, onde podemos destacar os trabalhos de Regina Gadelha, entre muitos outros autores.

Segunda Gadelha, as missões jesuíticas deveriam ter três funções nas fronteiras do Paraguai e do Prata. 1) Deveriam trazer os indígenas para o modo de vida castelhano, como bons vassalos católicos do rei, 2) deveriam impedir qualquer excesso dos *encomenderos* espanhóis sobre os indígenas, contra as leis do rei, 3) por fim, as missões deveriam impedir o avanço constante das bandeiras paulistas que singravam a região (GADELHA, 1996, p. 9-12). Ainda segundo a autora, a coroa espanhola enxergava nesses missionários os funcionários régios perfeitos, formando um cinturão de proteção aos domínios castelhanos, além de procurar evitar os descaminhos que os seus próprios súditos poderiam cometer, e, principalmente, deveriam rechaçar a presença constante dos portugueses (GADELHA, 1996, p. 12).

Apesar de acreditar em certo exagero ao se reportar aos missionários como funcionários perfeitos, sobretudo pela intensa disputa de poder que havia no mundo ibérico contra os jesuítas e outras ordens religiosas, tendo a concordar com as afirmações de Gadelha e, conseqüentemente, trazer para o caso amazônico as suas proposições. Acredito que na impossibilidade – em parte pelas dimensões do império espanhol – de manter vilas e povoações pelo interior da região amazônica, a melhor saída encontrada pelo império espanhol foi transformar os habitantes usuais das localidades em súditos do rei católico. Esse processo só poderia ser realizado através da conversão dos indígenas, que deveriam aderir a fé do seu monarca para compor seu império. Desse modo, a instituição das missões era preponderante para garantir aquelas posições coloniais e doutrinar no evangelho os indígenas. Portanto, enxergo entre os missionários hispânicos na Amazônia as mesmas questões que diziam respeito aos seus congêneres da região do Prata, como indica Gadelha.

Acredito que para exemplificar melhor essa condição, podemos olhar diretamente para trabalhos recentes sobre a Amazônia. Inicialmente, temos as pesquisas de Francismar Carvalho para a região de Mojos e Chiquitos. Apesar de tratar de um período posterior a ação missionária, já com um foco maior nos

tratados de limites, Carvalho nos mostra como a posição da missão jesuítica entre os indígenas da região foi vital para o estabelecimento espanhol e para garantir território frente aos constantes avanços portugueses (CARVALHO, 2004). Mas, Carvalho não lidou apenas com a missão de Mojos e Chiquitos, em trabalho recente, que reúne uma série de textos já publicados pelo autor, podemos destacar a visão a respeito da Missão de Maynas – justamente, o território do qual tratamos nesse texto. Novamente, para Carvalho, existe uma grande importância nas interações vivenciadas durante o processo de missionação, entre indígenas e jesuítas, que acabou definindo os modos de vida daquelas populações (CARVALHO, 2023). Existe uma interação direta entre a política de missionação – empreendida pela Companhia de Jesus – e a atuação dos indígenas em se aproximar do mundo hispânico.

Dessa forma, então, podemos passar a tratar da Missão de Maynas. Uma das mais importantes da Companhia de Jesus, como já destacou Taylor, tanto pela quantidade de indivíduos envolvidos, número de missões e o tamanho geográfico do seu território.

Mas con las grandes noticias de los muchos bárbaros que sustenta, mayores dificultades allanan los celos de la honra de Dios, y del bien de las almas, en busca de las cuales entraron a él a los principios del año de mil seiscientos treinta y ocho, dos religiosos de mi religión, por los Maynas, de quienes tuve muchas cartas en que no acababan de encarecer su grandeza, y las innumerables provincias de que cada día iban teniendo mayores noticias. (ACUÑA, 1986, p. 69)

O trecho acima diz respeito ao relato do já conhecido jesuíta Cristóbal de Acuña, quando da sua viagem na companhia de Pedro Teixeira. O jesuíta estava se referindo as entradas que fizeram os religiosos Gaspar de Cugia e Lucas de La Cueva, no ano de 1638, e que foram enviados para a região amazônica no intuito de apaziguar e converter os indígenas da etnia Mayna, que anos antes haviam feito uma rebelião contra o poder colonial espanhol – o que, mais uma vez, reforça que havia políticas espanholas na região tanto antes da chegada dos missionários, como a própria chegada diz respeito a uma política de Estado.

A região que acabaria por ser batizada de forma homônima a etnia que nela habitava, era uma região entrecortada por inúmeros rios, como Ucayali, Marañon, Napo e Amazonas. Com relação aos grupos indígenas detectados na

região, podemos destacar os Mayna, Jivaro, Gaye, Pinche, Andoa, Jebero, Aguano, Urarina, Cocama, Yameo, Omagua, Yurimagua, Parapapura e outros (BACCI, 2013). Importante frisar que, em muitos casos, lidamos com as nomenclaturas atribuídas pelos missionários, o que poderia fazer com que um mesmo grupo recebesse nomes diferentes ou perdessem as formas de autodenominação. Ao se instalar a missão nessa região, os missionários da Companhia de Jesus estavam se assentando em um ponto nevrálgico, que lhes daria acesso ao enorme contingente populacional, que serviria ao seu duplo propósito, de converter os indígenas ao catolicismo, mas também de arregimentar fies vassalos para o império espanhol.

Podemos pensar nessa lógica juntamente com a informação de que as primeiras entradas missionárias da Companhia de Jesus, entre os Mayna, se deu no ano de 1609, sob os cuidados do padre Rafael Ferrer – o mesmo que também foi pioneiro na conversão dos Mojo (SÁNCHEZ, 2004, p. 119). Afinal, quando o padre Ferrer deu os primeiros passos do empreendido evangelizador, os indígenas rapidamente se sujeitaram aos espanhóis, o que pode ter possibilitado a falta de investimento no desenvolvimento da missão. Fato é que, no final da década de 30 do século XVII, quando os indígenas se rebelaram e as forças militares não foram suficientes para apaziguar os ânimos, o governo da Real Audiência de Quito achou por bem manter, permanentemente, uma missão da Companhia de Jesus no local, praticando a conversão e o controle daqueles indígenas.

