



PROFHISTÓRIA
MESTRADO PROFISSIONAL
EM ENSINO DE HISTÓRIA



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
MESTRADO PROFISSIONAL EM ENSINO DE HISTÓRIA - PROFHISTÓRIA

BRUNO RAFAEL MACHADO NASCIMENTO

***AD MAJOREM DEI GLORIAM: CATÁLOGO DE DOCUMENTOS
SETECENTISTAS DAS MISSÕES JESUÍTICAS DO OIAPOQUE PARA O ENSINO
DE HISTÓRIA NO AMAPÁ***

Macapá

2018

BRUNO RAFAEL MACHADO NASCIMENTO

***AD MAJOREM DEI GLORIAM: CATÁLOGO DE DOCUMENTOS
SETECENTISTAS DAS MISSÕES JESUÍTICAS DO OIAPOQUE PARA O ENSINO
DE HISTÓRIA NO AMAPÁ***

Trabalho de Conclusão de Mestrado
apresentado ao Programa de Mestrado
Profissional em Ensino de História da
Universidade Federal do Amapá, como parte
dos requisitos necessários para obtenção do
título de Mestre em Ensino de História.

Área de concentração: Ensino de História

Linha de pesquisa: Saberes Históricos no
Espaço Escolar

Orientador: Prof. Dr. Giovani José da Silva

Macapá

2018

BRUNO RAFAEL MACHADO NASCIMENTO

AD MAJOREM DEI GLORIAM: CATÁLOGO DE DOCUMENTOS
SETECENTISTAS DAS MISSÕES JESUÍTICAS DO OIAPOQUE PARA O ENSINO
DE HISTÓRIA NO AMAPÁ

Trabalho de Conclusão de Mestrado
apresentado ao Programa de Mestrado
Profissional em Ensino de História da
Universidade Federal do Amapá, como parte
dos requisitos necessários para a obtenção do
título de Mestre em Ensino de História.

Macapá, ____ de ____ de ____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Giovani José da Silva
(Orientador – UNIFAP)

Prof. Dr. Karl Heinz Arenz
(Membro – UFPA)

Profa. Dra. Cecilia Maria Chaves Brito Bastos
(Membro - UNIFAP)

Profa. Dra. Fernanda Cristina da E. Santos
(1ª Suplente - UNIFAP)

Profa. Dra. Circe Maria F. Bittencourt
(2ª Suplente USP, PUC - SP)

Dedico este estudo à minha filha, Melina, ao
me avô Raimundo Marques (*in memoriam*) e a
todos os meus alunos/alunas, pois cada um
deixou um pouco de si em mim.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, fonte de todo conhecimento e sabedoria, pois sei que foi Ele a guiar-me por caminhos inimagináveis.

À minha família, especialmente minha mãe Socorro, ao meu pai Armando, minha tia Oscarina e minha esposa Tayanne que esteve sempre ao meu lado.

Ao meu dileto orientador professor Giovani José da Silva que não por acaso caiu como semente em terras amapaenses para frutificar. Foi ele quem me iniciou e conduziu-me nesse mundo das relações entre missionários e indígenas, bem como, e principalmente no Ensino de História.

Aos meus colegas de turma, a primeira do Mestrado Profissional em Ensino de História (PROFHISTÓRIA) da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), que não mediram esforços em compartilhar saberes e práticas. Turma nota mil!

Aos professores que de forma direta ou indiretamente influenciaram a feitura desta pesquisa.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa que financiou a pesquisa. Sem esse apoio seria muito difícil realizar essa árdua missão.

RESUMO

Este estudo versa sobre a presença jesuítica francesa na região do Oiapoque durante a primeira metade do século XVIII com enfoque nas cartas escritas pelos missionários e de como utilizá-las no Ensino de História escolar na Educação Básica. Objetiva-se compreender a partir desses escritos as relações entre indígenas e jesuítas enfatizando as táticas de sobrevivência e ressignificação dos ameríndios enquanto protagonistas do processo histórico. Para tanto se utilizou a leitura histórico-antropológica das fontes proposta por Maria Celestino de Almeida (2012), a proposta dos “indícios” e “sinais” de Carlo Guinzburg (2001) para identificar e compreender as ações dos indígenas e a perspectiva da “tática” de Michel de Certeau (1998). À margem esquerda do rio Oiapoque (atualmente é o limite entre França e Brasil) os “filhos de Loyola” fundaram com o apoio e orientação do padre Elzéar Fauque três missões a saber: *Saint Paul* (São Paulo), *Notre Dame de Sante Foy* (Nossa Senhora de Santa Fé) e *Saint Joseph de Ouanary* (São José de Ouanary). Nelas tentaram converter os indígenas ao catolicismo, contudo enfrentaram dificuldades de toda ordem, sobretudo a resistência dos ameríndios. As missivas dos religiosos têm grande potencial para ajudar a aperfeiçoar o “pensar historicamente” dos estudantes, pois se bem utilizadas revelam as representações deles sobre as populações indígenas, costumes, táticas de sobrevivências, encontros e desencontros entre grupos diferentes. Há vasta produção bibliográfica no campo do Ensino de História escolar que aposta nos usos de documentos históricos escritos (neste caso as cartas dos jesuítas) como metodologia para gerar, inclusive, autonomia e espírito de descoberta nos alunos e alunas. Elaborou-se um catálogo com documentação referente às ações dos missionários inicianos no Oiapoque. Em uma caixa há trechos das cartas com suas respectivas traduções, mapas, gravuras e um bloco de anotações para o professor utilizar nas aulas de acordo com seus objetivos.

Palavras-chave: Ensino de História. Saberes históricos. Cotidiano escolar. Indígenas. Documentos escritos. Cartas jesuíticas. Jesuítas no Oiapoque.

RÉSUMÉ

Cette étude porte sur la présence jésuite française dans la région de l' Oyapock au cours de la première moitié du XVIII^e siècle en mettant l'accent sur les lettres écrites par les missionnaires et la façon de les utiliser dans l'Enseignement d'Histoire scolaire dans l'Éducation de Base. L'objectif est de comprendre à partir de ces écrits les relations entre indigènes et jésuites en mettant l'accent sur les tactiques de survie et de resignification des amérindiens en tant que protagonistes du processus historique. Pour cela, nous avons utilisé la lecture historico-anthropologique des sources proposées par Maria Celestino de Almeida (2012), la proposition de “indices “ et “ signes “ de Carlo Ginzburg (2001) afin d'identifier et de comprendre les actions des autochtones et la perspective de “tactique” par Michel de Certeau (1998). Sur la rive gauche du fleuve Oiapoque (est maintenant la frontière entre la France et le Brésil) les “fils de Loyola” fondé avec le soutien et les conseils du père Elzéar Fauque trois missions à savoir: *Saint Paul*, *Notre Dame de Sante Foy* et *Saint Joseph d'Ouanary*. En eux ils ont essayé de convertir les indigènes au catholicisme, cependant ils ont fait face à des difficultés de tout ordre, principalement la résistance des amérindiens. Les missives religieuses ont un grand potentiel pour aider à améliorer le “penser historiquement” des les étudiants, parce que si elles sont utilisées correctement leurs représentations révèlent sur les peuples autochtones, les coutumes, les tactiques de survie, rencontres et désaccords entre les différents groupes. Il y a une vaste production bibliographique dans le domaine de l'enseignement de l'Histoire scolaire qui se fonde sur usages des documents historiques écrits (dans ce cas, les lettres des jésuites) comme une méthode pour générer même autonomie et esprit de découverte chez les étudiants. Un catalogue a été préparé avec des documents sur les actions des missionnaires ignatiens à l'Oyapock. Dans une boîte il y a des extraits des lettres avec leurs traductions respectives, des cartes, des gravures et un bloc-notes que le professeur peut utiliser en classe en fonction de ses objectifs.

Mots-clés: Enseignement de l'Histoire. Savoir historiques. Quotidien scolaire. Indigènes. Documents écrits. Lettres jésuitiques. Jésuites dans l' Oyapock.

LISTA DE GRAVURAS

Gravura 1	Um capitão em sua aldeia.....	118
Gravura 2	Casa dos padres jesuítas na <i>Guyane</i>	141

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 Missões jesuíticas na <i>Guyane</i> durante o século XVIII.....	12
Imagem 2 Missões nas “terras do Cabo Norte”.....	60
Imagem 3 Indígenas que viveram no atual Amapá e Guiana francesa.....	76
Imagem 4 Expansão dos jesuítas no norte do Brasil (1943).....	77
Imagem 5 Jesuítas e suas missões na <i>Guyane</i>	100
Imagem 6 <i>Guyane</i> com povos indígenas e as missões jesuíticas (1741).....	101
Imagem 7 Região do Uaçá.....	115
Imagem 8 Evolução do povoamento indígena na <i>Guyane</i> em 1730.....	136
Imagem 9 Evolução do povoamento indígena na <i>Guyane</i> em 1750.....	137
Imagem 10 Evolução do povoamento indígena na <i>Guyane</i> em 1790.....	138

LISTA DE MAPA

Mapa 1 Missões no Oiapoque e localização dos povos indígenas.....	104
---	-----

SUMÁRIO

1	CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	10
2	INDÍGENAS E JESUÍTAS NA ESCOLA, EM MATERIAIS DIDÁTICOS E NA HISTORIOGRAFIA.....	15
2.1	A TEMÁTICA INDÍGENA NA ESCOLA.....	16
2.2	AS REPRESENTAÇÕES DOS INDÍGENAS E JESUÍTAS EM LIVROS DIDÁTICOS.....	25
2.3	A PRESENÇA JESUÍTICA NAS AMÉRICAS.....	34
3	JESUÍTAS E INDÍGENAS: O CASO DAS “TERRAS DO CABO NORTE” E A EPISTOLOGRAFIA INACIANA.....	46
3.1	AS MISSÕES NAS “TERRAS DO CABO NORTE” NO FINAL DO SÉCULO XVII..	47
3.1.1	<i>A catequese e o conflito.....</i>	<i>62</i>
3.1.2	<i>Causas da rebelião indígena.....</i>	<i>72</i>
3.2	A ESCRITA DAS CARTAS ENTRE OS JESUÍTAS: A CORRESPONDÊNCIA EPISTOLAR.....	78
4	AS MISSÕES “PERIFÉRICAS” FRANCESAS NA FRONTEIRA AMAZÔNICA E OS USOS DE DOCUMENTOS ESCRITOS NA SALA DE AULA.....	91
4.1	AS MISSÕES À MARGEM ESQUERDA DO RIO OIAPOQUE NO SÉCULO XVIII.....	93
4.1.1	<i>Características das missões francesas.....</i>	<i>97</i>
4.1.2	<i>Métodos aplicados nas missões do Oiapoque.....</i>	<i>124</i>
4.1.3	<i>A agência dos ameríndios e discurso missionário sobre os indígenas do Oiapoque....</i>	<i>143</i>
4.2	USOS DE DOCUMENTOS ESCRITOS NO ENSINO DE HISTÓRIA NA EDUCAÇÃO BÁSICA.....	152
4.2.1	<i>A História dos usos de documentos históricos pelos historiadores.....</i>	<i>154</i>
4.2.2	<i>O saber escolar e a mediação didática.....</i>	<i>157</i>
4.2.3	<i>Utilização de documentos escritos nas aulas de História.....</i>	<i>161</i>
4.2.4	<i>Apresentação de como analisar trechos de uma carta dos jesuítas.....</i>	<i>166</i>
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	170
	REFERÊNCIAS.....	173

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Este Trabalho de Conclusão de Mestrado (TCM) realizado no Mestrado Profissional em Ensino de História (UNIFAP) é composto de duas partes, a saber: a “teórica” que é aqui apresentada e a “prática” que é um catálogo com documentos referentes às missões jesuíticas francesas na região do Oiapoque na primeira metade do século XVIII. É preciso esclarecer que essas missões foram constituídas à margem esquerda do rio, ou seja, território considerado francês.

O catálogo composto principalmente com trechos de cartas escritas pelos missionários franceses encontra-se dentro de caixas feitas manualmente. Os trechos selecionados das missivas estão divididos em dois lados: de um estão em língua francesa e do outro as respectivas traduções na língua portuguesa. Esse material é direcionado para os professores da Educação Básica dos anos finais do Ensino Fundamental e Ensino Médio para que possam utilizar nas aulas de História ou até em outros componentes curriculares.

Durante a graduação fui estudante também da língua francesa no Centro de Línguas do Estado do Amapá o que foi fundamental e ajudou bastante nas leituras para a feitura da pesquisa, entretanto foi necessário contratar uma profissional para fazer as traduções (na verdade contratei dois).

Como surgiu a ideia de trabalhar com usos de documentos escritos no Ensino do Componente Curricular História? Quando inciamos as aulas no Mestrado, cada mestrando veio cheio de dúvidas (não entramos com projetos), pois não sabíamos o que fazer. Éramos todos professores da Educação Básica e tínhamos que pesquisar e ministrar as nossas aulas normalmente nas escolas. O medo de não conseguir nos causava sentimentos não tão bons. Gostaríamos também de melhorar o nosso fazer pedagógico para oferecer aulas com melhor qualidade aos nossos alunos e alunas que tanto necessitam. Melhoramos graças às leituras e discussões que nos trouxeram a esperança de fazer a diferença.

Aos poucos fomos nos encontrando. Chegou o momento de definir o quê pesquisar. Quem seria o orientador? Eu decidi que pesquisaria sobre os usos de documentos históricos nas aulas de História, pois, mesmo sem tanto conhecimento já fazia isso com os estudantes e sempre colhi bons resultados. Foi então que o professor Giovani fez a proposta para turma de trabalhar os usos das cartas dos jesuítas que viveram no Oiapoque. Meus olhos brilharam, mas ao mesmo tempo pairou sobre mim o desconhecimento, pois nunca havia lido nada sobre os jesuítas e muito menos sobre a presença deles no rio Oiapoque. Mas movido pelo impulso “agarrei” o dileto professor para me orientar. A experiência do professor Giovani com o

Ensino de História me fortaleceu e tive que “navegar” não só pelas águas do conhecimento do Ensino da História escolar, mas também pelas relações entre inacianos e indígenas. Confesso que fiquei apaixonado. Foi isso mesmo. Acredito que o historiador deve ter paixão pelo que estuda e o professor pelo que faz.

Mas, não há amor sem dificuldades e sofrimentos. O passo seguinte foi descobrir onde estavam as cartas dos missionários franceses que viveram na região do Oiapoque. Não foi fácil, mas as encontrei publicadas por Louis-Aimé Martin no ano de 1839 com o título de: *Lettres édifiantes et curieuses, concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amerique, Avec quelques nouvelles des Missions et des notes géographiques et historiques*. Nesse volume ele reuniu centenas de cartas dos missionários que viveram em regiões da Ásia, África e América. Em muitos lugares o Estado não era presente, mas lá estavam os jesuítas. Para surpresa maior, essa fonte foi digitalizada no Estados Unidos da América pelo *College Boston*. Já no final dessa pesquisa, encontrei outra publicação das mesmas cartas (esteticamente melhor, mas já havia enviado aos tradutores) no site *Manioc* da *Bibliothèque Numerique Caraïbe Amazone Plateau Des Guyanes* nos Tomos VII e VIII dos livros: *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères. Mémoires d'Amérique*.

É importante salientar que há poucas fontes sobre as três missões fundadas pelos jesuítas na região do Oiapoque. Essencialmente as poucas cartas escritas principalmente pelo padre Elzéar Fauque. Não há descrições pormenorizadas de como era o cotidiano nas missões. São apenas “sinais” e “indícios” dos encontros e desencontros entre indígenas e missionários, entretanto, fiz como um detetive que tenta desvendar um caso. Cacei mapas que pudessem identificar os possíveis locais das missões. Encontrei algumas outras poucas fontes que fazem referência a essa experiência.

Quase não há estudos em língua portuguesa sobre a presença jesuítica francesa na fronteira entre *Guyane* e América portuguesa. No ano 2000, a antropóloga Antonella Tassinari publicou um opúsculo sobre as missões no Oiapoque com o título de *Missões jesuíticas na região do Rio Oiapoque*. Na perspectiva de análise de como os indígenas foram representados nas cartas edificantes, tem-se o trabalho de conclusão de Curso na Universidade Federal do Amapá intitulado de: *“Le Spectacle Édifiant”: a representação do índio setecentista na fronteira Amazônica Setentrional, 1728 a 1751* de autoria de Karolliny Melo Ferreira Diniz defendido em 2016. E mais recentemente o artigo escrito por Giovani José da Silva e Bruno R. M. Nascimento publicado em 2017 cujo título é: *Américas indígenas “periféricas”: nativos e jesuítas em Oiapoque e Chiquitania* em que os autores apresentam as relações entre os inacianos e indígenas na Chiquitania e no Oiapoque no século XVIII.

Ultramar que faz parte da República francesa) tem 730 quilômetros de fronteira com o Estado do Amapá. Isso significa que a maior fronteira do França é com o Brasil. Oficialmente a Guiana possui 250.000 habitantes, isto é, do tamanho de uma cidade média brasileira (CAVLAK, 2017).

Alguns professores de História têm percebido que apenas a ênfase nos conteúdos e a necessidade de decorar um amontado de datas, nomes e fatos podem tornar o ensino distante da realidade dos estudantes. Como afirma Paulo Freire (1985), isso é a educação “bancária” em que o educando é um mero depósito e o professor acrescenta os conhecimentos que devem ser assimilados acriticamente e, preferencialmente, sem a mínima contestação ou problematização. É uma forma de educar dissertadora de conteúdos em que os professores tendem a narrar algo quase morto (FREIRE, 1985). Emergem atualmente propostas que tentam romper com a lógica de que o professor é o transmissor do conhecimento e o aluno aquele que somente assimila, ao contrário, o estudante é um ser que possui saberes acumulados ao longo da sua existência e que, por isso, deve ser um sujeito ativo na construção do conhecimento. Uma das grandes contribuições dos usos de documentos escritos no Ensino de História é justamente de tornar o aluno sujeito do conhecimento.

Além disso, a reflexão sobre metodologias dos usos das cartas dos padres que escreveram das missões fronteiriças para aulas de História será disponibilizado o catálogo com material para os professores utilizarem no fazer pedagógico cotidiano em vista da produção do conhecimento com seus alunos, principalmente a respeito da História das gentes dessa região, ou seja, os indígenas e suas relações com os missionários.

Optei por valorizar os indígenas enquanto agentes do processo histórico e não meras vítimas passivas dos jesuítas. Não nego a violência e a desestruturação imposta pelos missionários, mas mesmo no interior das missões os ameríndios resistiram e criaram táticas em busca da autonomia possível no mundo colonial. Essa foi a busca nas análises das cartas. Elas oferecem a oportunidade aos professores em trabalharem a temática indígena na escola, pois revelam também as ações deles.

A questão que norteou a pesquisa foi: ler nas cartas como se davam as relações entre os jesuítas e os ameríndios nas missões fronteiriças na região do Oiapoque no século XVIII e como utilizá-las no Ensino de História no Amapá? A hipótese foi: A leitura histórico-antropológica permite perceber as relações entre jesuítas e indígenas e por meio de metodologias sobre os usos dessas cartas é possível buscar a agência indígena nas entrelinhas/silêncios/ reclamações na escrita edificante promovendo a visibilidade ameríndia, bem como

os usos das fontes em sala de aula possibilitam o desenvolvimento da autonomia e o espírito investigativo dos alunos.

Os objetivos foram: 1º geral: elaborar um catálogo com trechos das cartas dos jesuítas que atuaram na região do Oiapoque no século XVIII destinados aos professores dos últimos anos do Ensino Fundamental e do Ensino Médio. 2º específicos: a) Compreender as relações entre jesuítas e ameríndios enfatizando esses últimos como também protagonistas da História; b) Associar as missões jesuíticas como instrumento de luta pela posse do território em região de fronteira e c) apresentar uma sugestão didática de como os professores podem trabalhar com trechos de uma carta escrita pelos missionários.

A estrutura do Trabalho de Conclusão de Mestrado está organizada da seguinte forma: no primeiro “capítulo” há uma reflexão sobre a lei 11.645/2008 que trouxe a obrigatoriedade da temática indígena ao sistema escolar, análises de livros didáticos para compreender as representações que são construídas nas salas de aula sobre os indígenas e jesuítas e encerra-se com a presença jesuítica em várias regiões das Américas.

No segundo “capítulo,” ofereço uma contribuição para historiografia local, pois trato das relações entre indígenas e missionários jesuítas nas “terras do Cabo Norte” (atualmente território que corresponde ao Estado do Amapá). Existem poucas referências sobre essa experiência no final do século XVII, e utilizei principalmente documentos do Arquivo Histórico Ultramarino. Por fim, apresento a análise sobre a epistolografia jesuítica. Quais as estruturas das missivas? Por que escreviam? Quais os objetivos?

No último “capítulo,” analiso as cartas escritas pelos jesuítas franceses sobre os encontros e desencontros na região do Oiapoque e faço a discussão sobre possíveis usos de documentos históricos escritos no Ensino de História. Por fim, apresento uma sugestão didática com trecho de uma carta do padre Fauque. Ressalto que o catálogo para os professores usarem nas aulas não consta neste texto, pois é uma caixa.

2 INDÍGENAS E JESUÍTAS NA ESCOLA, EM MATERIAIS DIDÁTICOS E NA HISTORIOGRAFIA

A escola é um espaço de múltiplos sentidos notadamente para os estudantes que chegam e vivem neste local com expectativas diferentes. A maioria não se dá conta das disputas que estão em jogo e o porquê de estudarem um determinado conteúdo e não outro. Talvez a maior parte da comunidade escolar (incluindo os professores) também não percebe esses conflitos. Aliás, uma pergunta que toda a sociedade deveria fazer: para quê serve a escola? Qual o sentido dela? Apenas transmitir conteúdos? Formar para quê? E o componente curricular História? Como ele pode colaborar para a formação de crianças e adolescentes? São questões problematizadas ao longo desse capítulo.

O ensino da História escolar pode ajudar na formação de mentes e corações para o reconhecimento e respeito da diversidade no Brasil e no mundo. Falar de diferenças e aceitação do outro é bastante significativo, sobretudo nos tempos obscuros (ao mesmo tempo oportunos) em que se vive no país. É nesta encruzilhada de vários caminhos possíveis que a História ensinada, mormente ao trazer a baila conhecimento sobre as populações indígenas, pode e deve favorecer a quebra de estereótipos sobre elas. Sabe-se que a despeito da obrigatoriedade da temática indígena no ambiente escolar em muitas instituições, essa realidade ainda é demasiadamente distante. Em muitas situações, os povos ameríndios ainda são apresentados como aqueles que precisam ser “civilizados”, por exemplo, pelos missionários da Companhia de Jesus ou como meras vítimas dos colonizadores negando, assim, as possibilidades de resistências e ressignificações, ou seja, não os considerando protagonistas.

Os materiais didáticos contribuíram e contribuem para formar representações dissociadas da realidade histórica das relações entre jesuítas e indígenas. Também a historiografia, por muito tempo, não compreendeu os indígenas como sujeitos históricos, entretanto, a chamada nova História indígena busca a partir da aproximação entre História e Antropologia valorizar as ações dos ameríndios, inclusive diante dos padres da Companhia de Jesus que tentaram catequizá-los em todas as Américas.

Portanto, para refletir sobre a temática indígena na escola e as relações entre ameríndios e missionários da Companhia de Jesus fez-se necessário analisar o currículo oficial proposto pelo Governo do Estado do Amapá, bem como livros didáticos que são os principais recursos didáticos utilizados pelos professores. Por fim, traçou-se algumas

particularidades dos encontros e desencontros entre jesuítas e indígenas em vários pontos das Américas.

2.1 A TEMÁTICA INDÍGENA NA ESCOLA

Com a introdução obrigatória da temática que trata das Histórias e culturas indígenas na Educação Básica, em decorrência do que preceitua a lei nº 11.645/2008 que alterou a redação do art. 26-A da lei de diretrizes e bases da educação nacional (lei nº 9.394/96), modificada pela lei 10.639/2003 que tornou obrigatório o ensino das Histórias e culturas afro-brasileiras no currículo escolar, os sistemas de ensino são desafiados a repensar os processos relativos à formação de estudantes e professores diante de uma concepção mais alargada de cidadania e de diversidade étnico-racial. Um dos objetivos dela é combater preconceitos e discriminações contra as populações indígenas, além disso, valoriza-se a sociodiversidade presente na realidade brasileira. Assim, a lei nº 11.645/2008 orienta no artigo 26 A:

§ 1º_ O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.
§ 2º_ Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileira (BRASIL, 2008).

Apesar de curta, essa lei exige dos sistemas de ensino e, sobretudo, dos professores a necessidade de repensarem as suas práticas no cotidiano escolar. Trazer os indígenas como protagonistas da História e colaboradores da formação brasileira é fundamental para romper lógicas de pensamentos bastante disseminadas na sociedade brasileira. As imagens sobre os indígenas persistem ao longo do tempo, muitas delas alimentadas pelas próprias escolas desde a Educação Infantil. Segundo Giovani José da Silva (2015), ainda hoje alguns livros didáticos fazem referências aos povos indígenas como se vivessem apenas no passado, nega-se a contemporaneidade dessas populações. Para ele: “os verbos relacionados aos índios invariavelmente estão no pretérito, e a eles são dedicadas apenas algumas poucas páginas, geralmente na chamada ‘pré-história’ e/ou no ‘cenário do descobrimento’” (DA SILVA, 2015, p. 21). Em seguida pouco se fala dos indígenas ao longo dos livros. Aliás, esta ideia de “congelamento” no passado prevalece nas mentes e corações de gerações de brasileiros.