Pero no ay que dudar, sino que el enemigo comum hacia sus diligencias para impedir, á los principios, el bien que se podia seguir á las almas desta Nacion y á las demas que por su médio se avian de reducir, escapándose de su tyránico domínio. Sintió grandemente este amor que los índios tenian á los Padres, y el berlos tan rendidos, tan sugestos á su voluntad y querer, y reducidos á pueblos para ser dotrinados em la ley Christiana (FIGUEROA, 1986, p. 180).

O trecho acima, extraído da crônica do padre Francisco de Figueroa<sup>1</sup>, relata a visão do missionário com relação a um inimigo diabólico, que vendo a boa relação entre indígenas e jesuítas, tentava agir para impedir a conversão, algo que pode ser entendido como comum na escrita barroca da época. No caso específico

<sup>1</sup> O relato do padre Figueroa, Luzero e de outros jesuítas, estão compilados na obra “Informes de Jesuitas en el Amazonas” (1986).

desse trecho, o padre Figueroa estava se referindo aos Jebero, outro importante grupo étnico que estava sob a missionação da Companhia de Jesus e que, a exemplo dos Mayna, também se rebelaram contra o poder colonial. Na visão do padre, essa rebelião dos Jebero estaria associada a sortilégios do diabo, mas podemos imaginar que os pesados regimes de trabalho aos quais os indígenas eram expostos, podem ter contribuído para essa revolta. Assim como ocorreu com os Mayna, foi novamente o padre Lucas de La Cueva quem foi chamado para apaziguar os ânimos (FIGUEROA, 1986, p. 174).

Ao que parece o padre Cueva tinha boas habilidades diplomáticas, sempre convocado quando os indígenas entravam em conflito com o poder colonial. Outra possibilidade, que pode ir além dos dotes diplomáticos do missionário, pode ser um olhar a partir da perspectiva indígena para essas situações. Tanto Mayna quanto Jebero, mesmo após as suas revoltas, acabaram se mantendo no território espanhol, assim como, continuaram prestando serviços a estes. Em muitos casos poderíamos imaginar uma rebelião seguida por uma fuga, afinal, a Gobernación de Maynas não detinha um contingente europeu significativo, ou mesmo um regimento militar regular. Na primeira metade do século XVII essa região não pode ser considerada completamente conectada com o mundo colonial. O que nos leva a ideia de que esses indígenas decidiram permanecer.

Chegando nessa possibilidade, podemos conjecturar que esses indígenas preferiam dialogar com os padres jesuítas por acreditarem que essa mediação poderia trazer benefícios aos seus grupos. Ou seja, tanto a missão, a conversão e o seu processo de evangelização podem ser entendidos por esses grupos como formas de mediar o seu contato com os espanhóis, de auferir vantagens sobre os espanhóis e de se posicionar nesse novo arranjo social, a partir da chegada dos europeus. Lembramos que Gadelha já articulava a presença dos missionários nas missões guaraníticas tendo como função, entre outras, o impedimento dos excessos por parte dos colonos sobre os indígenas. Não podemos descartar que os indígenas entendessem essa função da missão e a utilizassem perante os europeus, sobretudo, em momentos em que se sentiam lesados. Temos também as indicações de Maria Regina Celestino de Almeida, que baseada nos estudos de Steve Stern, credita esse tipo de comportamento a um processo de resistência

adaptativa dos grupos indígenas, que demonstravam o seu processo de protagonismo ao se adaptar as diferentes situações que o mundo colonial apresentava, buscando soluções através da mediação desses conflitos (ALMEIDA, 2013).

Mas para que possamos sair do campo da conjectura e possamos pisar em terreno mais sólido, devemos avançar alguns anos, para o final do século XVII, mas ainda na Missão de Maynas, que nesse momento tem na figura do padre Samuel Fritz, o seu principal missionário. O padre Samuel foi um defensor ferrenho das missões espanholas da Companhia de Jesus, chegando ao ponto de interpelar o governador português, no Grão-Pará, durante um período de convalescência. Mas, nesse momento, nos interessa mais saber a forma como o padre Samuel acabou chegando até os indígenas amazônicas na década de 80 do século XVII.

O território por onde o padre Samuel Fritz atuou era conhecido como o território dos Omágua, ou a *Gran Omágua*. Os Omágua – o mesmo grupo que já apresentei como inimigos dos Ticuna – eram considerados guerreiros ferozes e hábeis no manejo de pequenos barcos nos rios amazônicos, onde se aproveitavam para atacar em grandes frotas. Talvez a característica mais peculiar dos Omágua fosse a sua testa achatada, uma deformação feita pelos Omágua nas suas crianças como símbolo identitário do grupo, e que levou ao apelido pelo qual os portugueses conheciam o grupo, que eram os Cambebas, ou traduzido como “cabeças-chatas”.

Esse grande território onde os Omágua habitavam se estendia do rio Napo até o rio Solimões, ou seja, exatamente onde supostamente Pedro Teixeira teria fixado o marco territorial português, por volta de 1640. Como já indiquei, os Omágua eram considerados um grupo de guerreiros bastante belicosos frente ao avanço espanhol. Os primeiros missionários jesuítas que chegaram até eles foram os padres Andrés de Artiede e, novamente, o padre Lucas de La Cueva (MARONI, 1988, p. 307). Como se pode perceber, o padre Cueva foi enviado para tratar com todos os grupos hostis aos espanhóis na sua fronteira. No entanto, diferente do que ocorreu com os Jebero e os Mayna, os Omágua não aceitaram a pacificação e, menos ainda, a conversão. E, mais uma vez, estamos diante da política de

missão como instituição de fronteira entre indígenas hostis.

Temos, então, um grupo indígena que já havia expulsado os Ticuna das margens dos rios Napo e Solimões, e que não aceitavam a colonização espanhola, se mantendo afastados das investidas dos missionários da Companhia de Jesus, mesmo de um hábil missionário como o padre Cueva. Como, então, esse grupo acabou sendo convertido pelo padre Samuel? Na década de 80 do século XVII a pressão exercida pelos portugueses, a partir de Belém, em busca de escravos indígenas, promoveu um deslocamento dos Omágua para mais próximos das missões espanholas. Em 1681, fugindo das correrias provocadas pelos portugueses, os Omágua buscaram auxílio com o jesuíta Juan Luzero, dentro da mesma ótica de que os jesuítas e suas missões deveriam frear os ânimos exaltados contra os indígenas, demonstrando que os indígenas conheciam o mecanismo de proteção entre os missionários, ou de que se tratavam de inimigos dos portugueses (LUZERO, 1986, p. 323-324).

Os Omágua solicitaram ao padre Luzero que enviasse um missionário jesuíta para viver entre eles e doutrinar na fé católica, pois os indígenas haviam resolvido se converter. O encontro que aconteceu em 1681 só acabou dando frutos em 1684, quando o recém-chegado padre alemão, Samuel Fritz, foi enviado para missionar entre os Omágua. O império espanhol vinha usando a conversão dos grupos indígenas como estratégia de manutenção do seu poderio na América, além de garantir que nesse processo de conversão, as suas fronteiras territoriais fossem alargadas, ou, pelo menos, fossem mantidas. Aqui estamos frente a um outro uso político da conversão, por parte de um grupo indígena considerado hostil desde o princípio da colonização. Quando os Omágua se sentiram pressionados pelas tropas portuguesas que faziam escravos, a sua primeira opção de defesa foi se converter ao catolicismo, mas do lado espanhol da fronteira – se é que havia uma fronteira bem definida. Esses indígenas desejavam ter um missionário jesuíta entre eles, provavelmente, não para que fossem doutrinados nos mistérios da fé, mas como aliado político – e espanhol – contra os avanços dos portugueses através do rio Solimões. A situação é bem parecida com o que já era apontado por Gadelha em relação a missão dos Guarani, assim como, as experiências demonstradas por Garcia.

Assumindo o ponto de vista de protagonismo dos indígenas Omágua, é totalmente plausível perceber que eles procuravam aliados frente as investidas dos portugueses e que, talvez por conhecerem a realidade de outros grupos aldeados pelos jesuítas, tenham optado por essa forma de vida. Além do que, de um lado havia tropas de escravização e do outro, havia missionários volantes que após a conversão nunca ficavam muito tempo no mesmo *Pueblo*. Até a dinâmica de vida poderia se manter com poucas alterações ao se aliarem aos missionários espanhóis. Mas não podemos entender que todos os Omágua optaram pela conversão entre os jesuítas espanhóis, ou que acharam que essa aliança seria benéfica para eles. Na verdade, esse grupo tão numeroso quanto heterogêneo, acabou enfrentando as dinâmicas que a fronteira proporcionava de forma bem diferente, mas para isso, precisamos entender um pouco melhor o movimento dos lusitanos do Grão-Pará.

## **2 As missões portuguesas na fronteira**

Ao contrário dos espanhóis, que financiaram longas *entradas* no território amazônico, em busca de cidades fabulosas, com prêmios em ouro, os portugueses da primeira metade do século XVII estavam mais preocupados em garantir a posse das suas novas conquistas, frente a presença francesa, holandesa e irlandesa na região (CARDOSO, 2012, p. 95-120). Não que essas expedições militares não tenham desbravado e reconhecido o território, mas ao contrário do caso espanhol em que os grupos eram enviados com o propósito de conhecer a região e encontrar as cidades míticas feitas de ouro, os portugueses organizavam grupos militares especificamente para vencer seus inimigos em pontos fluviais estratégicos. Além dos inimigos externos, vindos da Europa, os portugueses também passaram essa metade de século preocupados com os grupos indígenas que já habitavam a foz do rio Amazonas e não aceitaram a chegada dos colonizadores, como foi o caso da grande rebelião Tupinambá de 1624, que se iniciou no Maranhão e se espalhou por boa parte da Amazônia portuguesa (BONILLO, 2015).

Não obstante, mesmo com esse caráter militar dos primeiros anos, não podemos esquecer que desde 1617 – ou seja, um ano após a fundação de Belém – já havia a presença de frades franciscanos, da Província de Santo Antônio, que

foram designados para a conversão dos “gentios” nas cercanias de Belém. Em 1626 já havia um Hospício franciscano instalado na cidade, servindo de base para a missão (MATOS, 2014, p. 30-31). O que indica que um dos primeiros movimentos políticos a respeito dos indígenas amazônicos dizia respeito a sua conversão pelos religiosos e, conseqüentemente, a sua transformação em vassalos do rei.

Segundo Arenz e Silva, na década de 1630 se percebeu que os franciscanos não estavam conseguindo dar conta de maneira satisfatória da conversão e evangelização dos indígenas nas poucas missões que foram erigidas nas cercanias de Belém e São Luís, o que fez com que o jesuíta Luís Figueira começasse o movimento de substituição dos franciscanos pelos filhos de Santo Inácio. Apenas em 1635 a cúria generalícia da Companhia de Jesus autorizou que Figueira fosse até Lisboa para tratar da criação da Missão do Maranhão, a qual o padre só conseguiu em 1638, quando as aldeias dos indígenas cristianizados foram confiadas aos jesuítas; em 1639 foi criada oficialmente a Missão do Maranhão da Companhia de Jesus. Apesar disso, apenas em 1643 o padre Figueira embarcou de Lisboa para o Maranhão, junto de mais quatorze irmãos de ordem para dar prosseguimento a missão, e, mesmo assim, o barco acabou naufragando na baía do Marajó, onde apenas dois jesuítas sobreviveram. Acontecimentos que adiaram a presença jesuítica na Amazônia (ARENZ; SILVA, 2012, p. 15-19).