Segundo o censo divulgado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 2010, existem no Brasil 305 etnias que falam 274 línguas indígenas perfazendo uma população total de 896.917 pessoas. Na região norte são 305.873 e no Amapá 7.408 autodeclarados indígenas (AZEVEDO, 2011). O Estado do Amapá é o único em que as terras indígenas são todas demarcadas e em seu território têm-se as etnias Galibi Marworno, Galibi do Oiapoque, Karipuna, Palikur e Wajãpi (GALLOIS; GRUPIONI, 2003). Apesar da diversidade de povos e culturas, as histórias e vivências são silenciadas pela historiografia e pelo currículo escolar contribuindo para a permanência de preconceitos e incompreensões.

Maria Bergamaschi e Luana Gomes (2012, p.55) defendem que:

Se os povos indígenas empreendem esforços para concretizar o diálogo intercultural, nos levam a pensar que se a proposta educacional é conviver e efetuar trocas com as sociedades indígenas, a escola terá que fazer um esforço para conhecer esses povos, sua história e sua cultura e, mais especialmente, afirmar uma presença que supere a invisibilidade histórica que se estende até o presente.

A escola tem a necessidade e não mera obrigatoriedade de valorizar as histórias e culturas indígenas. Ao trazer este tema para sala de aula o professor pode colaborar para romper com os estereótipos bastante disseminados sobre esses povos. Representações essas que repassam uma visão estática como se eles vivessem em aldeias isoladas na floresta, num passado remoto ainda por evoluir (NEVES, 1995). Não é uma tarefa simples, sobretudo, pela falta de preparo dos educadores e pelo forte preconceito que os estudantes trazem, contudo isso deve ser transformado em oportunidade de reflexão e problematização. Percebe-se na citação supracitada a constatação das autoras da permanência da invisibilidade histórica dos povos indígenas na educação escolar. Os próprios materiais didáticos que estão no ambiente escolar colaboram para essa realidade. Ao analisar livros escolares didáticos, Mauro Cezar Coelho (2007, p. 6) assevera:

Diante disso, percebi uma gritante ambiguidade: enquanto, por um lado, se verifica o redimensionamento do lugar das populações indígenas, na composição dos conteúdos, em tudo atenta às pesquisas mais recentes; por outro lado, se nota a permanência de aportes que se aproximam daquela antiga vocação: as populações indígenas são representadas conforme aquela cultura histórica que os via como ingênuos, vítimas dos colonizadores, cujo traço cultural fundamental era, fora a preguiça, a relação com a natureza.

A historiografia também colaborou com essa invisibilidade, como exemplifica John Manuel Monteiro (1999, p.237) “os manuais escolares e mesmo a historiografia profissional tendem a liquidar rapidamente com as populações indígenas, dando-lhes certo destaque – como não poderia deixar de dar – apenas nos anos iniciais da colonização”. Atualmente cresce o número de estudos que, sem negar a violência e o prejuízo às sociedades indígenas coloniais

e pós-coloniais, buscam compreender as experiências, táticas e estratégias (MONTEIRO,1999; ALMEIDA, 2017). Eles procuram “aliar uma certa sensibilidade antropológica às informações inéditas que emergem, em fragmentos dispersos, dos arquivos que guardam e escondem os mistérios do passado” (MONTEIRO, 1999, p. 238). Essa maneira de olhar as populações indígenas como protagonistas é conhecida como “nova História indígena” e ganhou evidência a partir da década de 1970, mas cresceu a partir da década de 1990 (ALMEIDA, 2017).

Maria Regina Celestino de Almeida (2017) realizou um balanço sobre a produção historiográfica que tratou dos indígenas e destacou a aproximação entre historiadores e antropólogos para compreensão do passado colonial evidenciando os ameríndios como protagonistas. Segundo ela:

Os índios sempre estiveram na história do Brasil, porém, *grosso modo*, como força de trabalho ou como rebeldes que acabavam vencidos, dominados, escravizados, aculturados ou mortos. Suas ações não eram, absolutamente, consideradas relevantes para compreensão dos rumos da história. Essas concepções, predominantes por tanto tempo já em nossa historiografia, já não se sustentam (ALMEIDA, 2017, p. 18-19, grifo do autor).

As perspectivas atuais buscam valorizar as escolhas e ações indígenas para compreensão da realidade; e não somente a exaltação da figura do colonizador como o “civilizador” e do indígena como mera mão de obra passiva que foi utilizada na colonização nas mais diversas regiões da América portuguesa. Essas abordagens de valorização das ações ameríndias ainda estão restritas ao ambiente acadêmico (não em todos), mas que aos poucos devem ganhar o espaço escolar.

As mudanças no campo educacional ocorrem lentamente e com relação aos povos indígenas a desinformação no ambiente escolar reproduz o racismo presente na sociedade brasileira. O historiador Edson Silva (2002), que estuda a temática indígena na escola, constata que ela é trabalhada de forma descontextualizada, superficial, etnocêntrica e evolucionista, pois os indígenas são, de modo geral, lembrados “‘no dia do índio’, quando as crianças das primeiras séries do Ensino Fundamental são enfeitadas à semelhança de indígenas que habitam os Estados Unidos, e estimuladas a reproduzirem seus gritos de guerra” (SILVA, 2002, p.46). Pode-se chamar esta característica de “folclorização” e enquanto no restante do ano letivo reina o silêncio. As informações sobre esses povos chegam aos estudantes por meio da grande mídia que divulga informações em que os acusam de “invasores” e “improdutivos” (DA SILVA, 2015). Portanto, esta é a realidade na qual o

professor se depara. Ademais, como apontam Giovani José da Silva e Marinelma Costa Meireles (2017, p. 8):

Com poucas variações, o Ensino de História no Brasil ainda é pautado pelo eurocentrismo, pela ideia de que a história do país é uma derivação da expansão europeia e pela negação do protagonismo das populações indígenas, africanas e seus descendentes, além de outros povos. Os recentes embates verificados entre historiadores profissionais, professores de História e especialistas em Ensino do componente curricular escolar mostram que há diferentes concepções em disputa sobre o que os alunos no Brasil devam aprender sobre História.

Apesar da existência da lei que incluiu a temática indígena que minimizaria o eurocentrismo e compreenderia os indígenas como sujeitos e, portanto, protagonistas das suas histórias, a sua efetivação continua engatinhando, pois é tratada de forma pouco reflexiva e apenas pontualmente (DA SILVA; MEIRELES, 2017).

Neste sentido, a escola perde a oportunidade de combater os mais diversos preconceitos. Além disso, há resistência por parte de alguns historiadores profissionais e professores de História que, devido as suas formações eurocêntricas, têm dificuldades em colocar em prática uma proposta que valorize os indígenas, negros e outros grupos. Exemplo disso foi exposto no artigo de Giovani da Silva e Marinelma Meireles (2017) que participaram da primeira versão da Base Nacional Comum Curricular (BNCC) no componente curricular História em que a referida versão sofreu as mais diversas críticas por “supervalorizarem” as experiências históricas dos indígenas, africanos e outros grupos.

A afirmação dos dois pesquisadores confirma a argumentação de que historicamente a escola brasileira sempre foi excludente, como assevera em seu trabalho Eugénia Foster (2015, p. 70):

A escola tem se configurado como um lugar que não foi organizado tendo em vista a diversidade dos grupos étnicos que constituem a sociedade brasileira e tem se constituído num espaço racista e excludente das diferenças, não obstante todo um discurso de pluralidade, igualdade, respeito e democracia dentro dela e também propagandeado por políticas oficiais.

Edson Silva (2012, p. 39) critica o discurso de que o Brasil possui uma identidade nacional e chama atenção para a necessidade de reconhecer as diferenças socioculturais. Segundo ele:

Somos um país de muitos rostos, expressões socioculturais, étnicas, religiosas, etc. As minorias (maioria) sejam mulheres, ciganos, pessoas negras, idosas, crianças, portadoras de necessidades especiais, etc. Reivindicam o reconhecimento e respeito aos seus direitos.

Portanto, as diferenças precisam ser respeitadas e valorizadas no ambiente escolar. Isso não é um favor aos diversos grupos sociais, mas a oportunidade de formar gerações conscientes da importância da diversidade enquanto riqueza cultural. Concorde-se com Ivanildo de Araujo (2014, p. 192) ao destacar o currículo escolar como colaborador para o processo de criação de estereótipos, pois:

Na escola, o currículo tem sido um dos mecanismos fundamentais para a afirmação e reafirmação de estereótipos e estigmas, bem como têm servido como poderoso instrumento de afirmação e reafirmação de uma história contada do ponto de vista do dominador. Uma outra história, portanto, precisa ser contada a partir de um outro prisma desconstruindo ideias historicamente constituídas como verdades inabaláveis.

Neste sentido o currículo não é neutro, ele enquanto conjunto de diretrizes, valores e métodos sempre é fruto de uma disputa de poder para a decisão do que ensinar. Segundo Michael Apple (2002, p. 59, grifo do autor):

O currículo nunca é apenas um conjunto neutro de conhecimentos, que de algum modo aparece nos textos e nas salas de aula de uma nação. Ele é sempre parte de uma *tradição seletiva*, resultado da seleção de alguém, da visão de algum grupo acerca do que seja conhecimento legítimo. É produto de tensões, conflitos e concessões culturais, políticas e econômicas que organizam e desorganizam o povo.

O currículo escolar é, segundo Miguel Arroyo (2013, p. 12), uma “fronteira-território de disputa”, isso significa que ele é fruto de diversos interesses conflitantes presentes na sociedade. Portanto, a negação dos conhecimentos, saberes, valores e História dos indígenas nas escolas brasileiras é uma escolha nada ingênua, contudo sempre há espaços para criatividade e lutas por um currículo menos desigual.

Ao analisar o currículo em vigor da Secretaria Estadual de Educação do Amapá (SEED), verificou-se o eurocentrismo e a valorização da História cronológica seguindo o velho modelo francês que dividiu o componente curricular em pré-história, idade antiga, moderna e contemporânea com pouca ênfase nas experiências históricas, por exemplo, na África e em sociedades indígenas. Abaixo se tem o quadro que apresenta de uma maneira fluida como o currículo oficial apresenta aos professores as questões indígenas:

Quadro 1- Currículo Oficial do Governo do Amapá (2009)

Ano	Referências à temática indígena
1º Ano do Ensino Médio	Arqueologia no Amapá
2º Ano do Ensino Médio	A escravidão indígena e utilização da mão de obra no Amapá no século XVIII
3º Ano do Ensino Médio	Não são citados
6º Ano do Ensino Fundamental	Visão indígena sobre a criação do homem e do mundo e os primeiros habitantes do Brasil e do Amapá
7º Ano do Ensino Fundamental	Escravidão indígena e a utilização da mão de obra no Amapá no século XVIII
8º Ano do Ensino Fundamental	Não são citados
9º Ano do Ensino Fundamental	Não são citados

Fonte: Elaborado pelo autor a partir do Currículo oficial do Governo do Amapá (2009).

O quadro 1 permite afirmar que o currículo amapaense contribui para invisibilidade dos povos indígenas, pois além das referências a essas populações serem superficiais e vagas no 3º ano do Ensino Médio, 8º e 9º ano do Ensino Fundamental não há qualquer menção à conteúdos que tratam da temática indígena. Quando aparecem são apenas com o título de “a escravidão indígena” e “utilização da mão de obra no Amapá” (AMAPÁ, 2009). Isso significa que são apresentados apenas como vítimas dos portugueses, ou seja, não são considerados como sujeitos históricos e, sim, apenas como mão de obra.

Ao se analisar todos os conteúdos do Componente Curricular História percebe-se a exagerada ênfase em temas sobre o continente Europeu. Isso contradiz o próprio documento que nos seus objetivos para o ensino de História afirma que o intuito é tornar os estudantes “[...] cidadãos conscientes, participativos, ou seja, agentes transformadores de sua própria história, instrumentalizando-os a refletir sobre si mesmos e a sociedade multicultural da qual vivenciam” (AMAPÁ, 2009, p. 11). Questiona-se, dessa forma, se a escola pode formar cidadãos conscientes que valorizem o diálogo e a alteridade na compreensão do Outro. A falta de conhecimento contribui para discriminação, o mais estranho é que não há menção aos ameríndios no presente, ou seja, a ideia que se passa é que eles desapareceram ou estão em processo de extinção, ou seja, enfatiza a narrativa da destruição das populações ameríndias.

Portanto, esse currículo oficial colabora para a invisibilidade histórica desses povos e acredita-se que os alunos e alunas não precisam ser “instrumentalizados”, mas educados a pensar historicamente, e que o ensino de História em sua dimensão axiológica possibilita o

pensar o mundo de forma plural valorizando as diferenças. Um dos caminhos para isso é “indianizar” os currículos oficiais e principalmente as aulas de História.

O currículo foi elaborado e publicado no ano de 2009, isto é, um ano após a lei que obrigou as escolas a trabalharem o ensino da História e culturas indígenas. Antes já havia a sugestão de valorizar a sociodiversidade presente no país por meio dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN's) dos anos finais do ensino fundamental. Assim se expressam em relação à formação dos educandos:

Conhecer e valorizar a pluralidade do patrimônio sociocultural brasileiro, bem como aspectos socioculturais de outros povos e nações, posicionando-se contra qualquer discriminação baseada em diferenças culturais, de classe social, de crenças, de sexo, de etnia ou outras características individuais e sociais (BRASIL, 1998, p.7).

Especificamente do componente curricular História um dos objetivos é:

Conhecer e respeitar o modo de vida de diferentes grupos, em diversos tempos e espaços, em suas manifestações culturais, econômicas, políticas e sociais, reconhecendo semelhanças e diferenças entre eles, continuidades e descontinuidades, conflitos e contradições sociais (BRASIL, 1998, p.43).

Com efeito, a discussão e a proposição sobre as diversidades socioculturais já vinham ocorrendo no campo educacional, mas não foram incorporadas às diretrizes curriculares do Estado do Amapá. O currículo é fruto de disputas de perspectivas historiográficas e visões diferentes, além disso, ocorrem tensões e negociações entre os grupos que selecionam as temáticas que serão incorporadas. É provável que nesse embate, os ameríndios sejam mais valorizados futuramente e acredita-se que se houverem diretrizes que norteiam o ensino de História e culturas indígenas, os professores serão ajudados em suas práticas pedagógicas.

O trabalho sobre os povos indígenas em situações de contatos, na perspectiva aqui adotada, é ou tenta ser contra hegemônico, pois o discurso dominante é a de valorização do colonizador europeu. Existem outras lógicas e pensamentos que são desprezados pela escola. Segundo o sociólogo português Boaventura Santos (2002), o modelo dominante de razão que impera no ocidente é a razão indolente que não reconhece e tampouco valoriza outras formas de saberes e experiências. Ao contrário, transforma a ciência moderna em critério único de verdade, compreende a História da humanidade em sentido único, ou seja, do progresso, globalização, desenvolvimento, modernização. Essa perspectiva naturaliza as diferenças e hierarquias, bem como, valoriza a lógica produtivista capitalista. Aqueles grupos sociais que não seguem estes imperativos são classificados como “atrasados”, “primitivos”, “improdutivos”, “subdesenvolvidos”.

Um dos “remédios” proposto por Boaventura Santos (2002) é a ecologia dos saberes, isto é, questiona-se a monocultura do saber e do rigor científico. Todo saber é incompleto e, portanto, surge a possibilidade de diálogo entre os diversos saberes. Logo, “esta ecologia de saberes permite, não só superar a monocultura do saber científico, como a ideia de que os saberes não científicos são alternativos ao saber científico” (SANTOS, 2002, p. 250).

A escola, enquanto produtora de saber deve dialogar com os mais diversos saberes para formar os estudantes para valorização das diferenças. Nessa dimensão, as Histórias, mitos e práticas indígenas levadas para as salas de aula podem enriquecer a formação humana e intelectual. Esta é uma forma de combater o currículo e o discurso eurocêntrico tão presente nas diretrizes curriculares do Amapá. Trazer os indígenas e as suas relações com outros sujeitos, neste caso, os jesuítas, é uma prática pedagógica ainda que incipiente da decolonialidade. Segundo Catherine Walsh (2009) a decolonialidade é:

[...] un trabajo que procura desafiar y derribar las estructuras sociales, políticas y epistémicas de la colonialidad – estructuras hasta hora permanentes – que mantienen patrones de poder enraizados en la racionalización, en el conocimiento eurocéntrico y en la inferiorización de algunos seres como menos humanos (WALSH, 2009, p. 12).

Esta classificação racial que por muito tempo vem invisibilizando e inferiorizando os indígenas precisa ser questionada não só no campo da epistemologia, mas também na Educação Básica brasileira. Este pensamento está enraizado desde a colonização europeia nas Américas e mesmo que as independências políticas na maioria dos Estados tenham ocorrido no século XIX, ainda persiste a colonialidade que é uma das características do padrão mundial capitalista (QUIJANO, 2007). Segundo o peruano Aníbal Quijano (2007), a colonialidade que se funda e se estrutura no colonialismo desde o século XV:

Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social (QUIJANO, 2007, p. 93).

Apesar da extinção do colonialismo, a colonialidade permanece por meio da subalternização dos saberes, das culturas, da imposição epistemológica, da “estereotipação” dos diferentes (como visto no currículo estadual). Nelson Maldonado-Torres (2007) defende que ela se mantém em textos didáticos, em critérios sobre trabalhos acadêmicos, na imagem dos povos, no cotidiano. É um grande desafio romper com essa realidade, pois ela se faz presente no dia a dia. No entanto, os currículos escolares devem dar visibilidade aos povos

indígenas o que garante o direito à diferença (pelo menos teoricamente) e combate a colonialidade.

Constatou-se que o currículo oficial amapaense reproduz o estereótipo de que os indígenas ficaram no passado e foram vítimas de um quase extermínio. A situação se agrava, pois não há referências a esses povos na atualidade, isto é, suas culturas, mitos, artes são deixadas ao esquecimento/desconhecimento. Essa realidade, ao não ser levada à escola, colabora para perpetuação do racismo e da discriminação.

No que diz respeito à Companhia de Jesus a situação se agrava, pois em nenhum momento se menciona a presença dos “filhos de Loyola.” Não há referências à presença inaciana entre os povos indígenas nas “terras do Cabo Norte” e muito menos na região do rio Oiapoque. Definitivamente as relações entre ameríndios e missionários foram ocultadas no referido currículo oficial. Essa ausência prejudica o pensamento sobre a pluralidade e sobre contatos coloniais. No entanto, isso só reforça a importância da pesquisa sobre a presença jesuítica francesa no Oiapoque durante a primeira metade do século XVIII e principalmente de como utilizar as cartas escritas por esses missionários no ensino de História. Por isso acredita-se que a criação do catálogo com a referida documentação poderá contribuir para proporcionar não só conhecimento sobre essa temática, mas reflexões sobre os encontros e desencontros dos inacianos e indígenas.

Apesar das deficiências, a escola é um lugar privilegiado de formação humana e acredita-se que com a efetivação prática da lei 11.645/2008 existirá a possibilidade de superar desinformações, ignorância que resultam em tantos estereótipos e preconceitos sobre os indígenas (SILVA, 2012). Apesar da legislação não reduzir a História indígena escolar somente ao componente curricular História, acredita-se que nessa disciplina a problematização e conhecimento sobre a pluralidade étnica é mais intenso gerando uma visão mais próxima da realidade sobre os povos indígenas (BRITO, 2009). Segundo Edson Silva (2012) os desafios para a efetivação do dispositivo legal em questão são grandes: a capacitação dos professores; as secretarias estadual e municipal devem incluir a temática nos estudos, capacitações e formação continuada a ser abordada na perspectiva das sociodiversidades historicamente existentes no Brasil, bem como adquirir livros que abordem a questão e destiná-los aos acervos das bibliotecas escolares.

Já Clovis Brighenti (2016) chama atenção para a aplicação da lei, pois a existência por si só de um dispositivo legal não garante a sua efetividade e eficácia. Ele explica que: “o risco de tornar-se sem efeito é factível, tanto pelo seu não cumprimento como pela aplicação parcial ou mesmo pelo seu desvirtuamento” (BRIGHENTI, 2016, p. 233). A proposta do autor é a

regulamentação e a fiscalização da exigência. Contudo, não aponta como seria e quem faria a fiscalização. Diante da realidade em que se encontra o país, notadamente o sistema educacional, a possibilidade disto vir a acontecer é quase nula. Entretanto, esse aspecto não pode ser negligenciado.

O quadro apresentado não parece animador, mas são em condições adversas que o caminho para o diálogo e alteridade deve frutificar. Portanto, a lei em questão, se posta em prática, ajudaria a ampliar os horizontes culturais, intelectuais e espirituais disseminando valores como o respeito e aceitação do diferente. Ela abre a possibilidade para interculturalidade na escola. Segundo Gersem Baniwa (2006, p. 51):

A interculturalidade é uma prática de vida que pressupõe a possibilidade de convivência e coexistência entre culturas e identidades. Sua base é o diálogo entre diferentes, que se faz por meio de diversas linguagens e expressões culturais, visando à superação de intolerância e da violência entre indivíduos e grupos sociais culturalmente distintos.

No Estado do Amapá a historiografia tratou pouco da História indígena (apesar dos avanços nos últimos anos), e sobre a presença jesuítica francesa na região do Oiapoque durante a primeira metade do século XVIII, poucos são os estudos no Brasil, entretanto nem um deles possui ao ensino de História. Portanto, faz-se necessário “escovar a história a contrapelo” (BENJAMIN, 1987, p. 225) e mais do que isso: refletir sobre indígenas em suas relações com os missionários.

Entrando, ainda mais no universo escolar, serão analisados alguns materiais didáticos (livros) com o objetivo de identificar como os indígenas e a Companhia de Jesus são retratados nas salas de aulas. Sabe-se que na realidade de muitas escolas brasileiras, e o Amapá não é exceção, os livros didáticos ainda são os únicos e soberanos recursos utilizados pelos professores para planejar e ministrar suas atividades pedagógicas.

2.2 AS REPRESENTAÇÕES DOS INDÍGENAS E JESUÍTAS EM LIVROS DIDÁTICOS

Já se fez referência na seção anterior sobre como os livros didáticos representam os povos indígenas no Brasil, isto é, como ingênuos e apenas vítimas da colonização. Entretanto, mudanças ocorreram na sociedade e, por conseguinte, na educação. Por isso os livros incorporam temas que estão em voga na sociedade.

O Governo Federal desenvolve política para distribuição do livro didático por meio do PNLD (Programa Nacional do Livro Didático). Esses objetos não são neutros, pois transmitem determinados valores e são produtos mercadológicos ligados à indústria cultural

(BITTENCOURT, 2008). O referido programa estatal utiliza vários critérios didático-pedagógicos para selecionar e comprar os manuais didáticos. Por isso, nos últimos anos, a qualidade melhorou e passaram a trazer temas como a questão da História e cultura afro-brasileira, bem como as indígenas. É consenso que em muitas instituições escolares o único suporte didático para os professores e estudantes são os livros. Por isso, a análise de alguns desses materiais abre a possibilidade para compreender as visões sobre os ameríndios e jesuítas que entram nas salas de aula. Como existem diversas pesquisas que analisam as representações sobre os indígenas nos livros didáticos serão analisados apenas três e outros mais sobre os jesuítas, pois não foram encontradas pesquisas com essa proposta. Também se buscou identificar se há usos de documentos históricos e como são utilizados nas obras.

Para o historiador especialista em História indígena, Giovani José da Silva (2016), que em seu texto fez um balanço sobre como as populações indígenas são representadas nos livros didáticos, houve nos últimos anos poucas mudanças concretas. Ainda apresentam esses povos como “atrasados” e “exóticos.” Para o pesquisador:

As representações veiculadas em livros didáticos no Brasil, sobretudo de História, não apresentam correspondência com a vida das populações indígenas, seja no presente ou no passado. Eivadas de equívocos e erros, tratam os indígenas de forma genérica, superficial, alimentando preconceitos e discriminações. As ideias estereotipadas de que “índios sejam todos iguais” ou de que estejam na “Idade da Pedra”, perpetuaram-se nas mentes e corações de professores e alunos na Educação Básica brasileira (DA SILVA, 2016, p. 101).

O pesquisador alerta que é chegada a hora de ultrapassar o caráter de denúncia das distorções sobre os indígenas e ir para ações práticas (DA SILVA, 2016). Por isso este trabalho de conclusão de mestrado além de trazer à tona um tema pouco explorado pelos historiadores brasileiros, propõe usos das cartas dos missionários jesuítas franceses no Ensino de História para compreender, por exemplo, as táticas dos povos indígenas da região do Oiapoque no século XVIII.

Os livros adotados para análise foram aprovados pelo PNLD, ou seja, efetivamente foram disponibilizados aos professores de História da Educação Básica, bem como foram editados após a lei 11.645/2008 que, como se sabe, trouxe a obrigatoriedade da temática indígena às escolas brasileiras. As análises estão contidas no quadro abaixo:

Quadro 2- Representações dos indígenas em livros didáticos¹

Autores	Título	Ano	Descrições
Flavio de Campos (professor da USP), Júlio Pinto (Professor da USP e especialista em História da América) e Regina Claro	Oficina de História (2016)	1º Ano do Ensino Médio	Praticamente não trata da temática indígena. Cita apenas a peregrinação dos Tupi e o pajé que praticava o “curandeirismo”.
Alfredo Boulos Júnior	História (2016)	2º Ano do Ensino Médio	Diversidades indígenas, violência dos colonizadores, dados sobre o crescimento dos povos, lutas por demarcação das terras, entidades que lutam pelos direitos.
Patrícia Ramos Braick	Estudar História (2015)	7º Ano do Ensino Fundamental	Generalizante, pajé, guerra, antropofagia, aculturação.

Fonte: elaborado pelo autor.

Ao se analisar o quadro 2, observa-se o quando a perspectiva que não reconhece a atualidade dos povos indígenas ainda está presente nos livros didáticos. A obra que destoou foi a do Alfredo Boulos júnior que trouxe dados que demonstra o atual crescimento, as dificuldades enfrentadas pelos indígenas na contemporaneidade, as lutas por direitos. Ainda persiste a ideia que no contato com os europeus os indígenas perderam uma suposta cultura original que está imbutida na ideia de aculturação. Isso acaba por não considerar que as culturas são dinâmicas e estão em constantes mutações. Claro que a relação foi assimétrica, mas houve negociações e ressignificações por parte dos indígenas que diante da realidade também forjaram suas táticas em busca da autonomia possível.