Enquanto a Companhia de Jesus tentava se instalar na Amazônia portuguesa, o governador do Estado do Maranhão, Luís de Magalhães, organizou uma expedição – aos moldes das expedições castelhanas – que seria comandada pelo experiente capitão Bartolomeu Barreiros de Ataíde, e que, baseada nas narrativas da viagem do jesuíta Cristóbal de Acuña, deveria encontrar províncias de ouro. Quando essa expedição retornou, em 1650, o capitão Ataíde relatou que não havia encontrado as províncias auríferas, mas que a grande riqueza que havia naquelas terras era a imensa quantidade de índios, que poderiam muito bem servir ao trabalho dos colonos (POMPEU, 2016, p. 28). A partir desse momento – e com a escassez de indígenas nas cercanias de Belém e São Luís – constantemente expedições de aprisionamento de indígenas foram organizadas e enviadas para as regiões do rio Negro e além.

Se existe um afluxo maior de indígenas, além da descoberta de grandes e numerosas nações no interior do território, se torna premente o processo de criação de aldeamentos missionários, que pudessem realizar o processo de conversão e evangelização desses grupos. Os contatos com esses grupos no interior da fronteira amazônica vão ser realizados por tropas de aprisionamento de indígenas, mas também com a presença dos missionários da Companhia de Jesus, que vão reduzir os indígenas até as novas aldeias de indígenas cristianizados. A partir da segunda metade do século XVII, as margens dos afluentes do Amazonas vão ser salpicadas por aldeamentos – em grande parte, administrados pela Companhia de Jesus.

Ora, se a missão dos jesuítas não havia sido implementada de fato, como esses missionários se tornam os responsáveis pela conversão dos “gentios” nessa região? Em 1653 chega ao Maranhão o mais famoso jesuíta do século XVII, o padre António Vieira, que vai ser quem, de fato, institui e expande a Missão do Maranhão para o interior da floresta, junto com os treze religiosos que chegaram em 1652 (ARENZ; SILVA, 2012, p. 21). Os principais trabalhadores na economia da Amazônia colonial eram os indígenas, e a coroa portuguesa tinha conhecimento que os jesuítas eram os mais bem preparados e experientes missionários na lide do processo de conversão dos indígenas. Tanto que na década de 1650, a coroa portuguesa voltou a investir para que a Missão do Maranhão não só se efetivasse, mas pudesse chegar, de fato, até aqueles novos sertões que eram desbravados pelos apresadores de indígenas. Havia a necessidade política, social e econômica de se garantir que a missão prosperasse e que a conversão fosse praticada.

Como podemos perceber, a fronteira amazônica entre os impérios ibéricos era administrada pela Companhia de Jesus de ambos os lados. Os jesuítas eram considerados os mais hábeis missionários no trato da conversão dos indígenas. Além disso, em vários momentos os inácianos tiveram proeminência tanto na Corte de Lisboa, quanto na Corte de Madri. Então, seria natural imaginar que missões importantes estivessem sob a batuta desses missionários, como de fato estavam. A grande questão que permeava as autoridades coloniais era de que em caso de alguma agressão vinda do outro lado da fronteira, os jesuítas e os seus

neófitos iriam se posicionar ao lado dos reinos aos quais serviam, ao manteriam a sua lealdade junto aos irmãos de batina.

Essa questão, entre outras, como a crise entre jesuítas e colonos pelo uso da mão de obra, acabou sendo solucionada pelo Estado português com um reordenamento das ordens missionárias no vale amazônico. O Regimento das Missões entrou em vigor a partir de 1686, sendo abolido apenas pelo Diretório dos Índios, em meados do século seguinte. Esse regimento atendia os anseios das disputas que aconteciam no interior da colônia e colocavam em conflito os colonos, os missionários – sobretudo, os jesuítas – com as autoridades coloniais e os grupos indígenas (MELLO, 2009). Fato é que, com esse reordenamento territorial das missões e das ordens religiosas no interior da Amazônia, os jesuítas foram retirados das áreas que diziam respeito a fronteira entre os rios Napo e Solimões, área que coube aos missionários da Ordem do Carmo.

Os carmelitas chegaram na Amazônia junto do seu processo conquistador empreendido pelos portugueses. Em 1615, na armada organizada pelo Capitão Alexandre de Moura para expulsar os franceses, já havia dois carmelitas, que instituíram a base da missão carmelitana no Maranhão (CARVALHO JR, 2015, p. 33). Já no Pará, os carmelitas chegaram em 1617, mas tendo erigido o seu primeiro convento dez anos depois, em 1627. Em 1639 construíram uma capela anexa ao forte de Gurupá, que era considerado pelos portugueses como a chave de entrada nos sertões do Amazonas (CARVALHO JR, 2015, p. 33-34). E, em 1686, com a repartição do território pelas ordens religiosas, houve um impasse sobre qual ordem religiosa deveria atuar na fronteira amazônica, cabendo em primeiro lugar aos mercedários essa atuação, no entanto, em 1694 acabou caindo sob os carmelitas essa empreitada.