A temática que trata sobre os jesuítas² nas colônias é tradicional na historiografia brasileira. Sob diversas perspectivas e interesses as ações dos inicianos são e foram objetos de

¹ As referências dos livros didáticos utilizados como fontes encontram-se no final deste trabalho de conclusão de mestrado.

² Ordem fundada pelo espanhol Iñigo Lopez de Oñaz y Loyola que depois veio se chamar Inácio de Loyola. Inácio teve uma vida muito agitada e boêmia. Serviu na guerra e teve as pernas feridas em batalha (LACOUTURE, 1994). Enquanto recuperava-se no Castelo de Loyola, sem ter em mãos os contos cavaleirescos que tanto adorava, voltou-se à leitura da vida de Jesus e dos santos. Leu a *Vida de Cristo* de Ludolfo da Saxônia e sobre os santos deleitou-se da *Fábula Dourada*, escrita por Jacopo da Voragine (O'MALLEY, 2004; WRIGHT, 2006). Diante disso, ele teve uma “visitação espiritual” e resolveu viajar à Jerusalém. Para Jonathan Wright (2006) essa literatura religiosa o fez identificar que havia algo invejoso na história dos santos, “uma espécie de cavalaria espiritual, e decidiu seguir o exemplo” (WRIGHT, 2006, p. 25). A partir daí sua vida tomou novos rumos, porém suas pernas ainda estavam em processo de cicatrização e isso o impossibilitou. Impedido da viagem passou as horas colocando sua habilidade em ação, mas qual habilidade? A de escrever sobre Jesus e Maria (LACOUTURE, 1994). O fato é que mesmo ainda em recuperação desejou renunciar ao “mundo” e dedicar-se à vida religiosa. Nas palavras de Jean Lacouture (1994, p. 25) “decidiu trocar

pesquisas, seja no campo educacional, da cultura científica ou da atividade missionária, os encontros e desencontros com os indígenas, os “filhos de Loyola” estão constantemente despertando interesses. Mesmo em outras áreas do conhecimento, como, por exemplo, na literatura que se dedica principalmente aos escritos dos padres Manuel da Nóbrega, José de Anchieta e Antônio Vieira são constantemente revisitados. No campo das artes, os “soldados de Cristo” não deixaram de ser representados. Quem nunca assistiu o filme “A missão” (1986) nas aulas de História na escola? Filme indicado e vencedor de vários prêmios foi dirigido por Rolland Joffé e narra a história de Mendoza que, pelos infortúnios da vida, foi viver com os missionários nas florestas situadas entre os limites das colônias portuguesa e espanhola na América do Sul (atuais Argentina, Brasil e Paraguai). Uma vez aceito na comunidade jesuítica, Mendoza fez de tudo para defender os grupos indígenas que antes escravizara. Recentemente foi lançado o filme *Silence* (2016) dirigido por Martin Scorsese que trata da presença jesuítica no Japão. Em ambos, os religiosos são exaltados pela coragem de levar a fé cristã em regiões um tanto quanto desconhecidas pelos europeus. Eles reforçam a imagem de sacrifício e renúncia da ordem em prol do projeto de evangelização, ou seja, os inicianos são apresentados como defensores dos indígenas.

Na Igreja Católica, eles também estão na ordem do dia, pois o atual papa romano é membro da Companhia de Jesus, aliás, foi o primeiro da ordem eleito como pontífice. O argentino (o primeiro da América-Latina) Jorge Mario Bergoglio escolheu o nome de Francisco em homenagem ao “santo da pobreza” e iniciou seu pontificado em 2013. No ano de 2014, o chefe da Igreja assinou um decreto canonizando o jesuíta José de Anchieta devido aos seus trabalhos de evangelização entre os indígenas na América Portuguesa no século XVI. Destaca-se que ele foi “elevado aos altares” sem a exigência de comprovação de milagres, ou seja, foi canonizado pelo “conjunto da obra.” Assim, o jesuíta tornou-se o terceiro santo “brasileiro.”

uma cavalaria por outra, o amor cortês pelo amor de Deus e os copiosos benefícios do feudalismo pelo despojamento nos caminhos de Jerusalém”. Uma mudança de vida profunda determinou, inclusive, os rumos da história. Tornou-se um peregrino e quis dedicar-se inteiramente às coisas de Deus. Conversou com um monge e confessou-lhe suas intenções de despojamento total, abstinência, castidade e peregrinação à Terra Santa. E, em 1522, diante da imagem de Maria, fez seus votos particulares o que simbolizou a mudança para um homem novo. Ele enfrentou vários desafios ao longo sua vida, como por exemplo, ser preso e inquirido pela inquisição. Estudou e reuniu seus primeiros companheiros em Paris até o dia 27 de setembro de 1540 quando o papa Paulo III assinou a bula *Regimini Militantis Ecclesiae* que oficializou canonicamente a Companhia ou Sociedade de Jesus. Portanto, a nova ordem foi fundada para propagação da fé católica, por conseguinte, para a maior glória de Deus. *Ad maiorem Dei gloriam* (O’MALLEY, 2004). Inácio de Loyola morreu em 31 de Julho de 1556. Assim, a Sociedade de Jesus seguiu novos rumos, mas sempre voltando seus olhos para a vida e orientações do seu fundador.

Diante disso, cabe o seguinte questionamento: quem são os jesuítas apresentados nas aulas de História no Ensino Médio? Como eles são retratados nos materiais didáticos? Para se ter uma visão de como os livros didáticos do componente curricular História representam os inicianos, foram analisados sete livros aprovados pelo PNLD (Programa Nacional do Livro Didático), instrumento do Governo Federal que distribui coleções para as escolas utilizarem em ciclos trienais (três anos). Analisaram-se três do 1º ano e dois para o 2º ano. Foram selecionados esses anos por conta de ser neles que temas relacionados aos jesuítas são trabalhados nas salas de aula. Destaca-se que apesar das mudanças no ensino de História, em muitas realidades e por diversos fatores, o livro didático ainda exerce papel preponderante nos planejamentos e nas execuções das aulas, isto é, por vezes ele é o único instrumento didático utilizado pelo educador (NASCIMENTO, 2016). Observa-se o quadro abaixo:

Quadro 3- Representações dos jesuítas em livros didáticos do Ensino Médio³

Autores	Título	Ano	Descrições
Myriam Mota e Patrícia Braick	História (2005a)	1º Ano do Ensino Médio	Companhia de Jesus como instrumento da contrarreforma
Gilberto Cotrim	História Global (2017a)	1º Ano do Ensino Médio	Combater o protestantismo e catequese por meio dos aldeamentos
Ronaldo Vainfas, Sheila Faria, Jorge Ferreira e Georgina dos Santos	História (2017)	1º Ano do Ensino Médio	Catequizadores dos indígenas, adaptação dos missionários na aprendizagem das línguas e criação de gramáticas. Exaltação das ações dos padres.
Myriam Mota e Patrícia Braick	História (2005b)	2º Ano do Ensino Médio	Catequese como submissão dos indígenas e jesuítas como capitalistas exploradores.
Gilberto Cotrim	História Global (2017b)	2º Ano do Ensino Médio	Missões como expansão territorial

Fonte: elaborado pelo autor.

O livro *História: das cavernas ao terceiro milênio*, das autoras Myriam Mota e Patrícia Braick (2005a), bastante conhecido pelos professores e destinado ao primeiro ano do Ensino Médio, foi aprovado pelo PNLD 2009-2011. As autoras citam a Companhia de Jesus no final

³ As referências dos livros didáticos utilizados como fontes encontram-se no final deste trabalho de conclusão de mestrado.

do livro em um único parágrafo ao tratar do que elas chamam de *Reforma Católica ou Contrarreforma*, ou seja, a reação católica às reformas religiosas do século XVI. Afirmam que a Companhia foi fundada por Inácio de Loyola em 1540 e que os jesuítas formaram “um verdadeiro exército para a contra-ofensiva católica” (MOTA; BRAICK, 2005, p. 184). Elas citam que os inacianos foram responsáveis por fortalecer o catolicismo em várias regiões, bem como educadores e catequistas de “nativos” nas colônias portuguesa e espanhola. A imagem que se passa dessa menção aos inacianos é a de que foram “planejados” pela Igreja Católica para frear o avanço do protestantismo. Percebeu-se a ausência de documentos escritos para serem analisados e também a ausência de imagens para serem problematizadas.

Gilberto Cotrim (2017a) em coleção aprovada pelo PNLD 2018-2020 intitulada: *História Global* e direcionada para o primeiro ano do Ensino Médio, apresenta a Companhia de Jesus criada em 1534 por Inácio de Loyola e aprovada pela Igreja em 1540 como uma ordem inspirada “na estrutura militar” (COTRIM, 2017a, p. 206). Segundo ele, os jesuítas foram criados para combater a expansão do protestantismo. Em outro capítulo enfatiza a ação dos missionários na busca da conversão dos povos indígenas na América Portuguesa, sobretudo, através dos aldeamentos. Sobre a presença indígena nessas missões, Gilberto Cotrim (2017a, p. 255) assinalou:

A vida nessas aldeias jesuíticas causou profundas mudanças na organização social e na vida espiritual dos indígenas. Eles eram compelidos a abandonar os deslocamentos temporários a que estavam habituados para se fixar nos aldeamentos, onde aprendiam a doutrina católica, eram batizados e ganhavam nomes cristãos. As frequentes fugas individuais e coletivas, as revoltas esporádicas e, principalmente, a resistência ao trabalho imposto pelos colonizadores e missionários caracterizaram a reação indígena aos aldeamentos jesuíticos.

Percebe-se nesta citação um avanço no que diz respeito às mudanças provocadas nas culturas indígenas pelas ações dos jesuítas, bem como, a resistência dos povos ameríndios.

Na obra dos professores do departamento de História da Universidade Federal Fluminense: Ronaldo Vainfas, Sheila Faria, Jorge Ferreira e Georgina dos Santos com o título de: *História* (2017) e aprovada pelo PNLD 2018-2020, voltada para o primeiro ano do Ensino Médio, os jesuítas são apresentados numa seção chamada de *caçadores de almas*. Nela os inacianos são representados como os catequizadores e “pacificadores” dos indígenas, ou seja, a catequese foi instrumento de colonização. Aqui se ressalta o trabalho de “adaptação” dos missionários para poder influenciar as culturas indígenas, sobretudo, com o aprendizado das línguas e a elaboração de gramáticas para prepara-los para missão. Também se cita a criação dos aldeamentos coloniais para reunir os mais diversos povos indígenas e, no seu interior, as estratégias dos padres para tentar convertê-los. Mesmo tendo um especialista em questões

indígenas, o livro apresenta a relação entre jesuítas e ameríndios de forma superficial transmitindo a imagem de sujeição dos indígenas, pois se ressaltam as ações dos padres. Nessa perspectiva, os autores não valorizaram o protagonismo dos povos indígenas e os representaram apenas como vítimas da colonização e da catequese.

No livro destinado ao segundo ano do Ensino Médio das autoras Myriam Mota e Patrícia Braick (2005b), *História: das cavernas ao terceiro milênio*, que foi distribuído pelo PNLD (2009-2010-2011), pouco cita-se os jesuítas. Faz-se menção à Ordem quando as autoras explicam que os portugueses, diante da crise do comércio com o Oriente, buscaram explorar as “drogas do sertão” na Amazônia. Destacam a importância das ordens religiosas no projeto de ocupação e exploração da região. Segundo as autoras, por meio da catequese, assegurou-se a submissão política e espiritual dos indígenas que foram a mão de obra para o extrativismo. Segundo o livro, as missões tornaram-se empreendimentos lucrativos para as suas ordens. Citam as missões entre os Guaranis no Sul do continente afirmando que os jesuítas adquiriram muito poder e que Portugal temeu a criação de um Estado paralelo e que por isso os expulsou. Os inacianos foram retratados como capitalistas que visavam explorar a mão de obra indígena para enriquecer a sua ordem. Não há usos de documentos escritos e se tem apenas uma imagem do filme *A missão* (1986) que está tão somente como ilustração, ou seja, sem nenhuma forma de problematização. Além disso, ao contrário do texto escrito pelas autoras, a imagem sugere a exaltação do jesuíta na posição central por ter “conquistado” os Guaranis para o catolicismo.

No livro didático destinado ao 2º ano do Ensino Médio e aprovado pelo PNLD- 2018-2020: *História Global* (2017b), Gilberto Cotrim, trata as missões jesuíticas como movimento de expansão territorial. Em uma página é narrada a vida nos aldeamentos, como, por exemplo, a rotina de trabalho dos indígenas, a educação jesuítica que ensinava as crianças a ler e escrever. Como em outros livros analisados, os povos indígenas são apresentados como passivos diante da ação dos missionários. A narrativa mostra ao leitor uma suposta harmonia nesses espaços.

Analisaram-se dois livros didáticos dos anos finais do Ensino Fundamental para compreender como o tema sobre a Companhia de Jesus é apresentado, assim como, dois voltados para temas regionais já que na Amazônia colonial os missionários tiveram papéis destacados. O quadro a seguir revela como os inacianos foram e estão sendo retratados:

Quadro 4- Representações dos jesuítas em livros didáticos do Ensino Fundamental⁴

Autores	Título	Ano	Descrições
Cláudio Vicentino	História (2009)	7º Ano do Ensino Fundamental	Combater o protestantismo e exploradores das drogas do sertão
Alfredo Boulos Júnior	História (2012)	8º Ano do Ensino Fundamental	Jesuítas contribuíram para expansão territorial
Maria Rodrigues e Marcelo Soares	Amapá (2008)	Anos iniciais do Ensino Fundamental	Não faz referência
Manoel Pinto	Conhecendo o Amapá (2016)	Anos finais do Ensino Fundamental	Missões na Amazônia como formas de inculcar nos indígenas valores cristãos e é ressaltado o aspecto econômico delas

Fonte: elaborado pelo autor.

No livro *História* (2009) do 7º ano, de autoria do Cláudio Vicentino, aprovado pelo PNLD nos anos 2011-2013 a Companhia foi citada em dois pequenos parágrafos como instrumento criado pela Igreja Católica para combater o protestantismo e que foi o braço forte dos europeus na expansão marítima. No tema da expansão de fronteiras na América portuguesa, em menos de três linhas, faz-se a afirmação de que os missionários foram importantes na exploração das *drogas do sertão* na Amazônia e que a fundação dos aldeamentos serviu para essa exploração.

No livro do 8º ano de autoria do Alfredo Boulos Júnior e intitulado *História: sociedade & cidadania* (2012), aprovado pelo PNLD 2014-2016, tem uma seção especificamente sobre os jesuítas. Interessante que há um mapa com as missões inacianas no território “brasileiro.” Infelizmente o autor perdeu a oportunidade de sugerir atividades que envolvessem a leitura do mapa e suas problematizações.

Com relação aos livros com características regionais, ou seja, direcionados para temáticas amapaenses e amazônicas foram analisados dois. São poucos os livros didáticos destinados à reflexão sobre a História e culturas amazônicas, o que acaba dificultando o trabalho dos professores para ministrar as referidas temáticas. O primeiro, intitulado *Amapá: vivendo a nossa história*, de Maria Rodrigues e Marcelo Soares (2008), foi aprovado pelo PNLD do ano de 2013 na categoria regional e distribuído para as escolas amapaenses que trabalham com os anos iniciais do Ensino Fundamental. A obra não traz informações sobre a

⁴ As referências dos livros didáticos utilizados como fontes encontram-se no final deste trabalho de conclusão de mestrado.

presença jesuítica nas terras que são hoje o Estado do Amapá, tampouco a presença inaciana na Amazônia e, muito menos, na região do rio Oiapoque. O segundo, *Conhecendo o Amapá: estudos amazônicos*, estudos amapaenses é de autoria do professor Manoel Pinto (2016) que é professor do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). É uma obra destinada à disciplina Estudos Amapaenses e Amazônicos ministrada nos anos finais do Ensino Fundamental. Ele traz uma seção intitulada: *Os jesuítas*. Em uma única página apresenta as missões na Amazônia como formas de inculcar nos indígenas valores cristãos e ressalta o aspecto econômico delas. Elenca o que eram produzidos nos aldeamentos: “drogas do sertão”, café, algodão, cana-de-açúcar, tabaco. Também cita que a prosperidade econômica fez com que iniciassem conflitos com os colonos, sobretudo, pela mão de obra indígena. Traz uma imagem em caráter ilustrativo de um jesuíta catequizando os indígenas. Estes últimos em atitude de docilidade e passividade o observam. Não há utilização de fontes escritas e a imagem utilizada é meramente decorativa. Não há menção à ação dos jesuítas nas “terras do Cabo Norte” (atualmente Estado do Amapá) e tampouco a presença dos inacianos franceses no Oiapoque.

Portanto, por meio da análise em livros didáticos, percebeu-se que não há aprofundamento da presença jesuítica na América portuguesa e as representações que entram nas salas de aula são as que mostram o surgimento da Companhia de Jesus para combater o protestantismo, ou seja, uma espécie de “elite” da Igreja Católica. Além disso, como aqueles que aldearam os indígenas para convertê-los, explorar a mão de obra e enriquecer. Essas representações, que se podem chamar de “críticas,” são as que estão sendo apresentadas aos estudantes. Em nenhum momento a ação dos padres foi glorificada como no passado em que se apresentavam Manuel da Nóbrega, José de Anchieta e Antônio Vieira como aqueles que vieram trazer a suposta “civilização” aos “bárbaros”. As representações que exaltam as ações missionárias dos “soldados” de Cristo estão bastante presente nos filmes.

Portanto, os usos dos documentos jesuíticos podem ajudar os estudantes a pensar a complexa relação entre indígenas e jesuítas na região do rio Oiapoque. O que pensavam os padres sobre eles? Quais as táticas dos indígenas? Quais os interesses de ambos? Sem dúvida, em contato com documentos e no caso desta pesquisa, das cartas edificantes escritas pelos inacianos franceses que estiveram envolvidos nas missões do lado esquerdo do rio Oiapoque durante o século XVIII, pode-se promover uma rica aprendizagem. Mas como os professores podem utilizar essas cartas de forma significativa com os estudantes? É justamente isso que se propõe neste trabalho, ou seja, quer-se romper com a visão superficial transmitida pelos livros

didáticos da relação dos jesuítas com os indígenas. Entretanto, faz-se necessária a reflexão de como os jesuítas agiram nas Américas, mormente com os indígenas.

2.3 A PRESENÇA JESUÍTICA NAS AMÉRICAS

Nas Américas o objetivo principal dos jesuítas foi religioso, ou seja, a conversão para o catolicismo. Tal ideia encontrou eco em um dos textos fundantes e estruturantes da Companhia de Jesus, as *Constituições da Companhia de Jesus*⁵ (LOYOLA, 2004), ao afirmar que o “fim da Companhia não é somente ocupar-se, com a graça divina, da salvação e perfeição das almas próprias, mas com esta mesma graça, esforçar-se intensamente por ajudar a salvação e perfeição das do próximo” (§3, p. 46). O mesmo pode ser pensado em relação às colônias americanas, pois segundo Maria Regina Celestino de Almeida (2013, p. 90): “[...] parece lícito afirmar que o principal objetivo da companhia era religioso se adquiriu força política e econômica no decorrer dos três séculos da colonização, isso se deu de forma concomitante ao esforço ideológico da catequese”.

Os jesuítas se espalharam por várias partes do mundo para difundir a fé católica. Uma das características desses religiosos foi a colaboração com os países europeus nos processos de colonização dos territórios conquistados nas Américas, na Ásia e na África. Apesar da busca pela unidade no interior da instituição, pode-se afirmar que a Companhia adquiriu várias facetas nos diversos contextos nos quais esteve inserida, isto é, dependendo do local e das condições, os jesuítas utilizaram diferentes estratégias para conseguir seus objetivos, contudo alguns traços são comuns na forma de ação. Nas Américas de colonização ibérica, a busca pela conversão dos indígenas foi a principal característica da presença missionária jesuítica, entretanto há uma gama de estudos que dão conta da importância dos colégios criados pelos inicianos como parte da missão e da aliança com poder colonial (FERNANDES, 2015).

⁵ Após Inácio ter sido eleito como o primeiro superior dos jesuítas a despeito da sua relutância em assumir (LACOUTURE, 1994). Começa a redação das *Constituições da companhia de Jesus* que estruturará e disciplinará a nova ordem religiosa. Ele por volta de 1547 começa a pensar em sistematizar a sua comunidade. Para atingir seu intento conta com a assistência de João Alfonso de Polanco que passa a ser seu secretário (O'MALLEY, 2004). John O'Malley (2004) resalta um aspecto interessante, isto é, o papel importante do secretário na feitura das *Constituições*. Seu auxiliar fez sugestões, pesquisas, escreveu respostas. Segundo John O'Malley (2004, p.23) “tudo era submetido a Inácio para aprovação e revisão, porém, como em casos de estreita colaboração, o problema da autoria não pode ser resolvido simplesmente atribuindo o conteúdo a Inácio e a forma a Polanco”. Assim o referido autor questiona a interpretação tradicional que atribui a produção somente ao fundador. Após várias mudanças sua primeira impressão deu-se em 1558-1559 (O'MALLEY, 2004). Para John O'Malley (2004) as *Constituições* acompanhavam os jesuítas desde o ingresso na ordem até sua vivência enquanto padre. Isso significa que eles deveriam obedecer e serem guiados pelos direcionamentos presente nela.

De acordo com o historiador Charles Boxer (1981), os membros da Sociedade de Jesus chegaram à Ásia em 1542, na América portuguesa em 1549, e só mais tarde na América espanhola, em 1566. Para o referido autor, os jesuítas nunca conseguiram a preponderância nos vice-reinados do México ou do Peru como tiveram em outras regiões, como por exemplo, na Amazônia portuguesa e na Ásia colonizada pelos lusos. Nas regiões de domínio espanhol tiveram que competir com as ordens mendicantes que já estavam instaladas, sobretudo, com franciscanos e dominicanos. Apesar disso, suas superioridades moral e intelectual eram reconhecidas pelas autoridades coloniais e outros agentes sociais. Corrobora-se com a justificativa de Boxer (1981) para essa relativa “superioridade” dos inicianos, ao citar as exigências no período do noviciado (formação) que eram mais longas. Aqueles que não atingissem o nível proposto eram recusados e dispensados. Comprovou-se tal exigência de escolha de quem seria admitido na Ordem na leitura das *Constituições* da Companhia ao verificar-se que “é muito importante para o divino serviço escolher convenientemente aqueles que se admitem, e procurar com toda diligência conhecer bem as suas qualidades e a sua vocação” (§142, p. 79). Além disso, o sistema educativo atraiu as “mentes mais brilhantes” para os seus colégios, o que os tornou uma espécie de “elite” católica da época.

Na América portuguesa os inicianos chegaram em 1549 com o governador-geral Tomé de Souza, aqui a: “participação junto aos governantes eram marcos do projeto de dominação dos loiolanos” (SEBE, 1982, p. 9). Entretanto, a principal preocupação dos jesuítas foi a conversão dos indígenas e, para tanto, aplicaram o método de aldeias ou aldeamentos para agrupá-los. Para Luiz Felipe Baêta Neves (1978), os padres vieram com um grande ardor missionário e utilizaram a catequese como: “um esforço racionalmente feito para conquistar homens; é um esforço para acentuar a semelhança e apagar as diferenças” (NEVES, 1978, p. 45). Nesse processo de catequese, os indígenas foram percebidos pelos colonizadores e catequistas como sujeitos indiferenciados, ou seja, sem individualidade; “e uma coleção de indivíduos sem nomes, sem diferenças: são apenas ‘índios’, algarismos mais ou menos próximos e perigosos” (NEVES, 1978, p. 46).

Como em outras províncias jesuíticas no início das missões, o colégio desempenhou papel central, pois além de ser a casa dos inicianos especializada no ensino, essa instituição atendia os filhos dos colonos que muniam de recursos a Companhia de Jesus no Brasil o que colaborou para sua autonomia econômica (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006). Esse trabalho com as elites foi fundamental para a consolidação dos padres neste território, pois essa estratégia possibilitou abrir as portas para doações e esmolas e algumas vezes membros de qualidade para as fileiras da ordem (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006).

Charlotte de Castelnau-L'Estoile (2006) afirma que a América portuguesa era considerada uma terra difícil para a concretização do projeto missionário da Companhia de Jesus. Bastante esclarecedora a visão da autora:

À fase da descoberta e das ilusões, sucederam-se decepções: os índios do Brasil apresentavam-se como pouco aptos à religião cristã. Diante dessa dificuldade, os padres da província procuraram adaptar seus métodos de evangelização e criaram a *aldeia*, agrupamento fundado pelas necessidades de evangelização, no qual os índios são reunidos e isolados das populações europeias. Essa experiência de fixação das missões impôs-se aos atores locais (jesuítas e o governador) ao mesmo tempo por razões políticas, religiosas e econômicas, e constituiu a marca original da experiência missionária brasileira. A aldeia foi “imposta” a Roma pelos padres da província, ela é fruto do esforço de adaptação dos jesuítas à terra brasileira (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 89, grifo do autor).

Compreende-se que diante das dificuldades impostas pela realidade natural e humana, coube aos filhos de Loyola exercerem uma das suas principais características, isto é, a capacidade de adaptação as mais diversas realidades. As missões “volantes” não estavam proporcionando os frutos desejados. Esse tipo de evangelização era itinerante, ou seja, o padre ia de aldeia em aldeia e lá permanecia por pouco tempo e “batizava geralmente um grande número de indivíduos e se retirava considerando cumprida ali sua tarefa” (NEVES, 1975, p. 113). Ainda no século XVI surgiu a ideia que logo depois se tornou uma espécie de método, ou seja, o aldeamento que objetivava fixar os indígenas.

Esse plano de constituição de aldeias jesuíticas foi formulado pelo padre Manuel da Nóbrega na década de 50 do século XVI. Destaca-se que essa proposta não saiu da “cabeça” dos dirigentes da Sociedade de Jesus em Roma, mas dos próprios jesuítas que estavam no chão da América portuguesa (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006). Entretanto é importante salientar que a ideia e a prática dos aldeamentos não foi originário da Companhia de Jesus, pois foram de origem franciscana e dominicana durante a colonização do Caribe e da Mesoamérica (ARENZ, 2014). Na Amazônia, os aldeamentos ou missões foram implantados pelos capuchinhos franceses no Maranhão em 1612 (ARENZ, 2014), porém foi com os jesuítas que a rede de missões se expandiu (EISENBERG, 2001).

Cabe o seguinte questionamento: o que motivou a mudança de plano na evangelização dos inácianos? Para esclarecer essa questão concorda-se com Luiz Felipe Baêta Neves (1975) ao apontar as causas: a resistência indígena, pois nem sempre eles recebiam os religiosos de forma amistosa; em segundo lugar, cresceu entre os inácianos a ideia de que os batismos em massa não significavam conversões autênticas; em terceiro lugar a quantidade de povos indígenas e extensão territorial dificultavam as missões, pois o número de padres era pequeno

para dar conta do trabalho; o “nomadismo” e a distância entre as aldeias não contribuíam para as atividades missionárias.

Nos aldeamentos os costumes indígenas eram repreendidos pelos padres, pois eles julgavam certas práticas incompatíveis com a moral cristã. Esse repúdio manifestava-se, sobretudo, em três formas de comportamento que os missionários combateram, a saber: nudez, canibalismo e o incesto (NEVES, 1978). O controle dava-se, inclusive, na vida privada dos ameríndios, principalmente no que diz respeito ao trabalho. Era dever deles trabalhar nos campos dos aldeamentos para ajudar a província a ser economicamente autossuficiente. Os jesuítas tentavam controlar inclusive a sexualidade dos indígenas. Para Charlotte de Castelnau-L’Estoile (2006, p. 144):

Essa dominação se estende a todos os aspectos da vida indígena; ela define uma espécie de liberdade vigiada dos índios que devem trabalhar todos os dias, mas não aos domingos, não se ausentar da aldeia, ter apenas uma mulher, não beber excessivamente. Buscar a salvação do índio, portanto, consistia primeiramente em “civiliza-lo”, isto é, impor-lhe uma certa forma de dominação política, modificar seus comportamentos.

A prática da violência e do terror foi cometida pelos padres em relação aos povos indígenas, mas nos aldeamentos na América portuguesa ao longo de todo período da presença jesuítica os ameríndios resistiam de diversas formas, como, por exemplo, fugas, guerras, assassinatos. Concorde-se com a historiadora Maria Celestino de Almeida (2013) quando ressalta que os aldeamentos também foram espaços em que os indígenas reelaboraram as suas culturas e identidades, bem como forçaram os missionários a estabelecer relações amigáveis, sobretudo, com as lideranças indígenas. Sem essa relação em que também os ameríndios buscavam seus interesses ao aceitar o aldeamento, por exemplo, proteção contra os inimigos e terras, o trabalho dos missionários seria totalmente inviável.

A historiografia tem chamado atenção para os conflitos entre jesuítas e colonos na América portuguesa. Muitas vezes, os últimos acusaram os primeiros de controlarem e explorarem a mão de obra indígena. Os ameríndios foram peças-chave na colonização não só como mão de obra para todos os agentes coloniais, mas para a constituição e garantias de territórios notadamente em regiões fronteiriças. De norte a sul os jesuítas embrenharam-se nos sertões levando não só a fé e o controle sobre os diversos povos, mas também os tornando vassalos do rei. A título de exemplo, cita-se a Amazônia portuguesa que foi conquistada por Portugal a partir do século XVII e as ordens religiosas principalmente a jesuítica teve papel de destaque neste processo.

Para Alírio Cardoso e Rafael Chambouleyron (2003), no século XVII os jesuítas fizeram as principais tentativas de ocupação do Grão-Pará e Maranhão, conjuntamente com o aparato militar ou sozinhos conseguiram alargar as fronteiras. “Essas missões eram um misto de conquista militar e conquista espiritual. Lutava-se contra um invasor, vassalo de um rei estrangeiro, mas também contra um ‘herege’ devoto de uma outra crença” (CARDOSO; CHAMBOULEYRON, 2003, p. 39).

O historiador Rafael Chambouleyron (2003) reforça a importância dos jesuítas na região amazônica ao explicar que: “o papel dos jesuítas foi fundamental na definição de uma política indigenista para o Maranhão e Grão-Pará, pela sua intensa atividade na região e na própria corte” (CHAMBOULEYRON, 2003, p. 170). Desde a sua definitiva fixação na região em 1653 os religiosos buscaram influenciar as decisões reais sobre as missões e sobre os indígenas. A chegada ao Maranhão deu-se por ordem do padre provincial Fernão Cardim, os padres Luís Figueira e Francisco Pinto partiram em 1607 para a missão no Maranhão. Contudo, a morte do segundo nas mãos dos ameríndios inviabilizou o estabelecimento na região. No ano de 1622 o padre Luís Figueira voltou a região e encontrou resistência dos moradores e dos franciscanos (CHAMBOULEYRON, 2003).

Eduardo Hoornaert (1992) afirma que a resistência dos moradores deu-se pela questão da mão de obra de indígena. Havia o temor de que os colonos perdessem suas “mãos e pés”. De fato, em toda a América portuguesa a força de trabalho indígena foi indispensável, mas na Amazônia foi ainda mais necessária. Os indígenas eram remeiros, construtores, capitães do mato, flecheiros, guerreiros etc. Ao instituírem os aldeamentos na região, os missionários encontraram ferrenhos opositores. Mas também se destacaram vários jesuítas que por sua personalidade e influência no reino puderam fazer que em determinados contextos a balança tendesse para o lado dos religiosos. Um deles, sem dúvida, foi o padre Antônio Vieira que ficou na região entre 1653 e 1661 (ARENZ, 2013). Segundo Karl Arenz (2013, p. 273):

Além de estimular a fundação de mais de cinquenta aldeamentos em lugares estratégicos, ele obteve, em 1655, uma lei que instaurou o monopólio temporal e espiritual dos jesuítas sobre os índios. Sem se conformar com o acesso restrito à mão-de-obra indígena – em razão das disposições da nova lei –, os colonos se revoltaram abertamente em maio de 1661. Em setembro, Antônio Vieira foi, junto com a maioria dos jesuítas, expulso para o reino.

Essa é apenas uma faceta da presença jesuítica na Amazônia, ou seja, a disputa pelos indígenas com outros agentes coloniais e a influência sobre a legislação indigenista. Já para Arthur César Ferreira Reis (1993a), os missionários estiveram em consonância com o projeto colonizador, ou seja, o poder colonial não poderia dispensar seus auxílios na região, visto que

havia a necessidade de garantir a posse da região e tornar os povos indígenas vassallos do rei de Portugal. Ele afirma:

A Companhia de Jesus, rodeada de franquias, autorizações, favores reais, operou em todo o vale. Modelo, inegavelmente, na obra de catequeses, de Lisboa constantemente as outras Ordens eram advertidas para que lhe seguissem o exemplo, adoptassem os processos, copiassem mesmo o fervor na evangelização do selvagem. Por tudo isso, não contou com as sympathias das demais organizações religiosas. Nem mesmo com a do clero secular, inclusive a autoridade maior do Bispo, a cuja obediência sempre procurou fugir (REIS, 1993a, p. 40).

Nessa citação percebe-se a referida preponderância e preferência pela Companhia de Jesus, além disso, são explicitados os conflitos, especialmente, com as outras ordens que atuavam na região. Ademais, onde o poder colonial estava ausente ou tinha dificuldades de chegar à “conquista espiritual” os inacianos estavam presentes.

Ressalta-se a importância dos povos indígenas nesse processo que, aliás, foram indispensáveis no projeto de colonização das Américas, por meio de alianças e de conflitos com os ameríndios, os europeus buscaram terras, alimentos e trabalhadores para o desenvolvimento da empresa colonial (ALMEIDA, 2013).

A tarefa de catequese não foi uma ação fácil, pois os ameríndios mostraram-se resistentes e, mesmo quando reduzidos pelos inacianos às *reducciones* espanholas ou aldeias (aldeamentos ou missões) portuguesas, criavam espaços de reelaboração de suas identidades e de mudanças não só deles, mas também dos missionários que tiveram que se adaptar às culturas indígenas (MONTEIRO, 1998). Muitas vezes, a colaboração dos “principais”, que eram os líderes indígenas, foi fundamental para ação missionária, pois sem o auxílio deles, dificilmente os padres conseguiriam convencer os ameríndios a viverem nas missões. Contudo, os chefes indígenas estabeleciam relações de acordo com seus próprios interesses, como bem demonstrou John Manuel Monteiro (1998) a respeito dos Guarani. Em várias ocasiões seus líderes estabeleciam alianças com europeus para se protegerem dos inimigos tradicionais.

Ao tratar sobre os caciques entre os Guarani, Arno Kern (2015) afirma que eles tinham várias funções de destaque nessa sociedade, a saber: resolver conflitos internos, liderar o grupo na guerra, conhecimento das antigas tradições, boa oratória, escutar os conselhos dos anciãos. Diante disso, os jesuítas estabeleceram contatos com esses líderes e reuniram vários em uma única redução, o que gerou maior organização social. Sobre a importância da aliança com os líderes: “desempenharam um papel de extrema importância nos momentos iniciais da implantação da redução. A eles os jesuítas se dirigiam ao chegar às aldeias indígenas, e era a eles que a submissão à autoridade real era pedida” (KERN, 2015, p. 44). Contudo, esse poder

político dos caciques foi transformado e eles passaram a ser funcionários da administração espanhola. Eles recebiam títulos que os transformaram em uma pequena nobreza amparada na legislação espanhola. Portanto, esses líderes eram responsáveis por manter a sujeição ao rei (KERN, 2015).

Maria Cristina Bohn Martins (2014) realizou pesquisas sobre o estabelecimento da missão de Nossa Senhora da Conceição dos Pampas, na região de Buenos Aires no século XVIII, e indicou o possível pedido dos caciques para o estabelecimento da referida redução jesuítica. Para a historiadora, eles objetivavam proteção contra os inimigos e, também, contra as milícias espanholas, bem como interesse na alimentação que era oferecida nas missões. Outro exemplo ocorreu no final do século XVII na capitania do Espírito Santo, em que um chefe indígena pediu para seu povo ser aldeado. Maria Regina Celestino de Almeida (2013) assevera que nas aldeias, os indígenas não eram passivos, mas protagonistas, pois esses locais também foram forjados a partir de seus interesses.

Os jesuítas emergiram nas reduções como novas lideranças. Eles foram associados pelos indígenas como os chefes tradicionais, de onde provinha sua autoridade, seus poderes “mágicos” e sua eloquência. Dessa forma, os padres foram líderes políticos e religiosos. Mas quais interesses os Guaranis tinham em ficar nas missões? Para Arno Kern (2015, p. 63):

A redução, para os guaranis, representou um acordo político, após tantos anos de guerras desastrosas contra os brancos luso-espanhóis armados de armas de fogo. A manutenção de sua liberdade foi uma exigência que fizeram aos jesuítas. Estes, por sua vez, lhes explicaram que a vassalagem direta ao rei de Espanha era o único para se atingir esse objetivo. O acordo foi oficializado pelas autoridades coloniais espanholas, dentro de uma tradição que remontava ao século XVI e instituía que todos os índios que se submetiam pacificamente ao governo espanhol poderiam ser declarados vassalos da coroa, escapando ao escravagismo dos colonos espanhóis.

Percebem-se as táticas dos ameríndios para negociarem suas adesões a viver nas missões. Isso revela que ao lerem a nova realidade imposta, eles tiveram que buscar saídas de sobrevivência e, portanto, viram nesses espaços a possibilidade de vida. Como defendido ao longo desse trabalho, os povos indígenas não se submeteram docilmente aos padres. Uma das resistências à catequese foram os xamãs. Houve uma espécie de disputa pelo sagrado entre jesuítas e pajés. Nessa disputa os padres tiveram alguma vantagem, pois eram considerados xamãs superiores, bem como, receberam apoio dos caciques. Esses “novos pajés”:

Eram sacerdotes e faziam o papel de pajés, mas de uma espécie particular. Eram muito mais poderosos do que os feiticeiros guaranis, faziam a sua arte gratuitamente, interpretavam as catástrofes e os acontecimentos insólitos (os eclipses, por exemplo), afirmavam ter recursos mais eficazes do que os dos pajés para facilitar os partos ou fazer melhorar os doentes (KERN, 2015, p. 103).

Além dessa “superioridade” os inacianos tinham ao seu favor toda a pompa religiosa que encantavam os Guarani, por exemplo, os paramentos litúrgicos, cruz, procissão, cânticos e imagens. Os indígenas percebiam que as orações dos religiosos eram usadas para expulsar os maus espíritos, epidemias, doenças; e para chover, bem como para ter boas colheitas. “As suas ações eram também as de um grande chefe de tribo ou pajé. Generosos, distribuíam facas, anzóis, lâminas de machado, contas de vidro, tecidos de cores vivas, etc [...]” (KERN, 2015, p. 103).

Nas Américas, inicialmente, os jesuítas criaram as “missões volantes” em que os padres iam às aldeias indígenas com pouca frequência. A experiência, contudo, demonstrou que o estabelecimento de reduções e aldeias em um único lugar em que se congregavam várias etnias indígenas facilitava o trabalho de “civilização” e catequização. As missões jesuíticas em geral ficavam distantes das áreas urbanas para evitar o “mau exemplo” e as investidas dos colonos sobre os indígenas. Claro que essa realidade variou no tempo e no espaço de acordo com as circunstâncias históricas. Isso não significava, entretanto, que não fossem estabelecidos contatos, inclusive comerciais e políticos com outros agentes coloniais. Para Arno Kern (2015), a ação jesuítica entre os indígenas visava catequizar, ou seja, inseri-los nos marcos jurídicos, sociais e culturais da sociedade colonial, bem como, e principalmente convertê-los ao catolicismo. A ação missionária alterou as culturas dos Guarani nos seguintes aspectos:

A forma da aldeia, os tipos das habitações, o emprego do tempo, as funções sociais, a produção dos bens econômicos, a organização política e o sistema de prestígio e autoridade, as relações entre os sexos, as regras de casamento, etc. Novos valores foram impostos de maneira autoritária por meio da força da religião, outros foram espontaneamente apropriados pelos indígenas, como o uso do ferro, sem que possuíssem uma visão global da cultura europeia para poderem escolher (KERN, 2015, p. 109).

Os indígenas não foram meros coadjuvantes diante da ação jesuítica. Não se nega a violência e a desestruturação sofrida pelas populações ameríndias, mas se ressalta também o protagonismo dessas populações no período colonial. Exemplo disso foi o conjunto de táticas dos Guarani na província jesuítica do Paraguai durante os conflitos pela demarcação do Tratado de Madri, que estabelecia os limites entre as coroas portuguesa e espanhola e que dariam origem à conhecida Guerra guaraníca. Durante os conflitos, indígenas Guarani e padres jesuítas das missões recusaram-se a sair da região determinada pelas autoridades coloniais. Entre 1755 e 1756 houve combates armados contra as tropas luso-espanholas que se uniram para conseguir seus objetivos. Tal fato revela uma forma extrema de resistência aliada a outras de diversas naturezas.

Segundo Eduardo Neumann (2007), muitos indígenas apropriaram-se da escrita alfabética que fora ensinada pelos inacianos à elite Guarani, e durante os conflitos, escreveram cartas, bilhetes e diários relatando suas indignações e seus pontos de vista a respeito dos acontecimentos. Neumann (2007, p. 162) observa que, “a prática da escrita nas reduções introduzira uma mediação singular entre os distintos protagonistas, e, em determinadas ocasiões, os guaranis alfabetizados manejaram com desenvoltura tal tecnologia”. Em carta endereçada ao governador de Buenos Aires, por exemplo, os Guarani questionavam as razões que levaram o rei a decidir-se pelos portugueses e, para justificar seus questionamentos utilizavam argumentos históricos, o que demonstraria conhecimento da realidade colonial (NEUMANN, 2007). Desse modo, a resistência indígena ocorreu de múltiplas formas, não se restringindo apenas às guerras.

Não só no Paraguai e na América portuguesa os jesuítas desenvolveram suas atividades apostólicas, mas também em regiões pouco conhecidas, como, por exemplo, no Canadá e na Guiana Francesa que foram colonizadas pelos franceses. Em relação ao que é hoje o Canadá pescadores e comerciantes franceses estiveram mantendo relações com os ameríndios desde o século XVI e intensificou-se com a colonização no século XVII. Segundo Florence Artigalas (2013), a colonização na América do Norte pela França teve a peculiaridade de ser impulsionada pelas companhias de comércio pelo menos até 1627, empresas essas dirigidas por particulares. Já no ano de 1627 o cardeal Richelieu, ministro da marinha, criou a companhia da Nova França cujo objetivo essencial era povoar a colônia, atrair pessoas e dar o mínimo de condições para seu desenvolvimento. Essa colônia foi chamada de Nova França e corresponde mais ou menos o que é o Canadá na atualidade.

Destaca-se que na colonização francesa havia a relação íntima entre Estado e Igreja, pois ela também foi um ato de evangelização. No Canadá, os primeiros a iniciarem o trabalho missionário não foram os jesuítas, mas os franciscanos recoletos em 1615. No início das missões destacou-se o jesuíta Paul Lejeune que ao encontrar populações que eram consideradas “nômades,” acreditou que eram descendentes de Caim. De fato, a evangelização pelos jesuítas iniciou no ano de 1632. Os principais povos ameríndios foram os Algonquins e Montagnais que eram considerados “nômades” e os Hurons que eram considerados “sedentários”. Os primeiros pertenciam ao grupo que falavam a língua algonquiennes ou algiques e os segundos pertenciam ao grupo linguístico iroquoiennes ou hurrone-iroquoses. Quando os jesuítas chegaram, denominaram os diversos povos considerados “nômades” de Algonquins, pois era a língua comum na região. Diante da realidade, padre Lejeune, ao conhecer a situação dos Montagnais, criou estratégias para convertê-los ao cristianismo. A

saída encontrada foi “reduzir” os indígenas. Esse padre chegou à Nova França em 1632 com 41 anos. Foi a partir dessa data que a ofensiva missionária ganhou fôlego (ARTIGALAS, 2013).

Mesmo antes dos jesuítas chegarem já havia a ideia de “reduzir” os indígenas para facilitar a evangelização. Nesse espaço a agricultura seria desenvolvida para atender as necessidades materiais para que as aldeias pudessem se autossustentar. Para atrair os indígenas para a missão os jesuítas aproveitaram da dependência que se criou dos Montagnais em relação a alguns utensílios, por exemplo, faca e machado e das guerras entre eles, pois os inácianos ajudavam os seus aliados. Os jesuítas ofereciam meios para combater as epidemias e contra os supostos males espirituais. Outra estratégia utilizada pelos religiosos foi de realizar seus rituais com muita pompa o que atraía a curiosidade dos indígenas. A principal redução foi a de Sillery perto de Quebec que foi fundada na década de 30 do século XVII pelo padre Lejeune. Este lugar foi escolhido, pois era onde os Montagnais reuniam-se para pescar e por questões de defesa. Esta missão foi habitada pelos Montagnais e Algonquins, mas estes povos vivam separados no interior dela (ARTIGALAS, 2013).

Jaime Márquez (2016) ao analisar a missão entre os Hurons enfatiza os interesses desse povo ao aceitar ser “reduzido” pelos inácianos. Eles buscavam adquirir mercadorias europeias a preços mais acessíveis, armas de fogo e proteção num possível ataque dos inimigos. Fato comum entre as diversas reduções nas Américas foi o conflito entre os religiosos e os xamãs que foram os indivíduos que mais resistiram à evangelização. Na região da Huronía devido as fortes epidemias entre 1634 e 1640 houve conflito entre os xamãs e os jesuítas. Os primeiros acusaram os segundos de lançarem sortilégios através de suas orações e objetos de religiosidade. Isso demonstra que eram vistos como novos xamãs pelos indígenas. Segundo Jaime Márquez:

Más que a um sacerdote, entonces, los ameríndios se dirigen al jesuita como a un chamán, investido de un don premonitorio que puede asistirlos en la caza o en su lucha contra las enfermedades. Adhiriendo al cristianismo, los nativos también intentan, de cierta manera, aprehender el poder de Dios de los *robes noires*, a fin de obtener su protección. Los jesuítas buscaron convencer además, infructuosamente, del carácter exclusivo de la religión Cristiana, una particularidade ausente entre los hurones e iroqueses, para quienes optar por una religión extranjera, renegando de la propia, parecía aberrante em un mundo donde cohabitaban muchas creencias (MÁRQUEZ, 2016, p. 286, grifo do autor).

Nesta citação percebe-se que a luta também ocorreu no campo religioso e que os ameríndios resignificavam as práticas cristãs de acordo com suas necessidades, interesses e culturas. Não adotaram a religião cristã passivamente como se fossem uma tábula rasa e que, por isso, foram acusados de serem “inconstantes” na fé e vivência das práticas cristãs que,

muitas vezes, eram impostas pelos discípulos de Loyola. Prova disso foi que os ameríndios também atribuíam aos rosários crenças animalistas e associavam às suas práticas religiosas. Muitos indígenas não cristãos temiam a água do batismo, pois associavam a veneno. Já os das reduções viam nessa água efeitos curativos. A própria hóstia era vista como instrumento de cura e de proteção contra as doenças (MÁRQUEZ, 2016).

Com efeito, apesar das peculiaridades de cada região e de acordo com o contexto histórico em que as missões jesuíticas estiveram inseridas nas Américas, algumas características são comuns, como, por exemplo, a estreita relação com o Estado (o que deu origem a situações conflituosas); o estabelecimento de reduções (na América espanhola) e de aldeias ou aldeamentos (na América portuguesa) com o objetivo de reunir os indígenas para facilitar a catequese; a exploração da mão de obra indígena; os conflitos com os colonos; a resistência indígena; as transformações que os indígenas impuseram aos missionários, pois não só os primeiros, mas os segundos também tiveram que se adaptar à realidade nas missões e as alianças com os chefes indígenas para conquistarem as “almas”.

Portanto, as relações entre inacianos e indígenas nas Américas foram complexas. Exigiram aprendizagens e mudanças entre os dois grupos em situação de contato. É mister reafirmar a violência aos costumes e práticas culturais dos ameríndios, entretanto, eles souberam e necessitaram criar espaços de liberdade a partir de ressignificações das imposições culturais realizadas pelos missionários.

A vida nos aldeamentos criados pelos “filhos de Loyola” foi difícil para os indígenas que em geral estavam acostumados com certa mobilidade, pois muitos praticavam uma agricultura incipiente para os moldes que os padres desejavam e de tempos em tempos mudavam de residência. Buscava-se converter ao catolicismo a todo custo, porém os povos ameríndios impuseram aos religiosos a flexibilização das diretrizes do Concílio de Trento. Perceberam que a realidade histórica era complexa e que em várias situações foram obrigados a tolerar determinados comportamentos. As missões, muitas vezes, eram o espaço menos opressor, pois como destacado por Maria Celestino de Almeida (2013) devido às negociações e ressignificações, de certa forma, tornaram-se espaços indígenas, pois foram sujeitos do processo histórico.

A perspectiva teórica adotada nesta seção e que norteou toda a pesquisa foi proposta pela antropóloga Paulo Montero (2006b) que analisar as relações entre missionários e indígenas partiu do pressuposto que o processo histórico de produção de alteridades indígenas pelos missionários, mesmo que se reconheça a dimensão política e ideológica da sua ação não pode ser meramente reduzida como instrumento puro de dominação colonial. Ela propôs: “o

estudo das relações entre índios e missionários como processos contextuais de traduções múltiplas cuja resultante poderia ser descrita em termos de uma ‘configuração’ cultural específica” (2006b, p. 43). Portanto, a perspectiva da *mediação cultural* não busca comparar o antes e depois do contato, mas compreender o compartilhamento ou conexões de sentidos entre os agentes envolvidos. Nesse sentido a mediação cultural busca:

[...] não tanto de observar o encontro de duas sociedades e/ou culturas distintas (e desiguais) e os efeitos de uma sobre a outra, mas de compreender como agentes em interação acessam *alguns* de seus códigos próprios ou se apropriam de *alguns* dos códigos alheios para significar (2006b, p. 51).

Para ela é importante tratar o encontro intercultural: “como processo de produção de códigos de comunicação cujas articulação interna e ordem hierárquica dependerão das exigências de complexidade de cada momento histórico e das prioridades simbólicas dos sistemas (MONTERO, 2006b, p. 56). A mediação é um processo de comunicação que cria sentidos compartilhados entre jesuítas e indígenas. Ela adverte:

Muitos observadores já chamaram nossa atenção para o fato de que uma das características mais importantes do *modos operandi* da atividade missionária em geral é a sua valorização da *inscrição* do outro: seja através da gramatização das línguas, da produção/tradução de catecismos, seja através da descrição dos modos de ser e pensar indígenas, a atividade da escrita sobre e para o nativo fixa os acontecimentos em narrativas que vão, progressivamente, “depositando” significações. O conjunto de relações de tradução e de significação que se estabelecem nesse processo acaba por sedimentar um espaço transcultural feito de traduções múltiplas, justapostas e contextuais, dos códigos nativos e missionários, referentes dos jogos de comunicação em ação no espaço de mediação (MONTERO, 2006b, p. 59, grifo do autor).

Isso não significa em hipótese alguma minimizar as relações de desigualdade, coerção, conflito, mas eles exigem também a criação de acordos sobre as significações: “Ora, esse acordo implica uma colaboração na criação da norma sempre ajustada a interesses, alianças e cumplicidades” (MONTERO, 2006b, p. 60). Ao relatar as suas experiências a outros não indígenas, os missionários jesuítas buscam tornar “compatível” não a totalidade da cultura indígena, mas alguns códigos privilegiados.