Segundo Roberto Zahluth de Carvalho Jr, uma das explicações possíveis para essa troca seria que o ramo mercedário que atuava na Amazônia portuguesa era de origem espanhola, tendo vindo diretamente de Quito na mesma jornada de retorno do capitão Pedro Teixeira, o que causava certo desconforto entre as autoridades coloniais (CARVALHO JR, 2015, p. 49). Nessa divisão coube aos carmelitas um território abundante em duas das principais riquezas da Amazônia portuguesa, o cacau – produto de maior saída no porto de Belém – e escravos

indígenas – os principais trabalhadores na Amazônia colonial. Além do trabalho evangelizador, Nádia Farage nos indica que os carmelitas estiveram, completamente, envolvidos no tráfico de escravos indígenas no Grão-Pará (FARAGE, 1986). Segundo Farage, na ótica das autoridades portuguesas os carmelitanos deveriam tornar os grupos indígenas, seus aldeados em verdadeiras “muralhas do sertão”, termo empregado pelo Conselho Ultramarino ao se referir aos indígenas, que deveriam ser a proteção do território lusitano (FARAGE, 1986).

Aos carmelitas ficaria a missão de converter os grupos Omágua, chamados pelos portugueses de cambebas – além de outros grupos indígenas que também habitavam a região. Os Omágua são exatamente o mesmo grupo ao qual nos referimos ao tratar sobre a missão sob a tutela do missionário Samuel Fritz, nos domínios espanhóis. Como relatei anteriormente, os Omágua encontraram na conversão e na mudança para as missões espanholas, uma prática política de resistência contra o avanço dos apresadores de indígenas, vindos do Pará, no entanto, nem todos os Omágua optaram por essa solução frente ao problema da escravização. A lógica de se utilizar da proteção dos missionários para fugir da escravização – que nesse momento de finais do século XVII era ilegal, sob vários aspectos – pode muito bem ser pensada pelos Omágua também para o lado português e não apenas para os religiosos espanhóis.

Mas a percepção dos benefícios de ter os Omágua como aliados também perpassou pelas autoridades coloniais portuguesas. Os Omágua eram o grupo mais importante da fronteira entre a Audiência de Quito e o Grão-Pará. Aqueles que tivessem esses indígenas como seus aliados teria uma enorme vantagem na manutenção do território. De posse da informação de que os missionários espanhóis estavam atuando entre os Omágua, convertendo os indígenas para o catolicismo como vassalos do Rei Católico, o monarca português, D. Pedro II, escreveu uma carta, em 1696, para o governador do Maranhão, Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho, expondo o quanto era essencial que os Omágua fossem catequizados por missionários portugueses, com o intuito de manter-lhes

como vassalos lusitanos e dentro das suas fronteiras<sup>2</sup>.

Através de uma Consulta do Conselho Ultramarino, em Lisboa, temos informações de que o padre Samuel Fritz afirmou que os missionários espanhóis estavam missionando entre os Omágua desde 1688, sem nenhum prejuízo para a coroa de Portugal, quando, na verdade, seriam os portugueses que estariam invadindo as missões espanholas<sup>3</sup>. O temor de que os indígenas Omágua fossem catequizados pelos jesuítas espanhóis pode estar bem exposto na fala de um soldado português, que também foi relatado pelo Conselho Ultramarino. Na fala do soldado que esteve entre os Omágua, se relata sobre as investidas castelhanas para converter os indígenas, mas, principalmente, relata que os Omágua mantinham intenso contato e comércio com os grupos Jebero – os mesmos das entradas do padre Lucas de La Cueva – e que estes Jebero teriam posse de ouro para comerciar<sup>4</sup>.

Como já salientei antes, os missionários espanhóis já estavam habituados com os Jebero desde a década de 1630, inclusive com a entrada apaziguadora do padre Lucas de La Cueva. Enquanto isso, os portugueses não tinham contato com esse grupo e pelo relato do soldado, entre os lusos se criou a ideia de que havia ouro entre esses indígenas. A presença do metal amarelo, sem dúvida, causa um temor ainda maior entre os portugueses, já que os Omágua comerciavam com esses Jebero e poderiam ser a porta de entrada ao ouro. Mas enquanto isso, tanto os Jebero quanto os Omágua estavam sob a área de influência da missão espanhola da Companhia de Jesus, tornando o ouro inacessível aos portugueses. Isso, em parte, explica a urgência nas palavras do rei, que ordena que os missionários entre os Omágua precisavam ser portugueses. Lembrem-se que os mercedários, que deveriam ter tomado posse daquelas aldeias, eram missionários de um ramo espanhol.

A maneira como os Omágua lidaram com esse ambiente de disputa foi saber se aproveitar das diferentes posições dos impérios ibéricos. Em 1695, uma

---

<sup>2</sup> “Carta régia ao governador do Maranhão, sobre a notícia de andarem os castelhanos pelos sertões e que se ponha todo o cuidado para se praticarem os índios daquela parte por missionários portugueses”. 06/02/1696. *Anais da Biblioteca Nacional*, vol. 66 (1948), p. 160.

<sup>3</sup> “Consulta do Conselho Ultramarino para o rei D. Pedro II”. 12/11/1697. *Arquivo Histórico Ultramarino*, Avulsos do Pará, cx.4, doc. 340.

<sup>4</sup> “Consulta do Conselho Ultramarino para o rei D. Pedro II”. 13/01/1696. *Arquivo Histórico Ultramarino*, Avulsos do Maranhão, cx. 9, doc. 907.

tropa foi enviada pelo governador do Maranhão até os Omágua, essa tropa era chefiada pelo experiente sertanejo<sup>5</sup> Antônio de Miranda e Noronha. Ao cruzar o rio Negro e encontrar os primeiros principais<sup>6</sup> indígenas, Noronha interpela sobre as atividades dos missionários espanhóis na região. Os principais acabam respondendo que nunca viram nenhum espanhol naquela região, mas o ponto interessante é que logo depois o capitão Noronha descobre que o padre Samuel Fritz estava missionando a poucos quilômetros daquela localidade<sup>7</sup>. Em seu próprio diário, o padre Fritz indica o mesmo episódio, seguido do seu encontro com a tropa portuguesa (MARONI, 1988, p. 336). De modo que não resta dúvida de que os missionários espanhóis estavam atuando naquela região.