É a partir da mediação cultural que se podem perceber determinadas ações indígenas e dos jesuítas destacadas nesta seção, bem como, a sua complexidade que pode causar espanto ao leitor desavisado ou pouco acostumado com a perspectiva aqui adotada. Complexas também foram as relações dos jesuítas e outros agentes com os ameríndios do território que corresponde parte do atual Estado do Amapá. Como se deu? Quais as intenções? Que jogos de sentidos foram compartilhados?

3 JESUÍTAS E INDÍGENAS: O CASO DAS “TERRAS DO CABO NORTE”⁶ E A EPISTOLOGRAFIA INACIANA

Faz-se necessário uma breve reflexão sobre as relações de contato entre indígenas e jesuítas na região daquela que foi a capitania do Cabo Norte⁷ (o atual território do Estado do Amapá fazia parte dessa capitania). Existem poucos trabalhos que procuraram compreender e explicar essa realidade quase que desconhecida pela historiografia local e pelo ensino de História do e no Amapá como demonstrado na primeira parte do trabalho. Aquela sentença de Capistrano de Abreu ainda é válida: “história dos jesuítas é obra urgente; enquanto não a possuímos será presunçoso quem quiser escrever a do Brasil” (ABREU, 1998, p. 175). Entretanto, o que se buscou não foi a exaltação dos inacianos como a sentença anterior indica.

Para a escrita das seções seguintes buscou-se compreender as relações entre jesuítas e indígenas nas “terras do Cabo Norte” na segunda metade do século XVII. Para tanto foram importantes as obras do jesuíta João Bettendorff, *Crônica dos padres da Companhia de Jesus*, escrita por ordem do seu superior no final do século XVII, portanto próximo à experiência de instalação das efêmeras, mas importantes missões na região. Além da obra citada anteriormente utilizou-se documentos do *Arquivo Histórico Ultramarino* (AHU) adquiridos por meio da internet através do projeto resgate “Barão do Rio Branco” que digitalizou várias documentações referentes ao que se chama atualmente de Brasil. Ao referir-se a essa documentação Juciene Apolinário (2011) afirmou que os historiadores utilizam esse material há bastante tempo, entretanto, invisibilizaram os indígenas. A autora chama atenção para a

⁶ Termo impreciso, mas no artigo VIII do tratado de Utrecht de 11 de abril do ano 1713 afirma-se que as “terras do Cabo do Norte” era situada entre o rio Amazonas e o Oiapoque (REIS, 1993b). Por questões ortográficas neste trabalho suprimiu-se o “do” de Cabo do Norte.

⁷ Para garantir a posse da região e atendendo os apelos de Bento Maciel Parente, o rei Filipe IV, resolveu conceder uma capitania chamada de Cabo do Norte para o Bento Maciel Parente em 14 de junho de 1637. Arthur Cezar Ferreira Reis (1949) argumenta que ele era o mais indicado para a posse da capitania, pois seus feitos contra os estrangeiros eram bem conhecidos e só ele poderia evitar que os franceses se apossassem do território que ia do Amazonas ao rio Vicente Pinzon (Oiapoque). Antes de tudo o “Cabo Norte” era uma referência geográfica para navegadores que passavam pela foz do rio Amazonas. Sobre os limites territoriais da capitania Arthur Reis (1949) afirma que se estendia da costa do Atlântico até “os povoados de Gurupatuba e Surubiú, hoje Monte Alegre e Alenquer” (REIS, 1949, p. 23). Assim, pode-se afirmar que a vila de Alenquer era o limite a oeste da capitania. Ele tinha plano de criar uma empresa colonial para povoar e explorar a terra, mas não o concretizou. O herdeiro foi seu filho Bento Maciel Parente e depois Vital Maciel Parente que também nada fizeram. No ano de 1645 o rei de Portugal, Dom João IV, reafirmou a propriedade da capitania para Bento Maciel. Para Arthur Reis (1949, p. 24) “a Capitania, como unidade autônoma, teve existência até o falecimento de Vital Parente, quando reverteu à Coroa, por falta de herdeiros. A esse tempo, representava os interesses dos descendentes de Bento Maciel, como loco-tenente do donatário, Domingos Barbosa da Silva”. Do ponto de vista militar durante a existência da capitania e depois da sua existência existiram alguns fatos que revelam a luta pela conquista dela. Ressalta-se as construções de fortificações no rio Araguari com o intuito de defender o território contra os ingleses, holandeses e franceses. Por questões ortográficas neste trabalho suprimiu-se o “do” de Cabo do Norte.

existência de “vozes dissonantes de importantes e reais sujeitos da história da América portuguesa que são os homens e mulheres indígenas” (APOLINÁRIO, 2011, p. 2). Ela destaca as presenças indígenas que podem ser percebidas nessa documentação. Outra obra analisada e que traz transcrições de vários documentos foi *História da Companhia de Jesus* do padre Serafim Leite que é indispensável para o estudo da ordem no Brasil.

Por fim, buscaram-se analisar a dimensão retórica das cartas escritas pelos missionários jesuítas e como elas podem ser utilizadas pelo historiador. A seção que trata dessa questão justifica-se, pois é imprescindível que o professor tenha consciência da retórica e os objetivos da escrita das cartas realizadas pelos jesuítas. A prática de escrita de cartas e crônicas, por exemplo, era tão significativa para os “filhos de Loyola” que constituía um aspecto fundamental da sua identidade.

3.1 AS MISSÕES NAS “TERRAS DO CABO NORTE” NO FINAL DO SÉCULO XVII

As “terras do Cabo Norte” tem a especificidade de ser uma região fronteira, isto é, faz fronteira com a França através do seu território sul-americano chamado atualmente de Guiana francesa. Eduardo Neumann (2000) ao referir-se à região fronteira platina afirma que por ser um território com essa característica foi objeto de diversas experiências de reduções jesuíticas “que visavam por um lado, pacificar a população indígena e, por outro, estabelecer núcleos de povoamento para auxiliar no guarnecimento do território” (NEUMANN, 2000, p. 74). Pode-se afirmar que experiência semelhante aconteceu nas “terras do Cabo Norte” com a vinda da Companhia de Jesus no final do século XVII, entretanto pouco durável se comparado com a região platina. Ângela Domingues (2000, p. 226) ao tratar das fronteiras na Amazônia colonial portuguesa asseverou que: “caracterizaram-se sempre por uma certa fluidez, na medida em que, à margem das relações oficiais que nem sempre eram pacíficas, se processaram contatos entre as populações de ambos os lados da linha divisória”. Fato esse observável nas relações entre indígenas de um lado e de outro da fronteira com a França, bem como, com colonos e jesuítas franceses que catequizavam em território reivindicado por Portugal. Como será observado ao longo desta seção, franceses comercializavam e traficavam com ameríndios das “terras do Cabo Norte” e é sempre importante ressaltar que a colonização ibérica e francesa se estabeleceram em territórios densamente povoados, isso significa que já haviam entre os indígenas contatos interétnicos, rotas de comércio, alianças que depois os europeus foram se integrando. Isso explica o grau

elevado de permeabilidade nas fronteiras coloniais na Amazônia setentrional (DOMINGUES, 2000).

Nas páginas seguintes se perceberá que o governo português temia que os indígenas fizessem alianças com os franceses e por isso enviou os jesuítas para os “pacificarem”. Os aliciamentos dessas populações em áreas de delimitações de fronteiras foram constantes. A causa disso era a indeterminação entre as áreas de soberania nacional o que gerou inúmeros conflitos, ademais houve: “uma justaposição dos territórios coloniais sobre territórios étnicos, o que conduzia, igualmente, a antagonismos entre as potências coloniais” (DOMINGUES, 2000, p. 223). Caso interessante ocorreu com os Aruã que viviam no Pará, mas também em postos avançados franceses e possuíam parentes na *Guyane*.

A região entre o rio Amazonas e o Oiapoque foi conquistada pelos portugueses paulatinamente e à custa de conflitos com ingleses, holandeses e franceses. Os ingleses e holandeses, mesmo antes dos lusitanos construíram fortificações que serviam principalmente para o comércio com os indígenas. Chegaram a plantar tabaco, levaram madeiras, urucum, peixe-boi para a Europa. Neste processo de combates os ameríndios aliados foram decisivos, pois eles foram os flecheiros, guias, usaram suas técnicas de guerra e sua mão de obra foi utilizada na devastação e construções de fortes.⁸

Depois de expulsos, holandeses e ingleses, a força foi concentrada para debelar os franceses que estavam instaurados na *Guyane* (atualmente Guiana francesa), mas realizavam comércio e traficavam escravizados frutos de guerras interétnicas com os indígenas das “terras do Cabo Norte”. Desde o final do século XVII a presença aumentou a tal ponto de reivindicarem parte da região como território francês. A questão do contestado franco-brasileiro só foi resolvida em dezembro de 1900 pela mediação do Barão do Rio Branco que defendeu o Brasil. O “laudo de Berna” foi decidido pelo presidente da Confederação Helvética, Walter Hauser, que o rio Oiapoque era o limite entre as duas nações e não o Araguari como argumentavam os franceses.⁹

Serafim Leite (2004, t. III, p. 533) afirma que:

Quando os jesuítas entraram em ação, o vasto território do Cabo do Norte era paragem que pleiteavam portugueses, franceses, ingleses e holandeses. E se, como em todas as missões, o fim era catequético, nesta houve a intenção expressa de incorporar definitivamente essas terras ao grande todo Brasil.

⁸ Para aprofundar a narrativa sobre todo o processo de conquista portuguesa ver: REIS, Arthur Cezar F. **Território do Amapá: perfil histórico**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1949. Adverte-se que o autor é pró-colonizador e deve ser lido e interpretado com cautela, ou seja, como um homem do seu tempo.

⁹ Sobre essa questão ver: REIS, Arthur Cezar F. **Limites e demarcações na Amazônia brasileira: a frente colonial com a Guiana Francesa**. 2. ed. v.1. Belém: SECULT, 1993b.

Percebe-se que também nessa região fronteira do extremo norte da América portuguesa caracterizada por disputas pelo território entre diversas nações europeias, a vinda dos padres não foi somente para fins religiosos, mas também políticos. O objetivo era garantir a posse e colonizar. E conquistar terra também significa explorar e controlar os indígenas. Para colonização das “terras do Cabo Norte” os ameríndios foram indispensáveis e, por isso, fazendo parte de um mesmo plano vieram os missionários para catequizá-los e também para servir ao projeto português. As populações indígenas não serviam apenas como mão de obra, mas como súditos das coroas ibéricas na tentativa de garantir a posse. Esses povos tinham as suas relações e seus interesses e que a presença das forças coloniais modificaram.

Os primeiros religiosos a missionarem nas “terras do Cabo Norte” não foram os jesuítas, mas os capuchos de Santo Antônio que desde a primeira metade do século XVII tinham missões no Marajó e visitavam constantemente aquelas terras. Eles foram importantes para o governo português, pois ao estabelecer contato com os ameríndios acabavam sendo informados da presença de outros estrangeiros e constantemente informavam às autoridades coloniais (REIS, 1949). É o que demonstra a carta escrita no ano de 1684, ao governador do Estado, pelo frei João de Santo Athanasio quando missionava o povo Aruã:

Chegarão à nossa doutrina, em uma Canoa, uns franceses moradores de Caiena, que fica para a parte do norte, aonde tem um Governador: e praticando eu com eles achei na sua prática os danos, que fazem não só a missão dos nossos religiosos de Santo Antônio, e seu aproveitamento espiritual do bem das almas, senão também à Coroa de Portugal, pela ruína, que a este seu Estado ocasionará, o tão frequentado comércio destes franceses com o dito gentio (ATHANAZIO *apud* REIS, 1993b, p. 184).

Ao continuar o seu relato ele atribui aos franceses a influência negativa aos Aruã do rio Amazonas e a percepção de que seria prejudicial para Portugal. Em carta escrita em Belém no dia 22 de janeiro de 1685 o Governador do Maranhão e Grão Pará, Francisco de Sá e Meneses, escreve para o rei dom Pedro II sobre a presença de franceses que insistiam em fazer comércio “nas terras desta conquista do domínio de vossa majestade, pela parte dos Aroans.”¹⁰ E que esses franceses passavam pela missão dos capuchos de Santo Antônio “até as aldeas dos Tocujus, pouco distante da fortaleza de vossa majestade, sita no Gurupá, a fazer escravos até do gentio que com pazes temos domesticado.”¹¹ Ele continua avisando ao rei que envia uma cópia junto com a informação que “me veio dos um dos missionários capuchos

¹⁰ Carta do Governador, Francisco de Sá e Meneses, para o rei sobre as medidas a tomar para se aprisionar os franceses que praticam o resgate de escravos, incluindo gentios, no norte da capitania contra a vontade da coroa portuguesa. Belém, 22 de janeiro de 1685. AHU, Cx. 3, doc. 245.

¹¹ *Ibidem*.

com seu companheiro.”¹² O discurso da presença negativa desses “estrangeiros” em relação aos indígenas e a necessidade de proteger a região são constantes nos documentos.

Para reforçar a presença europeia e a busca pela conversão dos indígenas entraram em cena a partir da década de 1680 os jesuítas, que não possuíam ainda missão nas “terras do Cabo Norte”. Eles vieram a pedido do rei para estabelecer um aldeamento cuja finalidade além de religiosa era política (é preciso reconhecer que religião, economia, política não eram tão delimitadas como se acredita ser hoje). Na provisão real de 1º de abril de 1680 sobre a repartição dos indígenas do Maranhão foi concedida autoridade para os padres da Companhia de Jesus sobre as questões indígenas e pede para que os jesuítas entrem nos “sertões” para conquistarem mais ameríndios. Ainda:

E particularmente emcomendo aos superiores da Companhia que as primeiras destas Missões sejam da outra banda do rio das Amazonas para a parte do Cabo do norte nomeando taes pessoas para ellas de cuja prudencia, industria e virtude se possa esperar que alem de tratarem da conversão dos Indios da dita costa os procurem ter e conservar na minha obediencia, e fidelidade aos Portuguezes por ser assim conveniente ao meu serviço e ao bem do dito Estado (PROVISÃO, 01-04-1680, 1948, p. 54).

Em resposta, no dia seguinte, padre Antônio Vieira escreve de Lisboa para o superior da Companhia de Jesus no Maranhão:

Quanto a outras missões, em que havemos de residir, com os Índios em suas terras, a primeira que se deve fazer como Sua Alteza deseja, pelo que importa à conservação do Estado, é a do Cabo do Norte, passando a outra banda do Rio das Amazonas, que segundo as minhas antigas notícias deve ser a nação dos Tecujus. Espera-se que de lá venha muito particular informação de todas aquelas terras, rios e portos, de que se não tem bastante conhecimento, e da distância e lugares em que está a nova conquista dos holandeses, (...) e de tudo se espera informação dos nossos missionários, a mais exacta que puder ser; pelo que importa que vá a este descobrimento a pessoa de maior inteligência e indústria, da qual parece que seria bom o companheiro o Padre Conrado, pela arte que tem de debuxar, mandando-se cá um mapa daquele tracto de terras, mares e rios, e da navegação e fundo de que são capazes, com o rumo dos ventos, etc. (VIEIRA *apud* LEITE, 2004, t. III, p. 533).

Apesar de estar do outro lado do Atlântico, Vieira usa do seu prestígio para indicar o padre Aloísio Conrado Pfeil para executar a missão nas “terras do Cabo Norte”. A escolha não foi por acaso, pois o missionário suíço era considerado por seus superiores como excelente matemático, pintor e cartógrafo (LEITE, 2004, t. IV). Ao analisar o teor da missiva percebe-se a preocupação não somente com a conversão dos povos indígenas, mas os meios para conseguir tal propósito. Destaca-se a importância do conhecimento da região onde se

¹² Carta do Governador, Francisco de Sá e Meneses, para o rei sobre as medidas a tomar para se aprisionar os franceses que praticam o resgate de escravos, incluindo gentios, no norte da capitania contra a vontade da coroa portuguesa. Belém, 22 de janeiro de 1685. AHU, Cx. 3, doc. 245.

planejava estabelecer missões e por isso pedem-se informações. Como “as terras do Cabo Norte” não eram tão conhecidas faziam-se necessárias informações para ações futuras, como por exemplo, quais povos indígenas habitavam o lugar, sobre os rios, terras, fortes de nações estrangeiras, o comércio entre grupos ameríndios e holandeses, bem como, localizações de bons sítios e a melhor forma de navegação. Ademais, é nítida na missiva ao menos naquele contexto a estreita relação entre a Companhia de Jesus e o Estado.

A presença inaciana neste contexto de disputa territorial foi importante, visto que eles cumpririam a função de tornar os indígenas cristãos e súditos de Portugal. Em vários outros lugares os missionários foram acionados para cumprir tal propósito e por isso Charles Boxer (1981) os designou de “instituição de fronteira” dada a sua importância. Segundo Serafim Leite (2004, t. III) estiveram na região no início da década de 1680 para uma espécie de “visita” os jesuítas Pier Luigi Consalvi, irmão Manuel Juzarte e o missionário Aloísio Conrado Pfeil. Este último em cumprimento da ordem analisou rios, terras e lugares para confeccionar um mapa. Esse foi levado em 1685 pelo superior do Maranhão, Jódoco Peres, e oferecido em Lisboa para o rei. O padre Pfeil foi convocado pelo monarca para levar as informações sobre a região que seriam usadas para defender o domínio português contra as pretensões francesas, pois demonstraria que as terras pertenciam a Portugal (REIS, 1993b).

Ao navegarem pelo rio Araguari encontraram-se com franceses, que constantemente comercializavam e traficavam com os indígenas (BETTENDORFF, 1990). Nesta “visita” ergueram uma cruz em Tabarapixi onde Aloísio Pfeil ficou como missionário. Segundo Barão do Rio Branco (2012b, p. 98, 2ª MEMÓRIA) ele dirigiu “a missão de Tabanipixi à margem setentrional do Araguari, provavelmente nas cercanias do lugar onde se encontra, desde 1840, a colônia militar dom Pedro II.”

No citado rio viram franceses que traziam indígenas escravizados fruto de negociação com os ameríndios da região. Como estava em vigor a lei de 1680 que concedeu liberdade irrestrita aos indígenas, os inacianos pagaram por eles e restituíram a liberdade. Entretanto, admoestaram os franceses de que estavam fora do seu território. Luigi Gonsalvi, que era vice-provincial da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão os mandou embora, mas entregou uma carta ao provincial de Caiena, ao jesuíta Pedro Brano ou Pierre Brane, “estranhando a ousadia dos seus compatriotas, que desrespeitavam a soberania luso-brasileira” (REIS, 1949, p. 34). A intenção era evitar que colonos da *Guyane* estabelecessem relações com os indígenas das “terras do Cabo Norte.” Após essa primeira ação, o governo português a par das informações pôde criar “o duplo movimento missionário e militar, do levantamento de fortes

e fixação de Missionários, quer da Companhia quer de Santo Antônio” (LEITE, 2004, t. III, p. 534).

Em 21 de dezembro de 1686 o rei escreve ao Governador do Maranhão pedindo a construção de fortalezas conforme as necessidades: “tanto para dominar o Gentio da parte do Norte [...] como para impedir quaisquer nações que entrem nas terras desta coroa.”¹³ É clara a necessidade de proteger o território contra as “invasões” dos franceses. Importante salientar que os indígenas são peças-chaves nesse processo de disputa, pois sem eles seria impossível tal tarefa. Eram esses sujeitos que ajudavam nas construções, serviam de guias, colaboravam com a vida do colonizador nas matas, repassavam informações e quando aliados de Portugal garantiriam a posse do lugar para a Coroa. Caso “bandeassem” para o lado dos franceses essa nação poderia argumentar supostos direitos.

A referida carta régia, foi uma resposta a Gomes Freire que sugeriu a construção de fortalezas para proteger o “Cabo do Norte” das incursões dos franceses.¹⁴ Na carta, o rei pede a presença da Companhia de Jesus e a divisão do Cabo Norte entre ela e os capuchos de Santo Antônio:

[...] e vos valereis ao mesmo tempo dos Missionarios Capuchos de Santo Antonio, que tem as Missões do Cabo do Norte, e dos Padres da Companhia de Jesus, que forem mais a proposito a este fim, avisando-os da minha parte do que devem fazer, para se conservar sem desconfiança a sujeição dos Indios das Aldêas, e se tratar e ajustar com segurança e paz e amizade do Gentio que não estiver domesticado (...) E aos Padres da Companhia de Jesus tenho ordenado que façam uma nova Missão para o Cabo do Norte – e os achareis com boa disposição que costuma sempre adiantar o seu zelo nas matérias do serviço de Deus Nosso Senhor, e meu – E para que uns e outros o façam, sem competencias de jurisdições, procurareis dividir as suas residencias e Missões, com a distincção que seja útil, para não terem duvida no que pertence a uns e outros, para conservação do Gentio e bem do Estado. – E com o cuidado destes Missionários podereis conseguir que os Missionarios francezes não adquiram a pratica dos Aruazes, e que os Índios não busquem a communicação alheia, esquecidos da propria e natural do meu domínio.¹⁵

A perspectiva de D. Pedro II é a “conservação do Gentio e bem do Estado”, ou seja, não apenas conquistar o território, mas as pessoas que nele viviam. Maria Celestino de Almeida (2013) destaca a importância dos povos indígenas no processo de colonização. Sem eles era impensável qualquer projeto. Os indígenas aldeados e aliados eram importantes como mão de obra na construção de fortalezas, nos “descimentos”, em guerras contra outras nações

¹³ Carta régia de 21 de dezembro de 1686. Instruções ao governador do maranhão sobre relações com os franceses, construção de fortalezas, missões, resgate dos índios.

¹⁴ Carta do governador do Maranhão, Gomes Freire de Andrade, para o Conselho Ultramarino, sobre os meios mais convenientes para preservar a posse dos sertões portugueses e impedir a entrada às nações estrangeiras. São Luís, 15 de outubro de 1685. AHU, Cx. 6, doc. 727.

¹⁵ Carta régia de 21 de dezembro de 1686. Instruções ao governador do maranhão sobre relações com os franceses, construção de fortalezas, missões, resgate dos índios.

e contra indígenas inimigos. Também o desejo de estabelecer alianças e catequizar os ameríndios atendia aos interesses de garantir a posse e povoar a região, pois passariam a serem reconhecidos como súditos da Coroa. Gomes Freire dividiu o campo de atuação para os frades de Santo Antônio e os inacianos da seguinte forma: os capuchos missionavam entre o que hoje Macapá e o rio Amazonas e os jesuítas missionavam na costa do Cabo Norte (REIS, 1949). A presença portuguesa nas “terras do Cabo Norte” teve o caráter militar como destaque, manifestado na tomada e construções de fortes para “impedir quaisquer Nações que entrem nas terras da corôa.”¹⁶

A carta régia também destaca o desejo de impedir que missionários franceses “praticassem” os Aruã que foram historicamente considerados inimigos dos portugueses. Pode-se inferir que os religiosos a serviço da França entravam nas “terras do cabo Norte” para catequizar os ameríndios. Ao que parece, a prática desses missionários não era a conquista do território, o que os diferenciava do projeto português (ROMANI, 2013). Isso explica parcialmente a preferência dos grupos indígenas em estabelecer contato comercial e político com os franceses. Logo, faziam-se necessárias ações mais efetivas dos portugueses para evitar as relações entre ameríndios e “estrangeiros.” É neste contexto que entraram em ação os padres da Companhia de Jesus para “sujeição dos índios das aldeias” e estabelecer “paz” e “amizade” com o “gentio” para tentar convertê-los a fé cristã e para torná-los vassalos do rei de Portugal. Serafim Leite (2004, t. III) assevera que os portugueses tinham a política de criar fortificações nas fozes dos rios em regiões fronteiriças ou em disputas. Nesta região é notório que a corte instituiu um duplo movimento: missionário e militar.

Maria Celestino de Almeida (2013) afirma que as missões religiosas tinham a função de evangelizar e abrir novas fronteiras e é nesse contexto que o rei pede que os “soldados de Cristo” fossem fazer missão nas “terras do Cabo Norte”. O jesuíta Serafim Leite (2004, t. II, p. 268) corrobora com esse argumento ao afirmar que “pelo que toca aos Padres, na defesa de território contra os corsários e invasores, os Jesuítas do Brasil, como bons cidadãos, ontem como hoje, faziam todo o possível para assegurar o triunfo da sua pátria.” Na citada carta régia de 21 de dezembro de 1686 acrescenta-se que a ida dos missionários às “terras do Cabo Norte” era para que os “Índios não busquem a comunicação alheia [...]”¹⁷, ou seja, o projeto era de que eles se tornassem as “muralhas dos sertões” (FARAGE, 1991).

¹⁶ Carta régia de 21 de dezembro de 1686. Instruções ao governador do maranhão sobre relações com os franceses, construção de fortalezas, missões, resgate dos índios.

¹⁷ *Ibidem*.

Essa estreita relação das missões religiosas como instrumento de conquista explica-se pelo *Padroado régio* em que os reis portugueses adquiriram diversos poderes sobre o clero. Foi por isso que Charles Boxer (1981, p. 95) afirmou que os religiosos “foram o esteio do domínio colonial em muitas regiões fronteiriças.” Na Amazônia, os missionários foram extremamente importantes na relação com os indígenas e na garantia da posse de terras. Adverte-se que os reis apoiavam as missões desde que elas coincidissem com os objetivos da coroa e o principal objetivo dos jesuítas na América ibérica foi “pacificar” e evangelizar os indígenas. Segundo Maria Regina Celestino de Almeida (2013) o projeto de colonização não deve ser reduzido apenas ao aspecto econômico, ele deve ser analisado na perspectiva global, ou seja, levando em consideração as dimensões políticas e religiosas. Já que o temporal e o espiritual estavam associados “os ideais de conquista e colonização tiveram sempre um forte caráter religioso” (ALMEIDA, 2013, p. 89).