Essas informações são importantes pelo fato de que, perante as tropas portuguesas os indígenas desconheciam a existências de missionários espanhóis e, inclusive, solicitam missionários portugueses para poder se doutrinarem. Enquanto isso, no diário do padre Fritz esses indígenas já são apresentados como seus catecúmenos. Se por um lado podemos pensar que as narrativas foram feitas para garantir o privilégio de cada império ibérico sobre aqueles indígenas, por outro lado, podemos pensar que os indígenas estavam tirando vantagem daquela situação. Ora, a cada representante de determinado Estado que se aproximava, os Omágua reafirmavam a sua aliança e parceria, indicando desconhecer a presença de outros Estados. Estamos diante de uma possibilidade bem plausível do uso da conversão e da missionação como estratégia dos próprios indígenas para garantir os seus interesses no território ao qual eles disputavam a várias gerações.

## Conclusão

Um território tão grande como a Amazônia não pode ser entendido como homogêneo, por isso, antes de finalizar, precisamos destacar que existem “Amazônias”, no plural. Essas diferentes partes do território amazônico, mesmo na sua heterogeneidade mantém uma característica comum, era um imenso

---

<sup>5</sup> Na documentação portuguesa o termo “sertanejo” era utilizado para designar pessoas práticas e experientes em viver no sertão.

<sup>6</sup> Os “principais” eram as chefias indígenas indicadas pelos portugueses como os intermediários de contato entre eles e os povos indígenas. Não, necessariamente, os “principais” seriam caciques, mas eram figuras de respeito dentro do grupo.

<sup>7</sup> “Consulta do Conselho Ultramarino para o rei D. Pedro II”. 20/12/1695. *Arquivo Histórico Ultramarino*, Avulsos do Maranhão, cx. 8, doc. 901.

espaço de fronteira para os impérios ibéricos. Essa fronteira que poderia ser entre Portugal, Espanha, França, Inglaterra e Holanda, também tinha que conviver com a sua enorme fronteira interna, habitada por incontáveis grupos indígenas que passaram pelas suas próprias dinâmicas de territorialidade.

Nesse texto, especificamente, estamos lidando com uma porção da Amazônia que se situa como fronteira entre as possessões portuguesas e as possessões espanholas, mas que na verdade, eram habitadas, principalmente, pelos Omágua e alguns outros grupos indígenas. Essa porção da Amazônia dizia respeito ao território entre os rios Napo e Solimões. Lembrando que o Napo nasce no atual Equador e percorre mais 1000 km antes de se juntar ao rio Solimões – que nada mais é que o trecho do Alto Rio Amazonas. Isso para delimitar que estamos lidando com um território enorme, maior que muitos Estados europeus na Época Moderna.

Mas esse território não era totalmente controlado pelos impérios ibéricos. Como disse, estamos lidando com uma porção de rios e terras imensas. Podemos entender a fronteira amazônica sob a ótica de uma fronteira granular, “um espaço granular, descontínuo, sem estruturas fixas, dissociado por vãos” (NORDMAN, 1998, p. 40-43). Havia, então, apenas pequenos enclaves de dominação colonial que granulavam, de forma descontínua e dissociada, a imensa floresta tropical. E esses grãos de controle colonial ficavam em posições estratégicas nos principais rios da região, levando em conta que o deslocamento de pessoas e víveres se dava, sobretudo, pelos rios (POMPEU, 2021, p. 29-33). Desse modo, podemos ir um pouco além da posição de Nordman, para afirmar que no caso amazônico, melhor do que uma fronteira granular, estamos diante de uma fronteira-corredor, onde o controle dos principais pontos dos corredores fluviais eram a tônica da dominação.

Por outro lado, como a ideia de fronteira cabe inúmeras explicações, podemos entender essa região como uma “fronteira-zona”, da forma que já salientei anteriormente. Pudemos perceber, muito mais do que um limite geográfico para os impérios ibéricos, essa região era uma zona de contato, de trocas, de comércio e de transformações dessas populações. a política administrativa que essa zona tão diversa ensejou foi a utilização da missionação,

sobretudo, com a presença dos membros da Companhia de Jesus. A evangelização foi uma arma política na Época Moderna. Os Jesuítas eram considerados como os mais afeitos a entender as dinâmicas internas dessas populações e trabalhar no seu processo de transformação em católicos e vassalos (FUCHS, 2003).

Era preciso cooptar as pessoas que habitavam esses corredores, que no fim das contas, detinham o conhecimento sobre esses caminhos fluviais, além das potencialidades econômicas. Não é nova a proposição de que sem o conhecimento indígena teria sido impossível colonizar a Amazônia – e outras partes da América. Só seria possível controlar essa fronteira se houvesse a cooptação dos povos indígenas que nela habitavam, nesse caso, o maior grupo eram os Omágua. A estratégia para essa dominação também não era nova, ela foi baseada no princípio da missionação e da conversão. A melhor maneira de garantir essa aliança era através do processo de conversão desses grupos e de uma presença constante de uma missão evangelizadora, que pudesse encucar nesses indígenas tanto as lições do catolicismo, quando os deveres da vassalagem aos reis ibéricos.