Para atender as ordens reais, o governador do Estado do Maranhão Gomes Freire, escreveu uma carta ao rei em 19 de julho de 1687 dando conta do envio do engenheiro, do capitão-mor Antônio de Albuquerque e do jesuíta Aloísio Conrado Pfeil às “terras do Cabo Norte” em 2 de junho de 1687 para analisar um sítio para construção de fortificações. Essa carta já era uma resposta ao rei de Portugal, pois na década de 1680 a coroa voltou-se para o Cabo Norte com a intenção de frear os franceses e criar fortificações para consolidar o domínio (CASTRO, 1999). O conjunto de documentos confirma o argumento de Adler Castro (1999), ou seja, a partir desse momento as construções dos fortes foram o objetivo principal e neste sentido os indígenas foram fundamentais como aliados e mão de obra. Para tanto, os missionários desempenharam o papel de “pacificar” os povos que viviam na região e dessa forma colaboraram para o domínio das gentes e territórios.

Na missiva, Gomes Freire afirma que o engenheiro e o missionário decidiram que o lugar ideal para construir uma casa forte seria no “Rio Araguari, na boca de seus lagos, porta por onde os Estrangeiros entram de inverno a comerciar com o gentio do Amazonas” (FREIRE *apud* LEITE, 2004, t. III, p. 534). Nesta correspondência fica evidente a necessidade de criar estabelecimentos militares para proteger as terras e gentes dos assédios franceses que costumavam estabelecer relações comerciais com os indígenas, principalmente, os Aruã.

O padre jesuíta Aloísio Conrado Pfeil devido aos seus conhecimentos auxiliou na escolha do lugar para construção da fortificação, bem como, para desenhá-la. Foi com a ajuda dele que ocorreu a escolha do local para erguimento do forte no rio Araguari por onde navegadores vindos de Caiena chegavam ao Amazonas e essa obra serviu para proteção da

missão dos inacianos. Isso confirma que na colonização nas “terras do Cabo Norte” os aspectos militares e religiosos caminharam lado a lado. Havia desde 1660 uma casa forte no Araguari, mas o local não foi bem escolhido e por conta disso as pororocas e inundações afetaram essa fortificação. Como exposto anteriormente para tentar frear o comércio dos franceses com os indígenas criou-se uma nova casa forte na confluência do Araguari com Maiacari no ano de 1687, entretanto devido o material de baixa qualidade usado na construção, em 1697 foi demolida pela pororoca (CASTRO, 1999).

Para colonizar faziam-se necessárias informações sobre quais caminhos escolher para evitar inundações, pororocas, presença de outras nações europeias. Neste aspecto, os indígenas foram fundamentais, pois eram com eles que os europeus buscavam saber da realidade, isto é, sobre fenômenos, rios, ventos, presenças de fortes, melhor lugar para construções e povoações. Foi por meio dessas informações que os portugueses procuravam elaborar seus planos de ação. Por outro lado é possível ler nas entrelinhas algumas táticas dos indígenas. Eles ao compreender os interesses dos portugueses em dominar por meio da violência falsificavam informações como forma de resistência e subversão à ordem imposta. Por isso Gomes Freire adverte que era necessário confirmar as informações dadas pelos indígenas (FREIRE *apud* LEITE, 2004, t. III).

O capitão-mor do Pará, Antônio de Albuquerque, escreveu em 19 de julho de 1687 ao rei de Portugal, Dom Pedro II, uma carta em que narra a sua presença nas “terras do Cabo Norte”. Foi enviado juntamente com o engenheiro, práticos, soldados e missionários jesuítas para: “penetrarem os sertões do Cabo do Norte, contratando pazes com algumas nações de gentio e examinar os sítios de Torrego, a de Cumaú, e a de Maiacari, todas ganhadas pelas armas portuguesas.”¹⁸ Os indígenas que ele se refere ao entrar em contato foram os: “Maruanizes, aos quais mandei logo fazer as práticas convenientes ao serviço de Deus, e de vossa majestade.”¹⁹ O capitão continua sua exposição sobre as primeiras relações com os ameríndios e presença dos jesuítas que estavam com ele:

[...] neste meio tempo a penetrar o rio e lagos de Maicari, aonde vivem muitas nações de gentios, cujos principais fiz convocar à aldeia sita no meio de um grande lago chamado Camonixari [...] deixando na dita aldeia de Camonixari o missionário que levava em minha companhia, por ser ali mais preciso, e o dito gentio mo pedir [...] É certo, senhor, que se esta ordem de vossa majestade chegara mais cedo, se findara esta diligência, por que só é franca esta passagem desde o mês de janeiro até

¹⁸ Carta de Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho para Dom Pedro II, escrita em Belém, 19 de julho de 1687 encontra-se anexada a Carta do governador e capitão-general do Estado do Maranhão, Grão-Pará e Rio Negro, Artur de Sá e Meneses, para o rei Dom Pedro II, sobre a construção de fortalezas do Cabo do Norte. Belém, 19 de setembro de 1687. AHU. Pará, Cx. 3, doc. 267.

¹⁹ *Ibidem*.

maio [...] Feitas estas diligências e vistas estas paragens do rio de Araguari e lagos de Maiacari, e praticado todo aquele gentio, despendendo com ele largos mimos [...] E voltando pelo rio das Amazonas acima pela parte do cabo do Norte [...].²⁰

Nesta carta o capitão-mor do Pará que foi para os “sertões do cabo do Norte” visitou os fortes que os portugueses haviam tomado dos ingleses e holandeses. Ele confirma a dificuldade de navegação pelo rio Araguari e a aproximação do Cabo Norte (neste caso um acidente geográfico na costa que servia como referência aos navegadores). Em carta, relata a presença de franceses que estavam “comerciando escravos no rio das Amazonas na ilha dos Haroans nas quais [sic] tem os religiosos capuchos sua missão.”²¹ Além disso, eles compravam escravizados no “sertão dos Tocujus, pouco distante da fortaleza de Gurupá.”²² Relata que pelo rio Araguari “desemboca todos os franceses que vem de Cayena pelos ditos lagos.”²³

Logo depois, capitão-mor Antônio de Albuquerque, foi ao Cabo Norte para verificar as fortificações que o rei havia pedido e: “encontrou alguns franceses fazendo resgates de escravos e pareceu coisa indigna que nos domínios de Vossa Majestade e ao mesmo tempo, que são proibidos aqueles resgates aos moradores desta conquista.”²⁴ Negociou com os franceses os indígenas: “que fazem o número de dez entre ambos os sexos, os quais mandei repartir pelos moradores.”²⁵ Em carta o capitão-mor escreveu ao governador de Caiena contando o ocorrido e pedindo a Ferroles que não permitisse a escravização de indígenas nas terras que pertenciam a Portugal, pois aos portugueses não era permitido.²⁶ A resposta de Caiena foi enérgica, o capitão-mor estava na casa forte do Araguari quando Ferroles foi comunicar que aquelas terras fazia parte da: “jurisdição do governo de Caiena, pertencente à coroa da França”²⁷ e por isso era permitido que os seus súditos mantivessem comércio com os

²⁰ Carta de Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho para Dom Pedro II, escrita em Belém, 19 de julho de 1687 encontra-se anexada a Carta do governador e capitão-general do Estado do Maranhão, Grão-Pará e Rio Negro, Artur de Sá e Meneses, para o rei Dom Pedro II, sobre a construção de fortalezas do Cabo do Norte. Belém, 19 de setembro de 1687. AHU. Pará, Cx. 3, doc. 267.

²¹ *Ibidem*.

²² Carta de Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho para Dom Pedro II, escrita em Belém, 12 de julho de 1687 encontra-se anexada a Carta do governador e capitão-general do Estado do Maranhão, Grão-Pará e Rio Negro, Artur de Sá e Meneses, para o rei Dom Pedro II, sobre a construção de fortalezas do Cabo do Norte. Belém, 19 de setembro de 1687. AHU. Pará, Cx. 3, doc. 267.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Carta do governador [e capitão-general do Estado do Maranhão, Grão-Pará e Rio Negro], Artur de Sá e Meneses, para o rei [D. Pero II], sobre o destino dado aos escravos resgatados pelos franceses no Cabo do Norte. Belém, 15 de setembro de 1687. AHU. Pará, Cx. 3, doc. 265.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Cópia da carta de Antônio Albuquerque Coelho de Carvalho ao governador de Caiena. [Anexo] 3 de julho de 1687. AHU (Avulsos), Pará, Cx. 3, doc. 267.

²⁷ Carta de Antônio Albuquerque Coelho de Carvalho ao rei. [Anexo] 9 de setembro de 1688. AHU (Avulsos), Pará, Cx. 3, doc. 282.

indígenas.²⁸ Por isso a importância dos missionários da Companhia de Jesus se estabelecerem naquelas fronteiras em disputas.

Na região de lagos em Maiacari onde havia uma “multidão” de indígenas, ao saber da sua chegada: “desceram a ver-me quantidade de índios, parte da multidão, que naquele sertão habita [...]”.²⁹ O instrumento para iniciar a missão foi o “descimento” que era permitido pela legislação em vigor. Beatriz Perrone-Moisés (1998, p. 118) afirma que eles eram:

[...] deslocamentos de povos inteiros para novas aldeias próximas aos estabelecimentos portugueses. Devem resultar da persuasão exercida por tropas de descimento lideradas ou acompanhadas por um missionário, sem qualquer tipo de violência. Trata-se de convencer os índios do “sertão” de que é de seu interesse aldear-se junto aos portugueses, para sua própria proteção e bem-estar.

Em várias situações os descimentos foram feitos pelos missionários, como por exemplo, no regimento das missões de 1686. Apesar da orientação de que o método fosse o convencimento, foi comum o uso da violência e o terror para forçá-los. Ademais, faziam-se promessas de terras, liberdade e trabalho assalariado (PERRONE-MOISÉS, 1998). Como o início da missão nas “terras do Cabo Norte” deu-se em 1687 estava em vigor a lei de 21 de dezembro de 1686 que foi chamada de *Regimento das Missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará*. Faz-se necessário apontar algumas diretrizes dela, pois foi sob sua ação que os inicianos estiveram catequizando nas “terras do Cabo Norte.” Apropriando-se da transcrição do regimento pelo padre Serafim Leite (2004, t. IV, p. 147-149) destaca-se alguns pontos, a saber:

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 observeraõ as minhas Leys, & Ordens, que não se acharem por esta, & por outras reformadas, tanto em os fazerem servir no que ellas dispõem, como em os ter prontos para acodirem á defesa do Estado, & justa guerra dos Certoens, quando para ella sejião necessários (§ 1) [...]

Nas aldeas não poderã assistir, nem morar outras algumas pessoas, mais que os Indios com as suas famílias, pelo dano que fazem nelas [...] (§ 4) [...]

Os Padres Missionarios porãõ o mayor cuydado, em que se povoem de Indios as aldeas, pois a elles lhes encarrego o governo dellas, & espero que procurem por todos os meys, não só a cõservação, mas o aumento dos que são de repartição, por ser conveniente que haja nas ditas aldeas Indios, que possaõ ser bastantes, tanto para segurança do Estado, & defensas das Cidades, como para o trato, & serviço dos moradores, & entradas dos Certoens (§ 8) [...]

²⁸ Carta de Antônio Albuquerque Coelho de Carvalho ao rei. [Anexo] 9 de setembro de 1688. AHU (Avulsos), Pará, Cx. 3, doc. 282.

²⁹ Carta de Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho para Dom Pedro II, escrita em Belém, 19 de julho de 1687 encontra-se anexada a Carta do governador e capitão-general do Estado do Maranhão, Grão-Pará e Rio Negro, Artur de Sá e Meneses, para o rei Dom Pedro II, sobre a construção de fortalezas do Cabo do Norte. Belém, 19 de setembro de 1687. AHU. Pará, Cx.3, doc. 267.

Para as entradas, que os Missionarios haõ de fazer nos Certoens, lhe daraõ os Governadores todo o auxilio, ajuda, & favor que elles houverem mister, tanto para a sua segurança, como para com mayor facilidade fizerem as Missoens [...] (§ 24).

O regimento foi fruto de um longo debate e conflitos entre religiosos, moradores e agentes do Estado sobre o controle e distribuição. Sob a influência do padre Antônio Vieira o rei concedeu preponderância para os missionários, sobretudo aos jesuítas. Coube a eles a administração temporal, espiritual e política das aldeias. Foi proibido viver nos aldeamentos brancos e mestiços, os missionários ficaram responsáveis para realizarem os descimentos com a proteção do Estado para garantir a soberania do território e das suas gentes. Foi neste contexto jurídico que os missionários inacianos foram criar uma missão nas “terras do Cabo Norte” em 1687. Contudo, enfrentaram forte resistência dos povos da região o que motivou o abandono da missão.

Na Amazônia, os aldeamentos tinham por finalidades a conversão, ocupação do território e reserva de mão de obra. Os indígenas aldeados recebiam um pagamento, pois eram considerados livres. A legislação variou da forma que eles seriam repartidos. Ora a terça parte ficaria nos aldeamentos, um terço para Coroa e o restante entre os moradores. Em outros momentos a metade do contingente das aldeias deveria ser repartida aos moradores, sempre de forma temporária e mediante pagamento. No entanto, na prática era bem diferente. Os moradores os tratavam como escravos e não pagavam os salários. Essa divisão gerou vários conflitos entre os agentes coloniais. Os colonos acusavam os missionários de explorar a mão de obra indígena em proveito próprio, notadamente nas coletas das “drogas do sertão” que eram principalmente urucu, baunilha, cacau, andiroba, cravo, gengibre, piaçava (FARAGE, 1991).

Na carta do capitão-mor do Pará, Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho, de 19 de julho de 1687 percebe-se o contato com as lideranças indígenas, os chamados “principais”, na tentativa de convencê-los a viverem em uma missão. A aproximação com os líderes foi fundamental na Amazônia, sobretudo, no momento de implantação do controle político como foi o caso das “terras do Cabo Norte”. Precisava-se seduzir e cooptar a liderança para torná-los aliados, é o que se percebe: “praticado todo aquele gentio, despendendo com ele largos mimos.”³⁰ Entretanto, aos poucos as populações indígenas foram se inteirando das disputas entre os europeus e procuravam tirar alguma vantagem para criar possibilidades de autonomia (CARVALHO JÚNIOR, 2017). Concorde-se com Maria Regina Celestino de Almeida (2013)

³⁰ Carta de Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho para Dom Pedro II, escrita em Belém, 19 de julho de 1687 encontra-se anexada a Carta do governador e capitão-general do Estado do Maranhão, Grão-Pará e Rio Negro, Artur de Sá e Meneses, para o rei Dom Pedro II, sobre a construção de fortalezas do Cabo do Norte. Belém, 19 de setembro de 1687. AHU. Pará, Cx.3, doc. 267.

ao referir-se à capitania do Rio de Janeiro o papel de valorização das lideranças através de concessões de favores, títulos e patentes militares. Esses líderes foram fundamentais para a efetivação do processo de colonização, pois muitos deles acabavam convencendo suas aldeias a irem viver nos aldeamentos jesuíticos. Essas lideranças também se mantinham com certos privilégios nos interiores dos aldeamentos.

Sobre essa questão Maria Celestino de Almeida (2013, p. 177-178) assevera que:

Privilegiar lideranças indígenas, acostumando-as aos hábitos e costumes europeus, era parte da política de colonização das coroas ibéricas e foi amplamente utilizada em várias regiões da América, embora em tempos e modalidades diversos, conforme as especificidades de cada situação.

Especificamente nas “terras do Cabo Norte,” padre João Bettendorff (1990, p. 426, grifo nosso) cita os presentes e benefícios aos principais. Segundo ele, levou-se para ofertar “suas provisões subscriptas e selladas, e não lhes faltou com suas *dádivas*, com que ficaram *satisfeitos e contentes*, e muito mais ainda, dando-lhes o padre Aluísio palavra que cedo lhes viria assistir para tratar do bem das suas almas.” Observa-se que na narrativa do padre, o destaque foi dado ao missionário Aloísio Pfeil como interlocutor para a materialização do “descimento”.

Como observado, os missionários ofereciam várias “dádivas” e “mimos” para convencerem as lideranças. No “mundo” indígena o líder desempenhava papel de relevância na comunidade. Reconhecimento obtido devido ações bélicas, mas não só, “suas responsabilidades eram, também, atinentes à organização da vida material e social” (MONTEIRO, 1995, p. 23). Cabia a ele escolher o local da aldeia, supervisionar as atividades que ele de forma igual aos seus pares participava das ações. Os jesuítas admiravam nos principais a oratória que era estimada pelos povos indígenas. Além disso, eram responsáveis por guardarem as tradições. Esses líderes exerciam poder político e social por meio da persuasão e nem tanto pela coerção (DOMINGUES, 2000). Por isso os padres visavam cooptar esses líderes através de presentes, pois a possibilidade deles convencerem suas aldeias a morarem nas missões aumentava.

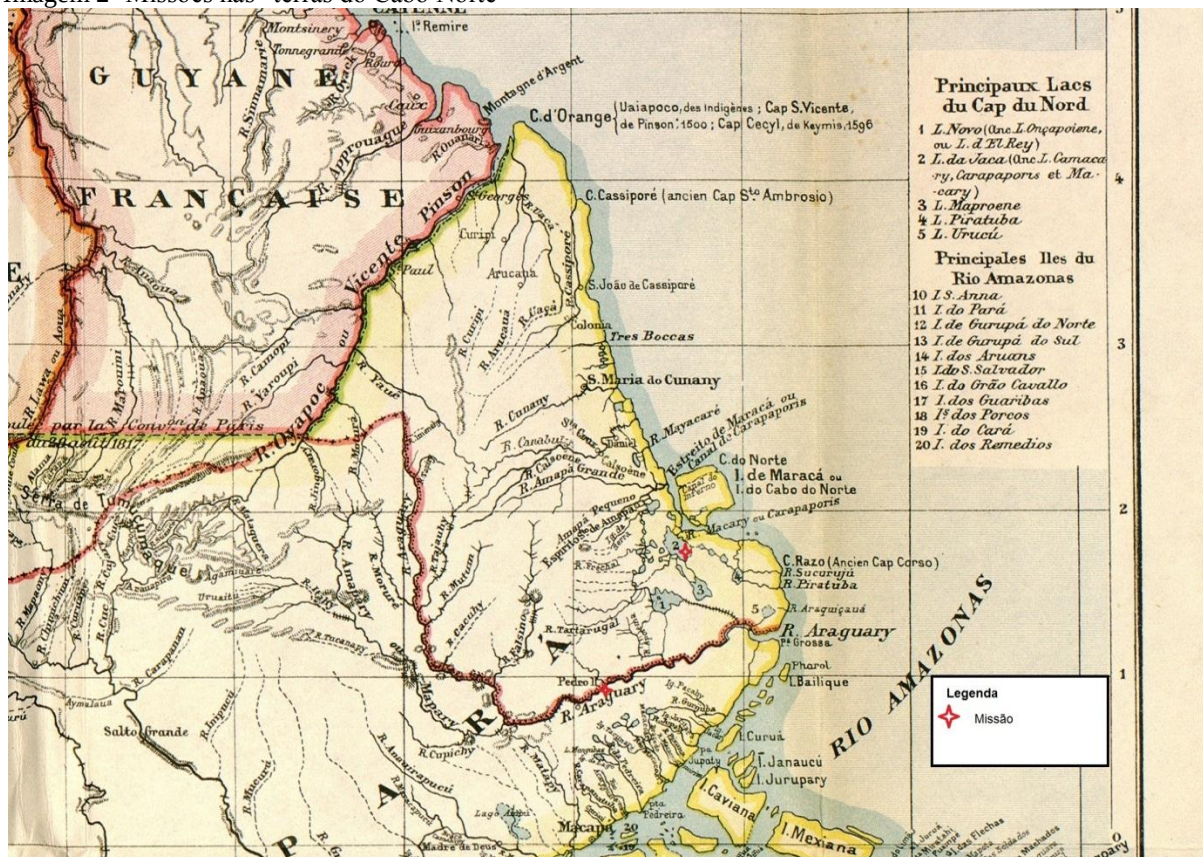
O local escolhido para a instauração da missão foi “no meio de um grande lago chamado Camonixari.”³¹ Padre Serafim Leite (2004, t. III) chama de lago Camacari e dentro dele estaria a ilha Camanixari, local da missão. A partir da leitura da carta do Antônio de

³¹ Carta de Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho para Dom Pedro II, escrita em Belém, 19 de julho de 1687 encontra-se anexada a Carta do governador e capitão-general do Estado do Maranhão, Grão-Pará e Rio Negro, Artur de Sá e Meneses, para o rei Dom Pedro II, sobre a construção de fortalezas do Cabo do Norte. Belém, 19 de setembro de 1687. AHU. Pará, Cx.3, doc. 267.

Albuquerque de 19 de julho de 1687 é possível perceber que a escolha do local da missão não foi aleatória. As escolhas contavam com a participação dos ameríndios, pois muitas vezes era uma condição para se aldearem. Eram eles que conheciam o melhor lugar para se viver. Sabiam onde havia abundância de caça e pesca. Por isso o capitão-mor afirma que o lugar foi escolhido por ser “mais preciso” e “o dito gentio mo pedir.”³²

Destaca-se que essa vontade se dava em condições desfavoráveis para os indígenas e a vida na missão muitas vezes era a escolha menos violenta, visto que a possibilidade de ser explorados era constante para os povos que não se aliavam aos portugueses. Ademais, a vida nos aldeamentos era garantia de terras, apesar do tamanho reduzido e os chefes poderiam receber títulos, salários e cargos (ALMEIDA, 2010). Abaixo é possível visualizar na parte de um mapa elaborado pelo Barão do Rio Branco em 1898 e que consta no apêndice da sua primeira memória os possíveis locais das missões.

Imagem 2- Missões nas “terras do Cabo Norte”



Fonte: RIO BRANCO, Barão do. **Obras do barão do Rio Branco III**: questões de limites Guiana Francesa primeira memória. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012a. Adaptado.

³² Carta de Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho para Dom Pedro II, escrita em Belém, 19 de julho de 1687 encontra-se anexada a Carta do governador e capitão-general do Estado do Maranhão, Grão-Pará e Rio Negro, Artur de Sá e Meneses, para o rei Dom Pedro II, sobre a construção de fortalezas do Cabo do Norte. Belém, 19 de setembro de 1687. AHU. Pará, Cx.3, doc. 267.

Ao analisar o mapa percebem-se alguns termos em francês (título do mapa e início das legendas). Acredita-se que foi uma estratégia utilizada por Barão do Rio Branco, pois os rios e lagos estão todos em língua portuguesa. Tanto a França quanto Portugal e depois o Brasil usaram dessa tática da escrita dos lugares, rios e povos indígenas em suas línguas como forma de indicar a posse da região em litúgio. A parte reclamada pela França está em vermelho, ou seja, vai do rio Oiapoque até o Araguari.

Como já apresentado, nas “terras do Cabo Norte” a experiência jesuítica teve a marca da fronteira e a disputa pela soberania do território com os franceses. Diante dessa realidade as “concessões” aos indígenas foram permitidas graças às ações deles e a dependência que os portugueses tinham em relação aos ameríndios. Foi uma via de mão de dupla, mas os indígenas foram os mais afetados com o a violência da colonização. Este fato não inviabiliza os protagonismos dos ameríndios, como por exemplo, na escolha do local para a missão dos inacianos. O capitão-mor e os missionários ao levar em consideração o desejo do principal tinham em mente a possibilidade deles se aliarem aos “estrangeiros”. Pode-se supor, conforme o relato de capitão-mor que este espaço escolhido não só atendia os interesses dos missionários, mas também dos indígenas. A região de Camonixari era habitada por “multidões de gentios”, isto é, possibilidade de cristianização e por outro lado a chance de ter maior quantidade de ameríndios gerava mais segurança para eles, o que em caso de resistência poderiam se unir contra os europeus.

Para o início da missão em Camonixari foram enviados os jesuítas Antônio Pereira³³ e Bernardo Gomes. O primeiro foi designado como superior por ser um exímio missionário e o segundo era um jovem, recém ordenado sacerdote. Em relação ao Aloísio Pfeil destacam-se seus conhecimentos em matemática e geografia, mas que ele não era tão bom missionário (BETTENDORFF, 1990). Os inacianos faziam uma espécie de “gestão de pessoas” em que periodicamente os membros da Companhia de Jesus passavam por avaliações dos seus

³³ Mártir do Cabo do Norte (Amapá). Nasceu cerca de 1638 em S.Luiz do Maranhão. Entrou na Companhia na sua cidade natal por volta de 1655, admitido pelo P. Antônio Vieira, que deixou dele em vida o maior elogio. Expulso no Motim do Maranhão, embarcou para Lisboa em junho de 1662, onde estudou Casos de Consciência e se ordenou de Sacerdote no Colégio de S. Antão. Voltou ao Brasil no ano seguinte. Está na Bahia em setembro de 1663 e um mês depois no Colégio de Pernambuco, com 25 anos de idade, e de Companhia “circiter octo”, e ocupa-se em confissões enquanto não seguia para sua missão. Sendo porém destinado a estudos em ordem à profissão solene, que efetivamente fez mais tarde, voltou à Bahia para os cursos de Filosofia e Teologia, e durante eles, além do ofício de confessor, foi adjunto do Mestre de Noviços, e teve cuidado dos enfermos, dando-se também a estudos de Medicina. Concluídos com satisfação os estudos teológicos, voltou a Lisboa e daí ao Maranhão, onde chegou em 1674, ficando Mestre de Noviços. Trabalhou com os Guajajaras do Rio Pindaré e no Rio Tapajós, e foi Reitor do Colégio do Pará e Vice-Superior da missão; e vinha patente de Superior dela, quando se soube que os gentios fronteiros da Guiana Francesa o tinham aleivosamente matado e ao seu companheiro P. Bernardo Gomes, com alguns familiares seus, no Sertão do Cabo do Norte, atual Território do Amapá, em dia, não bem averiguado, no mês de setembro de 1687. “Insigne língua e fervente missionário” (LEITE, 2004, t. IX, p. 395).

superiores. Esses registros avaliativos eram escritos nos catálogos. Nesses documentos estão descritos as aptidões e as inaptidões dos missionários, isso era uma forma de detectar as habilidades deles para designá-los de acordo com as suas capacidades intelectuais ou práticas (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006).