A conversão foi uma política de Estado, amplamente utilizada nas mais diversas partes da América, visando o controle territorial, social e econômico das regiões do “Novo Mundo”. Era a tática perfeito, que aliava todas as facetas de uma sociedade. Aqui, no caso da fronteira amazônica, pudemos perceber que tanto Portugal quanto a Espanha se utilizaram dessa tática. De um lado tivemos a missão jesuíta em Maynas, controlada pelos missionários espanhóis e do lado português, tivemos a missão carmelitana. A fronteira era dividida, exatamente, pelas áreas de influência onde cada missão conseguia atuar e converter os catecúmenos. No lugar de uma fronteira militarizada, com postos militares dispostos ao longo dos rios, a fronteira amazônica era uma fronteira religiosa. Mas não uma fronteira religiosa no sentido de serem diferentes religiões em conflito, afinal, o catolicismo romano predominava nessa fronteira. Mas era uma fronteira religiosa por ser conduzida por frades e padres de diferentes ordens religiosas e que tornavam os indígenas vassalos de diferentes reis. Não que em meados do século XVIII essa fronteira não esteja militarizada, salpicada por fortificações, como nos lembra Francismar Carvalho (2004), mas as definições a

respeito dessa fronteira foram feitas pela relação entre missionários, indígenas e militares.

Mas, o mais interessante nessa situação, foi que os indígenas, sobretudo os Omágua, utilizaram a própria estratégia dos impérios ibéricos a seu favor. Quando os Omágua se deram conta de sua importância para o controle e manutenção dessa fronteira, além de perceber que poderiam tirar vantagens das posições de aliança com ambos os impérios, começaram a utilizar da conversão e da missão em seu proveito. Quando os escravizadores de indígenas, vindos do Grão-Pará, ameaçaram a posição dos Omágua, eles solicitaram missionário espanhol. Quando os indígenas demonstravam vontade de fazer comércio com os portugueses, eles destacavam que não conheciam nenhum espanhol. Isso pode ficar latente no momento que o Vigário-Provincial do Carmo, frei Vitoriano Pimentel chega na missão dos Omágua, nessa mesma fronteira, e percebe como abundam os produtos portugueses entre eles<sup>8</sup>.

Nesse momento de conclusão também precisamos fazer uma ressalva, que mesmo que esteja presente no texto, precisa ser retomada. Não podemos afirmar que sejam exatamente os mesmos Omágua nas duas situações apresentadas. Como citei anteriormente, esse grupo indígena era extremamente numeroso, vivendo em várias aldeias ao longo da fronteira amazônica. Como salientei no texto, muito provavelmente se tratava de diferentes aldeias se aliando aos diferentes impérios ibéricos, ou até mesmo podendo mudar as suas alianças conforme as conjunturas se apresentavam. Não podemos, também, deixar passar a influência que essa conversão teve sobre esse grupo indígena, afinal, mesmo que possamos ler enquanto estratégia política, em muitos momentos os indivíduos deixaram a sua tradição ancestral para viver a experiência do catolicismo.

Isso fica bem claro durante a viagem filosófica do naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, que em meados do século XVIII, ao encontrar os Omágua, recebe notícias de que havia apenas um indígena com o crânio achatado – a marca distintiva do grupo – e que essa prática se perdeu após a conversão do grupo

---

<sup>8</sup> “Consulta do Conselho Ultramarino para o rei D. Pedro II”. 14/11/1705. *Arquivo Histórico Ultramarino*, Avulsos do Maranhão, cx. 10, doc. 1082.

(FERREIRA, 2007). O que pode delimitar um grave efeito da conversão sobre aquele grupo. Não obstante, parece claro que a conversão e a missionação foram utilizadas de forma política, fosse por espanhóis, fosse por portugueses ou fosse por grupos indígenas, como é o caso dos Omágua, mesmo que isso tenha sido o marco definidor das transformações culturais do grupo.

## REFERÊNCIAS

ACOSTA, José de. **Historia natural y moral de las Indias**. Sevilla: Casa de Ivan de Leon, 1590.

ACUÑA, Cristobal de. Nuevo descubrimiento del Gran Rio del Amazonas, en el año de 1639. In: **Informes de Jesuitas en el Amazonas (1660-1684)**. Iquitos: IIAP-CETA, 1986.

ACUÑA, Cristobal de. **Novo descobrimento do grande rio das Amazonas**. Rio de Janeiro: Agir, 1994.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas: Identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: FGV, 2013.

ARENZ, Karl Heinz; SILVA, Diogo Costa. **Levar a luz de nossa santa fé aos sertões de muita gentildade: fundação e consolidação da missão jesuíta na Amazônia portuguesa (Século XVII)**. Belém: Açai, 2012.

BACCI, Massimo Livi. The population of Mainas, Upper Amazon, in the XVIII Century. **Anais X Congreso Asociación de Demografía Histórica**, Albacete, 2013.

BASTOS, Carlos Augusto. **No limiar dos impérios**. A fronteira entre a Capitania do Rio Negro e a Província de Maynas: Projetos, circulações e experiências (1780-1820). São Paulo: Hucitec, 2017.

BOLTON, Herbet. The mission as a frontier institution in the Spanish-American colonies. **The American Historical Review**. Oxford, v. 23, n. 01, p. 41-61, 1917.

BOMBARDI, Fernanda Aires. **Pelos interstícios do olhar do colonizador: descimentos de índios no Estado do Maranhão e Grão-Pará (1680-1750)**. São Paulo, 2014. 187 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-graduação em História Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

BONILLO, Pablo Ibáñez. Desmontando a Amaro: una re-lectura de la rebelión tupinambá (1617-1621). **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 31, p. 465-490, 2015.

BOTÍA, Carlos Gilberto Zárate. Movilidad y permanencia ticuna en la frontera amazónica colonial del siglo XVIII. **Journal de la Societé des Américanistes**, Paris, Tomo 884, n. 1, p. 73-98, 1998.

BOXER, Charles. **A igreja militante e a expansão ibérica (1440-1770)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CARDOSO, Alírio. **Insubordinados, mas sempre devotos: poder local, acordos e conflitos no Antigo Estado do Maranhão (1607-1653)**. Campinas, 2002. 263 f. Dissertação de mestrado (Mestrado em História) - Programa de Pós-graduação em História, Universidade Estadual de Campinas.