Isso ajudou na escolha de determinados missionários para determinadas missões. Antônio Pereira foi descrito como excelente “língua”, ou seja, dominava determinadas línguas dos indígenas e o padre Aloísio Pfeil não foi considerado um bom missionário, mas como detinha conhecimentos em cartografia foi designado para região.³⁴

Como relatado anteriormente o lago/ aldeia de Camonixari foi escolhido para a missão. Sobre ela João Bettendorff (1990, p. 425) assevera: “É camunixary uma ilha deserta, povoada de poucas arvores e de pouco préstimo para a vida humana.” A justificativa dada pelo religioso foi que esse lugar ficava em terra firme. A chegada deles teria ocorrido em 4 de junho de 1687. Diferentemente da narrativa do capitão-mor do Pará que apresentou a presença dos indígenas para escolha do lugar, o padre João Bettendorff não citou a influência do principal dos indígenas do povo Maruanizes.

Observa-se que o interesse do padre na sua crônica é exaltar a ação dos missionários e por isso ressaltou aspecto negativo do local onde os dois missionários ficaram. O capitão-mor e Aloísio Pfeil retornaram ao Pará sem deixar soldados, pois os inacianos acharam por bem para não atrapalhar a catequese (BETTENDORFF, 1990). No retorno à Belém eles passaram “pela Aldeia de Tabarapixi, de índios *Maraúnus*, lugar ameno onde Pfeil já tinha estado e escolhera para futura residência sua, e onde logo, com ajuda dos soldados, edificou a casa que deixou pronta [...]” (LEITE, 2004, t. III, p. 534, grifo do autor). Tabarapixi foi onde o padre Aloísio Pfeil se estabeleceu como missionário, mas pouco tempo após o fracasso da missão em Camonixari acabou abandonando.

3.1.1 A catequese e o conflito

Os dois missionários de Camonixari (Antônio Pereira e Bernanrdo Gomes) ficaram na casa do principal Macuraguaia que consentiu a presença dos jesuítas e a partir daí iniciaram a atividade apostólica de tentar catequizar os povos da redondeza (BETTENDORFF, 1990). Rio

³⁴ Existem informações da presença jesuítica no rio Jari logo após os portugueses em 1654 subirem o rio e em contato com os Aruaquis os ajudarem a vencerem os Anibas. Os inacianos fundaram a “missão Jari”, mas passaram para os franciscanos. Este lugar tornou-se o vilarejo Frágoso, mas na primeira metade do século XIX começou a ser abandonado por seus moradores (RIO BRANCO, 2012a, 1ª MEMÓRIA). No entanto, essa missão por sua vida curta não deixou mais fontes.

Branco (p. 140a, 1ª MEMÓRIA) afirma que esse lago chamou-se “mais tarde Macari e Carapapóris, hoje lago Jaca.” Na narrativa do padre João Bettendorff (1990) destaca-se que a pregação dos padres foi contra a “bebedice”, “poligamia” e “ritos gentílicos” praticados pelos povos indígenas da região. Os religiosos tentavam de todas as formas convencer os ameríndios a abandonar as suas práticas culturais. Por meio da catequese intentavam que os ameríndios abandonassem seus costumes considerados pelos europeus como “bárbaros” e “selvagens” e assim seria possível torná-los novos homens (KERN, 2015).

Para sustentar a atividade missionária os jesuítas iniciaram a construção da igreja, espaço privilegiado para a catequese. Em todas as missões a principal construção era o edifício religioso. Era nele que se praticava a liturgia católica em que aos olhos dos missionários os indígenas seriam “novos” homens e “novas” mulheres, ou seja, cristãos. A participação na missa diária era fundamental na solidificação das práticas cristãs. Mas, algo aconteceu que mudou os planos da Companhia para as “terras do Cabo Norte” no século XVII.

Em novembro de 1687 o capitão-mor do Pará, Antônio de Albuquerque, soldados e padre Conrado Pfeil retornaram à região para que o jesuíta ficasse na aldeia de Tabarapixi com os Maraunizes ou Maraúnus onde exerceria sua atividade missionária (LEITE, 2004, t. III). Foi lá que foram informados por indígenas das mortes dos dois padres que ficaram no mês de junho em Camonixari. Mortes essas ocorridas em setembro por grupos indígenas que viviam nas redondezas de onde os inácianos viviam. Alguns indígenas avisaram o capitão-mor que imediatamente mandou averiguar a informação. Antônio Albuquerque enviou uma guarnição para capturar os ameríndios envolvidos. Ressalta-se que essa tropa era composta por 50 indígenas aliados. Os ameríndios foram encontrados em Maimaimé ou Maiacuré quando tentavam fugir à *Guyane* (colônia francesa). Chama atenção esse aspecto, pois isso indica que eles souberam fazer a leitura de que havia disputas entre as nações e sabiam que ao passar para o território francês, os portugueses não poderiam capturá-los. Outra razão foi que mantinham relações familiares, políticas, comerciais com outros povos que viviam em território considerado francês.

Além disso, ao analisar o manuscrito do Jacques François Artur (2002) que viveu na *Guyane* boa parte do século XVIII, é possível identificar o acordo no final do século XVII e início do XVIII entre os Galibi (atualmente se autodenominam Kali’na) que viviam nas redondezas de Caiena e os Arecarets (Aricoré ou Aricari) que habitavam as “terras do Cabo Norte” para lutar contra os Palikur que eram inimigos dos Galibi. Os Aricari são citados pelo padre Bettendorff como participantes nas mortes dos jesuítas. Isso revela que as relações entre

os povos dos territórios considerados portugueses e das terras consideradas francesas eram grandes o que impulsionou os ameríndios envolvidos a buscar proteção na *Guyane* para fugir da perseguição dos portugueses.

Os Arecarets (Aricoré ou Aricari) acabaram instalando-se próximo aos Galibi (Kali'na) e mais tarde vieram a se fundir (ARTUR, 2002, p. 146). Ao consultar o manuscrito de Jacques François Artur escrito no século XVIII percebe-se que os Galibi e os Arecarets (Aricoré ou Aricari) eram povos amigos. Os líderes dos Galibi foram até as “terras do Cabo Norte” para celebrar o acordo. Segundo Jacques François Artur (2002, p. 145) “un canot [embarcações que no seu interior agregavam dezenas de pessoas e foram utilizadas para longas distâncias] des Arecarets les attendoit à l’embouchure de la rivière de Mayacaré, pour les recevoir et les guider.” E depois foram levados ao lago Macari.

Outro exemplo desse fato foram os povos Aruã e Maraones (que viviam em território considerado português) que foram viver em missões jesuíticas na *Guyane*, notadamente na missão de Kourou no início do século XVIII (VERWIMP, 2011). Como os portugueses faziam uma política de terror na conquista e no estabelecimento de fortes, foi comum durante a primeira metade do século XVIII grupos ameríndios viverem em missões de jesuítas franceses na região do Oiapoque como forma proteção às “correrias” portuguesas (DA SILVA; NASCIMENTO, 2017).

Na perseguição aos envolvidos uns conseguiram fugir, outros morreram e alguns foram capturados. Após investigações a justiça condenou à morte dois envolvidos e outros receberam a pena de degredo para o Maranhão. O rei em carta de 31 de maio de 1688 agradeceu ao capitão-mor do Pará pela punição aos Maraunus (LEITE, 2004, t. III). Contudo, Serafim Leite (2004, t. III, p. 535) assevera que: “Dois anos depois, deu-se anistia geral aos índios que ainda andavam fugidos por esse e outros crimes”. Esse fato da concessão do perdão aos indígenas é fato raro na Amazônia, mas o que teria motivado o perdão real? Foi necessidade de indígenas para garantir a posse, visto que havia disputas com os franceses e se tinha o temor que eles se “bandeassem” para o lado dos “estrangeiros,” o que seria um argumento a favor da França. Este fato mostra que no final do século XVII os povos indígenas foram considerados peças-chaves nas disputas pelo território. Entretanto, eles não foram meros joguetes das potências coloniais. Possuíam seus interesses que mudavam conforme as situações vivenciadas. Aliavam-se aos franceses, aos portugueses, a outros povos indígenas conforme as suas necessidades e interesses.

De fato, na memória interna da Companhia de Jesus o Cabo Norte ficou marcado pela morte dos padres Antônio Pereira e Bernardo Gomes. Os inacianos utilizaram da retórica do

martírio para exaltar o “sacrifício” e “entrega” pela fé dos missionários. Na narrativa tanto do Serafim Leite quanto do padre João Bettendorff os jesuítas são representados como “ovelhinhas inocentes” e os indígenas como “lobos assanhados”. Segundo Serafim Leite (2004, t. III) e Bettendorff (1990) os ameríndios tentaram convencer o principal Macuraguaia que deixasse de apoiar os religiosos e os expulsassem da sua aldeia. Como não conseguiram, os Oivanecas invadiram a aldeia para matarem os padres. Arthur Reis (1949) cita como autores os indígenas das etnias Aruaque e Maracune.

O relato das mortes encontra-se detalhado na obra do jesuíta João Bettendorff (1990), mas é necessário fazer algumas ponderações para não tomá-lo como a realidade tal como aconteceu. Segundo Fernando Torres Londoño (2000) as cartas, relatórios e crônicas jesuíticas foram escritas para transmitir a emoção do desconhecido e para tanto narravam as paisagens, animais, gentes e as impressões positivas e negativas das ações dos missionários. Sua finalidade era exaltar a ação salvífica dos missionários que “tiravam” os indígenas da ignorância por meio da catequese. Nesse sentido a crônica do padre escrita no final do século XVII a pedido do seu superior buscou construir a narrativa do suposto martírio em nome da fé em Cristo nas “terras do Cabo Norte” e para isso os indígenas foram representados como “lobos” e tomados pelo “Diabo” que os levou a odiar a fé cristã. Contudo, a partir da leitura nas entrelinhas é possível perceber as ações dos indígenas no caso da revolta contra os padres (ALMEIDA, 2012). Portanto, analisar-se-á como na visão do referido missionário se deu as mortes dos jesuítas.

O principal e a sua comunidade ao perceberem a aproximação de outros indígenas fugiram para não serem mortos. Aproximaram-se do padre Antônio Pereira que estava na rede lendo um livro e pediram para ele esperar seus parentes que chegariam do mato com alguns presentes. Algumas mulheres chegaram com peixes assados, algumas frutas e logo depois os outros entraram e:

[...] arremetteram logo com os padres, quaes uns lobos assanhados e famintos com umas ovelhinhas innocentes. Quis o padre Antonio Pereira ter-lhes mão e abrandar essa sua fúria por uma pratica que lhes fez, mas elles, fechando as orelhas assim do corpo como da alma a tudo o que lhes convinha, saltaram sobre elles. O primeiro e principal aggressor e matador dos padres foi o principal *Canariá*, da nação *Aguaraca* e da aldêa de Coanurú, conforme contou sua própria mulher Aracú, e também dahi vieram os mais (BETTENDORFF, 1990, p. 429, grifo nosso).

João Felipe Bettendorff (1990) afirma que o principal Canariá contou ao padre Aloisio Pfeil que ele juntamente com cinco companheiros mataram o sacerdote com uma paulada em sua cabeça, contudo, já prestes a morrer seu irmão Amapixaba deu-lhe o último golpe.

Conforme testemunho da esposa do Canariá os outros companheiros eram “Caparipe, Guaruximená, Inaiquerepé e outros mais” (BETTENDORFF, 1990, p. 429).

As versões sobre o autor ou autores da morte do padre Bernardo Gomes são várias. João Bettendorff (1990) munido das diversas possibilidades as expõe da seguinte forma:

Disseram os brancos que o matador dele fora Camayuá, pagé, que quer dizer feiticeiro; porém as testemunhas e principaleza Aracú afirmaram instantemente que o matador do padre Bernardo Gomes fora o Guaruximená, e que todos os mais que tinham morto o Padre Antonio Pereira foram quebrar-lhe a cabeça com seus páos ou ybirassangas (BETTENDORFF, 1990, p. 429).

Acrescenta o referido autor que também mataram o intérprete Lopo, o piloto Felipe e mais dois rapazes chamados de Antônio e Luiz que juntamente com o piloto eram de uma fazenda pertencente a colégio de Santo Alexandre localizado em Belém, ou seja, eram indígenas aldeados e estavam com os missionários (BETTENDORFF, 1990). É notória a importância dos aldeados no estabelecimento das missões. Eram eles que conheciam a região, os que pilotavam as embarcações, os que se aproximavam dos povos ameríndios, os que conheciam as línguas indígenas. De alguma forma a presença deles legitimava a ação dos padres perante os outros, isto é tinha efeito simbólico, pois também eram indígenas. No entanto, eles também possuíam seus interesses e suas perspectivas próprias. Não devem ser compreendidos como meros instrumentos dos jesuítas. Como se verá adiante é possível que estivesse envolvido no assassinato dos padres.

Padre João Bettendorff constrói uma narrativa sanguinária das ações dos indígenas para assassinar os jesuítas. Após as mortes, os indígenas “partiram-nos em pedaços, assando e comendo-os” (BETTENDORFF, 1990, p. 431), além disso, “guardaram os crânios para servir de recipiente” e as canelas para “fazerem suas gaitas e pontas de frechas” (BETTENDORFF, 1990, 431). Ele continua o relato afirmando que não satisfeitos incendiaram a casa dos padres e do principal Macuraguaia da etnia Maraunizes que havia acolhido os sacerdotes. Fato notório é que em sua crônica ele descreve três grupos indígenas como possíveis matadores:

[...] *Oivanecas* de nação, *poz* Goamimani, da nação *Aricoré*, fogo á casa, e o índio *Moximaré*, da aldeia de Mucará, da gente *Maraunizes*, com tres outros companheiros surrupiou uma canella do Padre Bernardo Gomes, para dela fazer uma gaita [...] (BETTENDORFF, 1990, p. 431, grifo nosso).

Padre Conrado Pfeil meses depois retornou ao local e orientado por um dos ameríndios que participou das mortes conseguiu encontrar vestígios dos ossos que foram levados à Belém e no dia 2 de outubro de 1688 foram enterrados na Igreja de São Francisco

Xavier. O relato tem a característica e o propósito de exaltar a ação dos missionários e mostrar a crueldade por parte dos indígenas. A retórica usada pelo autor enfatiza o aspecto cruel em que foram mortos os religiosos. O reitor do colégio de Santo Alexandre em Belém enviou a seguinte carta datada de 10 e 15 de janeiro de 1688 ao superior geral da ordem em Roma:

Por feliz princípio do governo de Vossa Paternidade, oferece a V.P., esta nossa Missão as primícias de dois Mártires, filhos dela, mortos pelos bárbaros gentios da Costa do Cabo do Norte. Já V.P. terá sabido como S. Majestade, que Deus guarde, encomendou com muito encarecimento ao P. Superior desta Missão, P. Jódoco Peres, mandasse novos missionários da Companhia ao Cabo do Norte onde até então não tinham ido nossos, e estava o gentio daquela banda sem a luz da Fé, e sendo vassalos de El Rei de Portugal, se bandeavam com os Franceses de Caiena, que por ali lhes ficavam vizinhos e tratavam com êles seus negócios e lhes vendiam os escravos feitos contra a lei do nosso Rei, e do negócio da Fé se não tratava nada [...] atrás de quem foram os Portugueses, na segunda ida que fizeram àquelas partes, e os alcançaram, indo-se já metendo no amparo dos Franceses (RIBEIRO *apud* LEITE, 2004, t. III, p. 535).

A partir das informações repassadas ao reitor ele constrói uma síntese da presença nas “terras do Cabo Norte”. Destaca-se a função religiosa e política dos inacianos, pois o motivo foi: “estava o gentio daquela banda sem a luz da Fé, e sendo vassalos de El rei de Portugal, se bandeavam com os franceses de Cayena”. A maioria das fontes de forma direta ou indireta dá conta da presença francesa entre os indígenas. Seja para comercializar, seja para compra de escravizados para levar à *Guyane*. Ressalta-se que desde a lei de 1680 os indígenas eram considerados livres sem qualquer forma de exceção, essa normativa será modificada apenas em 1688 quando se retornará com algumas possibilidades de escravização. É possível afirmar que grupos indígenas da região já mantinham comércio com os franceses há algum tempo e a presença portuguesa afetou essa relação.

Como explicitado anteriormente, os ameríndios foram encontrados em Maimaimé ou Maiacuré. Uns conseguiram fugir, outros morreram e 39 foram capturados. Interessante que ao ir ao encalço dos indígenas “andaram por espaço de oito dias enganados pelos guias Maraunizes por brenhas caminhos errados, até que dois meninos naturais daquela terra lhes mostraram o caminho verdadeiro que levava a Maimaime, onde estavam os outros escondidos” (BETTENDORFF, 1990, p. 432).

Aqui se percebe as táticas deles ao tentar enganar a tropa que buscava encontrar os envolvidos. Fica evidente que as relações nos “sertões” do Cabo Norte eram complexas. Esses indígenas ao compreenderem os interesses dos colonizadores souberam aproveitar as oportunidades para sobreviverem diante de um cotidiano que os oprimia e por isso em algumas situações suas táticas inverteram a ordem imposta (CERTEAU, 1998). Ao que tudo indica, estes guias Maraunizes teriam ido ao encontro do capitão-mor e diziam serem

fugitivos daqueles que havia assassinados os padres, mas pode ser que eles também participaram, pois o padre João Bettendorff (1990) afirma a participação de alguns Maraunizes nas mortes.

Rafael Chambouleyron, Monique Bonifácio e Vanice de Melo (2010) tratam a caçada aos indígenas como uma guerra, as chamadas “guerras brasílicas” que diferentemente das europeias utilizavam-se ameríndios e suas técnicas, pois conheciam melhor a região. Nessa verdadeira caçada destaca-se a ação do capitão Paschoal, que era aldeado de Parijó na capitania de Cametá, e como punição matou o pajé Camayuá e o principal Simão Ingayba que era da aldeia de Cassipurú que eram acusados de envolvimento nas mortes (BETTENDORFF, 1990). Inclusive os referidos autores citam uma carta do governador Artur de Sá e Meneses sobre a possibilidade da concessão de um “prêmio”, ou seja, mercê a esse indígena pela defesa dos interesses portugueses.

Foi feita a consulta pelo Conselho Ultramarino ao rei Dom Pedro II em 28 de setembro de 1688 sobre a mercê que se devia dar ao indígena que matou o principal acusado de ser o promotor das mortes. A carta do governador encontra-se em anexo e segundo este documento ele tirou a vida do principal que “aleivosamente tirou as vidas dos ditos padres da Companhia missionários no Estado do Maranhão e índios das aldeias de repartição.”³⁵ Na referida documentação o governador argumentou que é costume no Estado do Maranhão conceder mercês aos indígenas que realizam “ações de valor” e conceder “postos de capitães e sargentos mores nas suas aldeias.”³⁶ Rafael Chambouleyron, Monique Bonifácio e Vanice de Melo (2010) afirmam que seguindo o parecer do Conselho Ultramarino o rei autorizou o governador a conceder esses postos aos indígenas. Comprova-se a concessão da mercê, pois João Bettendorff já o chama de “capitão”.

É possível que o próprio indígena tenha pedido a mercê ao governador do Estado, visto que essa prática ocorreu no mundo colonial. Maria Celestino de Almeida (2013) argumenta que no Rio de Janeiro muitos ameríndios pediam ao rei títulos militares, pois sabiam dos privilégios de possuí-los. Na Amazônia colonial, Almir Diniz Carvalho Júnior (2017) também identificou alguns casos de indígenas que buscavam receber mercês de Portugal como prêmio por alguma ação em favor dos interesses portugueses. A Coroa concedia esses benefícios como forma de estabelecer relações amigáveis com as lideranças

³⁵ Carta de Gomes Freire de Andrade, escrita a 22 de setembro de 1688, anexada a “consulta do Conselho Ultramarino ao rei dom Pedro II, sobre a mercê que se deve dar ao índio que matou o principal dos índios. Sobre o pedido de Artur de Sá e Meneses povoar a zona em redor da fortaleza de Cumuaú”. Lisboa, 28 de setembro de 1688. AHU. Maranhão, Cx. 7, doc. 802.

³⁶ *Ibidem*.

indígenas com o objetivo de reforçar o controle do território. Nas “terras do Cabo Norte” essa prática era necessária para “ganhar” os ameríndios, pois era uma região de pouco povoamento, fronteira e de disputa territorial.

Como punição às mortes outro chefe indígena foi executado a tiro de canhão pelo cabo Matheus dos Santos, comandante do forte Araguari. Antes de ser morto foi batizado pelo jesuíta Conrado Pfeil com o nome de Francisco Canariá. Seu irmão que foi batizado com o nome de Paulo Amapixaba recebeu a mesma punição em fevereiro de 1689. Os demais presos foram desterrados para a povoação de Icatu, na capitania do Maranhão (BETTENDORFF, 1990). O ouvidor-mor do Pará Miguel da Rosa Pimentel afirmou em carta como se deu a execução dos culpados das mortes. Segundo ele, a sentença foi além do degredo para a nova povoação no Maranhão: “a hum dos principais cabeças a morte natural no mesmo lugar do delito e que nele lhe fincasse a cabeça em um pau levantada até o tempo a consumir [...] se lhe pusessem pelos lugares mais públicos aonde fossem vistos do gentio [...]”.³⁷ O objetivo das mortes dos envolvidos foi servir de exemplo para que outros não se aliassem aos franceses e fossem aliados dos portugueses. É o que se observa do relato do capitão-mor:

[..] na boca de uma peça, a vista de muita quantidade de Principais, e gentio, que tinha acudido, uns por temor, e outros a ver o fim daquela guerra, cuja execução os deixou notavelmente atemorizados a todos, e puderam bem a entender. Isto feito lhe mandei explicar que daquela sorte sabíamos castigar quem nos ofendia e que estivessem de acordo que se não conhecessem eram vassalos de sua Majestade, e como tais não fossem leais, e amigos dos brancos, e respeitassem os missionários, experimentaríamos o rigor de nossas armas, pondo com elas aqueles sertões a ferro e a fogo; e pelo contrário procedendo como deviam, seriam de nós tratados como amigos com toda a bondade, com o que se conformaram muitos; e não foi menos utilidade esta para o nosso intento [...]³⁸

Antes do principal Canariá ser morto, o padre Aloísio Pfeil lhes fez algumas perguntas, como por exemplo, os motivos das mortes. João Bettendorff (1990) com o sua visão de missionário afirma que por meio de uma intérprete chamada Nathalia (filha de um dos principais dos Maraunizes) ele teria dito que matou o padre Antônio Pereira por conta da tentação do “diabo” e por que o religioso pregava contra seus costumes. Depois, o indígena foi morto “à boca de uma peça de artilharia [...]” (BETTENDORFF, 1990, p. 434). A referida intérprete mediou a conversa do missionário Pfeil com Amapixaba sobre os motivos da morte dos padres. João Bettendorff (1990, p. 434-435) repete a mesma retórica, ou seja, “porque

³⁷ Carta do ouvidor-mor Miguel da Rosa Pimentel, escrita em Belém, a 27 de fevereiro de 1688, encontra-se anexada na “Consulta do Conselho Ultramarino a Dom Pedro II, sobre as informações prestadas pelo ouvidor-geral do Estado do Maranhão, Miguel da Rosa Pimentel, referentes às execuções dos índios acusados da morte de padres da Companhia de Jesus”. 31 de maio de 1688. AHU. Pará. Cx. 3, doc. 271.

³⁸ Carta de Antônio Albuquerque Coelho de Carvalho ao rei. [Anexo]. 15 de março de 1688. AHU (Avulsos), Maranhão, Cx. 3, doc. 798.

elles e todos os oivanecas de sua nação não queriam ser christãos nem ouvir a lei de Christo [...].”

Serafim Leite trouxe uma informação importante, isto é, que o superior do Maranhão em 1687 após a ida dos missionários ao Cabo Norte escreveu uma missiva ao superior geral da Companhia em Roma “que proibisse aos Padres de Caiena viessem à territórios portugueses, por ser contra a vontade de El-Rei de Portugal” (LEITE, 2004, t. III, p. 536). Outro aspecto a ser enfatizado é a condição fronteiriça da região, os indígenas percebiam os interesses e as disputas entre os europeus e em determinados momentos aliavam-se aos franceses e em outros aos portugueses. Ao consultar documentos sobre as mortes, o jesuíta Serafim Leite (2004, t. III) assevera que na carta de 31 de maio de 1688 o rei de Portugal mandou agradecer ao Capitão-mor Antônio de Albuquerque pela ação rápida de prender e castigar os envolvidos. Nesta carta o nome da etnia causadora das mortes é designada por Maraunus. Além disso, na consulta ao Conselho Ultramarino em 17 de maio de 1688, os conselheiros dão razão ao agradecimento do rei pela ação rápida e, principalmente, pelo impedimento de que os ameríndios passassem para Caiena.³⁹

As missões jesuíticas nas “terras do Cabo Norte” foram abandonadas pelo padre Aloísio Pfeil. É o que revela a carta ânua de 1696 escrita por Miguel Antunes após relatar a morte dos missionários: “Foi em seu lugar o P. Aloísio Conrado, religioso de grande zêlo das almas; mas como destes Índios se não esperava fruto algum, e ser de grande detrimento ao Missionários, os largou totalmente e se ocupou em outras missões aonde fez maior fruto” (ANTUNES *apud* LEITE, 2004, t. III, p. 537). No ano de 1693 houve uma divisão dos territórios entre as ordens religiosas e as “terras do Cabo Norte” ficou sob a responsabilidade dos capuchos de Santo Antônio.