- CARDOSO, Alírio. **Maranhão na monarquia hispânica**: intercâmbios, guerra e navegação nas fronteiras das Índias de Castela (1580-1655). Salamanca, 2012. 436 f. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Geografia e História, Universidade de Salamanca, 2012.
- CARVALHO JR, Roberto Zahluth. “**Dominar homens ferozes**”: missionários carmelitas no Estado d Maranhão e Grão-Pará (1686-1757). Salvador, 2015. 261 f. Tese de doutorado, Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade Federal da Bahia.
- CARVALHO, Francismar Alex Lopes de. **Lealdades negociadas**: Povos indígenas e a expansão dos impérios ibéricos nas regiões centrais da América do Sul (Segunda metade do século XVIII). São Paulo: Alameda, 2004.
- CARVALHO, Francismar Alex Lopes de. Missionizing on the Edge: Religion and Power in the Jesuit Missions of Spanish Amazonia. Series: Jesuit Studies. **Brill**. Leiden. Vol. 37, 2023.
- CHESNEAUX, Jean. **Du passe faisons table rase?** Paris: François Maspero, 1976.
- CRUZ NETO, Raimundo Marques da. **Em busca das províncias grandiosas**: As entradas espanholas quinhentistas na fronteira oriental dos Andes centrais (1538-1561). São Paulo, 2014. 174 f. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade de São Paulo.
- FARAGE, Nádia. **As muralhas dos sertões**: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Campinas, 1986. 469 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Departamento de Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas.
- FERREIRA, Alexandre Rodrigues. **Viagem filosófica**: Pelas capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá. Manaus: Valer, 2007.
- FIGUEROA, Francisco de. Informe de las misiones de el Marañon, Gran Pará ó Rio de las Amazonas que haze el Pe. Francisco de Figueroa, visitador y rector de ellas, al Pe. Hernando Cabero, Provincial de la Compañia de Jesús de la Provincia del Nuevo Reyno y Quito, à 8 del mes de Agosto de 1661. In: **Informes de Jesuitas en el Amazonas** (1660-1684). Iquitos: IIAP-CETA, 1986.
- FUCHS, Juan Carlos Estenssoro. **Del paganismo a la santidad**: La incorporación de los indios del Perú al catolicismo (1532-1750). Lima: IFEA, 2003.
- GADELHA, Regina Maria d’Aquino. Las misiones Guaraní y el problema de las fronteras: 1610-1750. In: VANGELISTA, Chiara (org.). **Fronteras, etnias, culturas**: América Latina, siglos XVI-XX. Quito: Abya-Yala, 1996.
- GARCIA, Elisa F. **As diversas formas de ser Índio**: Políticas indígenas e políticas indigenistas no extremo sul da América portuguesa. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2009.
- GONZALÉZ, Sebastián Gómez. **Frontera selvática**: españoles, portugueses y su disputa por el noroccidente amazónico, siglo XVIII. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2014.
- Informes de Jesuitas en el Amazonas** (1660-1684). Iquitos: IIAP-CETA, 1986.
- LUZERO, Juan Lorenzo. De dos cartas escritas de un misionero, y del superior de las misiones de los Maynas, en el rio Marañon, jurisdiccion de la Real Audiencia de Quito, avisando al padre Vice-Provincial de la Compañia de Jesus, del nuevo Reyno de Granada; el uno, el estado del pueblo en que assiste; y el otro, el que tiene parte del

aquella gloriosa mission, que avia visitado el año pasado de 1681. In: **Informes de Jesuitas en el Amazonas** (1660-1684). Iquitos: IIAP-CETA, 1986.

MARONI, Pablo. **Noticias Autenticas del famoso Rio Maraçon** (1738). Iquitos: IIAP-CETA, 1988.

MATOS, Frederik L. A. de. **Os “frades del rei” nos sertões amazônicos: os capuchos da piedade na Amazônia colonial (1693-1759)**. Belém, 2014. 226 f. Dissertação (Mestrado em História Social) - Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará.

MELLO, Márcia Eliane A. Souza e. O Regimento das Missões: poder e negociação na Amazônia portuguesa. **Clio: série História do Nordeste**, Manaus, v. 27, n.1, , p. 46-75, 2009.

NORDMAN, Daniel. **Frontières de France: de l'espace au territoire (XVI-XIX siècle)**. Paris: Gallimard, 1998.

POMPEU, André. **As drogas do sertão e a Amazônia colonial (1677-1777)**. Belém, 2021. 386 f. Tese (Doutorado em História Social) - Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará.

POMPEU, André. **Monções amazônicas: avanço e ocupação da fronteira noroeste (1683-1706)**. 148 f. Belém, 2016. Dissertação (Mestrado em História Social) - Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará.

SÁNCHEZ, Javier Burrieza. **Los jesuitas en España y en el mundo hispánico**. Madrid: Marcial Pons, 2004.

SANTOS, Fabiano Vilaça dos. Política e administração na Amazônia colonial: regimentos e instruções para o governo das capitâneas do Pará e Maranhão (séculos XVII e XVIII). **Territórios e Fronteiras**, Rio de Janeiro, vol. 11, n.2, p. 42-69, 2018.

SWEET, David. Francisca: escrava da terra. **Anais da Biblioteca e Arquivo Públicos do Pará**, tomo XIII. Belém: SECULT, 1983.

TAYLOR, Anne Christine. História pós-colombiana da alta Amazônia. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios do Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, Secretaria municipal de cultura: FAPESP, 1992.

WEBER, David J. Turner, the Boltanians and the Borderlands. **The American Historical Review**, Oxford, vol. 91, n. 1, p. 66-81, 1986.