Depois do ano de 1680 outras ordens religiosas avançaram na administração as aldeias no Estado do Maranhão e Grão-Pará, pois a maioria era administrada pela Companhia de Jesus. Serafim Leite (2004, t. IV) atribuiu as seguintes causas para este fato: diminuição de vocações, apesar dos pedidos para a Europa de mais missionários, poucos foram enviados; a morte de dois padres no Cabo do Norte e a necessidade de criar novas missões nos rios Solimões, Negro e Madeira. Diante dessa realidade a solução foi propor ao rei uma reorganização missionária.

³⁹ Consulta do Conselho Ultramarino ao rei d. Pedro II. Lisboa, 17 de maio de 1688. AHU, Maranhão, (avulsos), Cx 7, doc. 798.

O padre Serafim Leite (1944, t. IV, p. 55) transcreveu a carta régia de 19 de março de 1693 que resolveu repartir as aldeias entre os religiosos da seguinte forma:

Aos padres da Companhia assinala por distrito tudo o que fica para o Sul do Rio das Amazonas, terminado pela margem do mesmo Rio, e sem limitação para o interior dos Sertões, por ser a parte principal e de maiores consequências do Estado, com a razão de serem os mais antigos nêle, e de grande atenção que merecem as suas mais virtudes.

Aos padres de Santo António assinala por distrito tudo o que fica ao norte do mesmo Rio das Amazonas, e o Sertão chamado Cabo do Norte, para que percorrendo pela margem do dito Rio compreendam os Rios do Jari, do Paru, e Aldeia de Urubuquara, que é missão dos Padres da Companhia; nela se limitará o distrito dos ditos Religiosos de Santo António, quanto ao Rio das Amazonas, ficando-lhes sem limitação todo o interior do sertão, deste distrito, no qual já têm um Hospício e várias residências [...].

A missiva prossegue estabelecendo os territórios dos missionários da Piedade e dos mercedários. A citação explicita a divisão entre os diversos religiosos, cabendo a partir desse momento, as aldeias do Cabo do Norte ficar a cargo oficialmente dos padres de Santo Antônio (os capuchos), vale ressaltar que como foi exposto anteriormente de acordo com a carta do rei Pedro II de 1686, os capuchos já estavam presente no território do Cabo do Norte. Nota-se que o texto revela a anterioridade dos jesuítas no Estado do Maranhão e Grão-Pará, bem como, o reconhecimento de ser a principal ordem presente na região amazônica.

Os inacianos no Pará perceberem um pequeno erro no documento, pois o Xingu não ficava acima da aldeia de Urubuquara e nem à margem esquerda, mas à direita. Um ano depois o erro foi corrigido e a aldeia do Xingu ficou com eles. E por falta de padres os jesuítas não puderam missionar nos rios Negro e Solimões e por isso essa região ficou a cargo dos carmelitas (LEITE, 2004, t. IV). Essa reorganização permaneceu por longo período e, no século XVIII, pensou-se em mudar, entretanto a problemática em relação ao Paraguai e as mudanças que ocorreram na Europa impediram essa ação (LEITE, 2004, t. IV).

Na carta régia de 1693 a região é denominada de “interior dos Sertões”. Na Amazônia colonial a palavra sertão adquiriu vários sentidos. Em geral esse termo designava o interior do território amazônico. Outros sentidos colocados na documentação são uma região distante das comunidades portuguesas, espaço de escravização de índios, lugar de conversão dos povos indígenas, espaço de descobrimentos em que buscavam encontrar as famosas “drogas” do sertão (CHAMBOULEYRON; BONIFÁCIO; MELO, 2010). Percebe-se que o Cabo do Norte é a única região designada na carta como sertão. Neste contexto, o termo indica um lugar distante das comunidades portuguesas e que se deixa claro o pouco povoamento devido essa distância. A saída dos jesuítas dos “sertões do Cabo Norte” tem relação com a resistência indígena e com a morte dos missionários no extremo norte. Criou-se uma espécie de “trauma”

na memória interna da Companhia de Jesus somada com a diminuição de vocações o que contribuiu para a concentração dos jesuítas em outras áreas da Amazônia.

3.1.2 *Causas da rebelião indígena*

Sabe-se que as populações indígenas criaram várias formas de resistência à dominação portuguesa. No caso em tela dois padres jesuítas foram mortos pelos ameríndios nas “terras do Cabo Norte” em setembro de 1687. O que teria motivado essa ação? Será que os franceses estavam por trás? O desejo de não ser cristão? Ou o medo de não ser escravizado? São várias as possíveis respostas para tentar explicar essa realidade.

Na carta de 13 de outubro de 1691, em resposta ao governador de Caiena, Marquês de Ferrolles, o capitão-mor do Pará Antônio de Albuquerque acusa os franceses de terem incitado os indígenas a matarem os padres:

[...] Eis o motivo: os quatro franceses que se introduziram nas missões dos padres Capuchinhos na aldeia dos Aruãs cometeram vários atos de violência contra os índios dessa aldeia, que se queixaram; tomaram alguns pela força, para submetê-los à escravidão; incitaram outros a guerras injustas para conseguir alguns prisioneiros [...] cometeram excessos intoleráveis, comportando-se com tal falta de espírito cristão que, verdadeiramente, eram indignos de portar o título de súditos do rei cristianíssimo; apesar das advertências recebidas, foram em seguida os promotores do assassinato de dois missionários da Companhia de Jesus por uma tribo de índios que estes padres catequizavam; esses mesmos franceses tendo anteriormente maltratado e insultado grosseiramente esses dois missionários, incitaram os índios a cometer esse crime [...] (ALBUQUERQUE *apud* RIO BRANCO, p. 145, 1ª memória).

Porém, em uma carta anterior escrita ao rei, o mesmo capitão-mor afirmou que ouviu dos indígenas que o:

[...] um índio que ficou com o dito padre de Tavatatuba por nome Lopo, que ficou pra intérprete da língua Aruã que o padre tinha, se embebedou e disse aos negros da aldeia que estavam com o padre que se não fizessem do dito padre porque os vinha enganar e só ajuntar para quando eu viesse os levar atados por cativos; também dizem que este negro não só na bebedice disse isto senão sempre porque como ficou com o padre contra a vontade e só queria ir para sua mulher.⁴⁰

Na missiva ao governador de Caiena, Antônio de Albuquerque acusa os franceses de serem os “promotores do assassinato” dos missionários da Companhia de Jesus. Sua intenção era convencer o Marquês de Ferrolles de impedir que franceses viessem ao território reivindicado por Portugal. Já na carta a Dom Pedro ele mudou o conteúdo e culpou o indígena

⁴⁰ Cópia da primeira carta de Antonio de Albuquerque Coelho de Carvalho, escrita em Araguari a 22 de novembro de 1687, encontra-se anexada em “consulta do conselho ultramarino ao rei d. Pedro II”. Lisboa, 17 de maio de 1688. AHU, Maranhão, Cx 7, doc. 798.

Lopo que era intérprete dos padres na missão. Segundo o capitão-mor os ameríndios ficaram com receio de serem escravizados e por isso mataram os religiosos.

O que se sabe do intérprete Lopo é que ele dominava a língua portuguesa e isso poderia ter sido a causa da aceitação dos ameríndios. Aqui se destaca a questão do intérprete. Para Décio de Alencar Guzmán (2008) no contato inicial com os indígenas a figura do intérprete indígena era essencial. Ele tinha posição de prestígio com os padres e indígenas. Mas também posturas ambíguas em que esses “línguas” falavam para os outros não irem com os missionários, pois seriam obrigados a trabalhar para eles. É uma possibilidade para o caso em questão, visto que esse personagem como mediador simbólico entre os dois mundos buscava também os seus interesses. Pode-se pensar tal como Michel de Certeau (1998) no sentido de ser uma tática dele para subverter a ordem imposta. Dentro do jogo das forças foi a situação possível de agir. As táticas são: “procedimentos que valem pela pertinência que dão ao tempo- às circunstância que o instante preciso de uma intervenção transforma em situação favorável, à rapidez de movimentos que mudam a organização do espaço [...]” (CERTEAU, 1998, p. 102). Lopo aproveitou a oportunidade para inverter a lógica cotidiana mesmo que momentaneamente. Ao longo do texto foi demonstrado a presença francesa na região e os contatos comerciais com os nativos, contudo, não se pode afirmar com toda a certeza da influência dos franceses sobre eles.

O governador Artur de Sá de Meneses em carta datada em 9 de fevereiro de 1688 afirma que: “chegou uma carta do padre missionário de santo Antônio que está em uma ilha de índios de nação Aroans cita na mesma capitania”⁴¹ dando conta que os indígenas “Marauanús” tinham matado-os, mas que não tinha certeza. O governador afirma que foi persuadido que os incitadores foram os franceses, pois “aquele sertão anda infeccionado”⁴² deles. Eles não “toleravam que naquele sítio se façam fortalezas porque lhes impossibilitavam o comércio.”⁴³ Segundo o mesmo documento o padre Antônio Pereira estava rezando missa quando foi morto com seu companheiro. E “depois puseram fogo a casa em que estavam, com que arderam os corpos”⁴⁴ e por fim roubaram alguns pertences da igreja. Tentaram fugir para

⁴¹ Carta de Artur de Sá de Meneses, escrita em Belém, a 9 de fevereiro de 1688, encontra-se anexada na “Consulta do Conselho Ultramarino a Dom Pedro II, sobre as informações prestadas pelo ouvidor-geral do Estado do Maranhão, Miguel da Rosa Pimentel, referentes às execuções dos índios acusados da morte de padres da Companhia de Jesus”. Belém, 31 de maio de 1688. AHU. Pará, Cx. 3, d. 271.

⁴² *Ibidem.*

⁴³ *Ibidem.*

⁴⁴ *Ibidem.*

Caiena, mas não conseguiram. Sua preocupação era de que os franceses não “tivessem tão bons guias daquele sertão.”⁴⁵

Já para o padre Bettendorff em sua perspectiva religiosa aponta que a causa foi o ódio dos indígenas à fé cristã: “foi o ódio à nossa santa fé e pregação evangélica, com que lhe tiravam seus excessos em beber, seus amancebamentos e ritos gentílicos” (BETTENDORFF, 1990, p. 430). Aqui, ele constrói uma retórica para justificar a ação dos missionários e sua posição foi de que os ameríndios não aceitaram mudar seus comportamentos tão duramente criticados pelos padres. Ao longo do texto do João Bettendorff tenta criar a ideia do martírio, ou seja, morreram por conta da fé cristã.

Na devassa realizada pelo ouvidor-mor Miguel da Rosa Pimentel reconta-se as mortes dos padres e de “quatro índios das aldeias de repartição.”⁴⁶ Fizeram-se perguntas judiciais aos prisioneiros indígenas e as suas respostas foram:

[...] uns disseram que por lhe roubarem o que tinham, outros porque lhe proibiram as mulheres e outros porque os franceses lhes praticaram que os padres eram uns embusteiros, o que estavam ali para os entreterem, enquanto não chegava o capitão-mor para que na sua chegada os haviam de amarrar e trazer todos para serem escravos.⁴⁷

Este documento sintetiza as diversas possibilidades que levaram os grupos indígenas a resistirem, mas chama atenção o medo de serem escravizados pelos portugueses. Concorde-se com Rafael Chamboleyron, Monique Bonifácio e Vanice de Melo (2010) que devido ser uma região visitada por franceses e portugueses a possibilidade de que os indígenas usassem isso ao seu favor é considerável. Os autores chamam atenção para uma questão bastante interessante, isto é, a hipótese de que as mortes foram causadas pelos próprios interesses dos povos indígenas. Seria isso pouco provável? Estavam em seus territórios há anos e de repente estrangeiros vem lhes “propor” ou impor outro estilo de vida, bem como, a possibilidade de se tornarem escravos. Será que isso é impensável?

O fato é que eles não aceitaram a condição de submissão. Acostumados a estabelecer contatos comerciais com outros europeus perceberam que os portugueses buscavam se estabelecer de forma duradoura e que suas práticas muitas vezes eram violentas. Por outro

⁴⁵ Carta de Artur de Sá de Meneses, escrita em Belém, a 9 de fevereiro de 1688, encontra-se anexada na “Consulta do Conselho Ultramarino a Dom Pedro II, sobre as informações prestadas pelo ouvidor-geral do Estado do Maranhão, Miguel da Rosa Pimentel, referentes às execuções dos índios acusados da morte de padres da Companhia de Jesus”. Belém, 31 de maio de 1688. AHU. Pará, Cx. 3, d. 271.

⁴⁶ Carta do ouvidor-mor Miguel da Rosa Pimentel, escrita em Belém, a 27 de fevereiro de 1688, encontra-se anexada na “Consulta do Conselho Ultramarino a Dom Pedro II, sobre as informações prestadas pelo ouvidor-geral do Estado do Maranhão, Miguel da Rosa Pimentel, referentes às execuções dos índios acusados da morte de padres da Companhia de Jesus”. Belém, 31 de maio de 1688. AHU. Pará, Cx.3, d. 271.

⁴⁷ *Ibidem*.

lado no campo espiritual não se deram por vencidos ao recusarem abandonar as suas práticas. Eduardo Viveiros de Castro (2002) demonstrou o que seria a “inconstância” dos indígenas. No primeiro momento aparentavam escutar os ensinamentos dos padres, mas depois continuavam a realizar suas práticas culturais. Para ele, a ideia de “inconstância” não ficou restrita às questões de fé, mas:

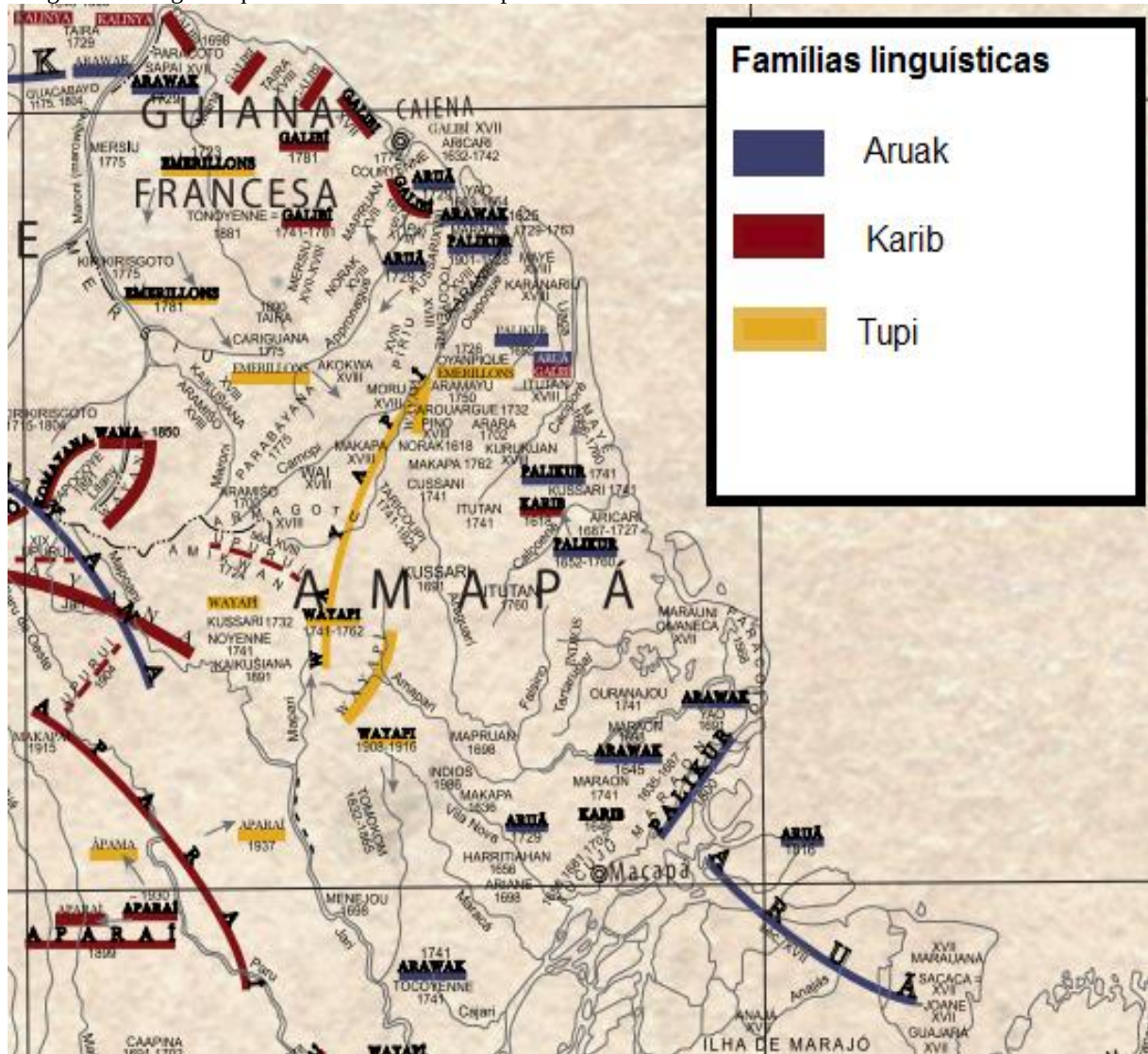
Ela passou, na verdade, a ser um traço definidor do caráter ameríndio, consolidando-se como um dos estereótipos do imaginário nacional: o índio mal-converso que, à primeira oportunidade, manda Deus, enxada e roupas ao Diabo, retornando feliz à selva, presa de um atavismo incurável. A inconstância é uma constante selvagem (VIVEIROS DECASTRO, 2002, p. 186-187).

Percebeu-se ao longo do texto a relação entre o Estado e a Companhia de Jesus nas “terras do Cabo Norte” na década de 1680. O quanto o braço religioso foi importante na conquista do território, bem como, de suas gentes. Contudo, as ações dos indígenas enquanto agentes do processo histórico se destacam. De fato, não é possível a partir da documentação afirmar com toda certeza a motivação dos ameríndios para matarem os missionários, mas inclinou-se para a valorização dos seus próprios interesses, mesmo que os agentes coloniais imputassem aos franceses por questões de disputas territoriais.

Outro aspecto que chama atenção são os povos indígenas que estiveram envolvidos nas mortes. São vários os etnônimos atribuídos aos que participaram. Os testemunhos dão conta que foram os Oivaneca, Aguaraca, Aricoré, Maraunizes, Marauanús, Maracúrios como designa Barão do Rio Branco (2012, 1ª MEMÓRIA). Eles foram agrupados em vários grupos étnicos em que a grafia variou nas fontes analisadas. Essa é uma questão difícil de resolver, pois um etnônimo pode referir-se a várias etnias ou vários etnônimos podem se referir a um único grupo étnico (FARAGE, 1991).

Esses termos étnicos foram designados pelos portugueses e não significa que corresponderam à realidade dos ameríndios. Também os indígenas apropriavam-se dessas designações para alcançar seus interesses. Seja em alianças com os portugueses ou possivelmente com os franceses que constantemente entravam nessa região. A despeito da dificuldade de afirmar com toda certeza acredita-se que foram vários grupos os participantes das mortes. É o que se pode inferir também a partir da análise do mapa (observe abaixo) do Curt Nimuendajú (2017), pois há vários povos (Aricari, Marauni, Oiavaneca, Maraon) com designações semelhantes às contidas nos documentos analisados. A partir disso há fortes indícios de que esses povos em situação de perigo se uniram para defenderem seus interesses e suas sobrevivências diante da realidade cruel.

Imagem 3- Indígenas que viveram no atual Amapá e Guiana francesa



Fonte: NIMUENDAJÚ, Curt. **Mapa etno-histórico e regiões adjacentes**. Brasília: IPHAN, IBGE, 2017. Adaptado.

Com efeito, a presença jesuítica nas “terras do Cabo Norte” no final do século XVII atendeu a interesses coloniais, notadamente políticos devido as disputas territoriais com os franceses que só vieram a ser resolvidas em 1900. Não obstante, a resistência e o protagonismo dos povos indígenas revelam que as relações com os missionários foram complexas. Mesmo que a experiência inaciana tenha sido curta foi possível entrever negociações e concessões de ambos mesmo em situação desigual. Os padres tiveram que se adaptar não somente ao meio geográfico, mas à realidade indígena. Seja na escolha do local da missão ou na aquisição de informações sobre a região em tudo necessitaram do auxílio dos indígenas. Abaixo se tem uma parte do mapa elaborado pelo padre Serafim Leite em 1943 sobre a expansão jesuítica pelo norte durante os séculos XVII e XVIII.

Imagem 4- Expansão dos jesuítas no norte do Brasil (1943)



Fonte: LEITE, Serafim. Mapa da expansão dos jesuítas no norte. In: _____. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 2004. CD-ROM. Produzido por Nordeste Line S/A. Imagens da 1ª edição. Adaptado.

No mapa desenhado pelo padre Serafim Leite, aparece o período de entrada dos jesuítas nas “terras do Cabo Norte” em 1680 como foi analisado acima. Também ele indica outras missões. Segundo Francinete Cardoso (2008) no que diz respeito à missão do Cunani criada em 1778 não se tem tantas informações. Sabe-se que foi criada no território “contestado” por Portugal (depois Brasil) e França. Ela agrupou indígenas que fugiam dos portugueses, ou seja, a missão era francesa. Outra missão criada em 1781 ou 1782 pelos franceses na região do “contestado”, mas não consta no mapa foi a de Macari que se localizava próximo ao rio Araguaia. Essas missões foram desinstaladas com o início da revolução francesa. Mas, por que Serafim Leite a inclui no seu mapa? Por que os padres que administravam eram ex-jesuítas portugueses a serviço do governo francês (DOMINGUES, 2000). Esta questão deverá ser foco de pesquisas futuras para esclarecer o sentido dessa presença no final do século XVIII.

Como o cerne da pesquisa são as cartas edificantes escritas pelos missionários jesuítas franceses que fundaram e viveram em missões com os indígenas à margem esquerda do rio

Oiapoque (fronteira entre *Guyane* e Portugal) na primeira metade do século XVIII faz-se necessário a reflexão sobre a escrita jesuítica, prática essa tão cara ao fundador da ordem, Inácio de Loyola. Em seguida, as missivas serão analisadas para compreender-se a presença da Companhia de Jesus e suas relações com os diversos povos indígenas do Oiapoque. Por fim, será realizada a proposta metodológica de como o professor do componente curricular história poderá ensinar os seus alunos e alunas a lerem as cartas para produzir o saber histórico escolar.

3.2 A ESCRITA DAS CARTAS ENTRE OS JESUÍTAS: A CORRESPONDÊNCIA EPISTOLAR

Antes de refletir sobre as cartas jesuíticas em si, faz-se necessária uma breve exposição sobre os possíveis usos delas como fonte histórica, bem como, seus limites. Sabe-se que diferentemente da América espanhola, na América portuguesa e na *Guyane* há a ausência quase que total de escritos ou iconografias produzidas pelos indígenas no período colonial. Mas, segundo John Monteiro (2001), o principal obstáculo para que os indígenas desfilassem com mais veemência pela historiografia brasileira “parece residir na resistência dos historiadores ao tema, considerado, desde há muito, como alçada exclusiva dos antropólogos” (MONTEIRO, 2001, p. 4). Sem dúvida a situação alterou-se bastante desde essa afirmativa do John Monteiro, pois diversos trabalhos têm a partir de determinadas ferramentas enfatizado a voz dos indígenas nas suas relações com os jesuítas. Cita-se como exemplo a pesquisa da Maria Regina Celestino de Almeida, *Metamorfoses indígenas* que teve sua primeira edição no ano de 2003 e a segunda em 2013; e a coletânea organizada por Paula Montero, *Deus na aldeia*, publicada em 2006 que reúne diversos autores que tratam da questão indígena.

Qual será a importância dessas correspondências para o historiador? Será que elas revelam determinadas realidades? Segundo Marcia Campos (2014) as estruturas narrativas das cartas são uma preciosidade para ajudar o historiador compreender o pensamento dos sujeitos envolvidos em seu tempo e abre a possibilidade de reconstruir um olhar sobre as experiências vividas. Por isso a importância das fontes como bem postulou Francisco Falcon (1996, p. 17):

Explica-se a partir daí por que de uma maneira ou de outra os historiadores de todas as obediências teóricas postulavam então o caráter imprescindível das fontes documentais, enquanto restos, ou testemunhos, documentos/monumentos, de uma realidade (passada) que compete ao historiador recriar/reproduzir, ou

interpretar/analisar, a partir do material documental por ele achado/descoberto/produzido.

Para José Eisenber (2000) elas são a porta de entrada para entender o cotidiano das missões, sobretudo, as relações dos jesuítas com os ameríndios no Novo Mundo. José Eisenberg (2000, p. 47) assim se expressou sobre essas fontes históricas:

O valor das cartas jesuíticas enquanto fonte histórica é incontestável, mas além de serem instrumentos para desvendar as narrativas do Brasil colonial, estas cartas são também importantes eventos daquelas narrativas, expressões de um conjunto de práticas discursivas formatadas por uma instituição religiosa e por formas retóricas do início da era moderna.

Paula Montero (2006a) chama atenção para as possibilidades e limitações dessas fontes que foram produzidas pelos missionários. Dessa forma, o principal risco é tomar as informações contidas nesse material como dados objetivos da realidade, “esquecendo os determinantes culturais que constituem os ‘filtros’ através dos quais os europeus percebiam os índios” (MONTERO, 2006a, p. 12). Porém, esses “filtros” variam de acordo com as fontes, autores, lugares e estratégias na percepção do Outro. Então, questiona-se se: os indígenas retratados são apenas construções dos europeus? É possível apreender dessas fontes relações?

Diante dessa realidade Paula Montero (2006a) argumenta que não é apenas o discurso ocidental que se pode captar, mas:

Se formos capazes de colocá-las em seu contexto de produção, definindo o lugar dos autores, seus interesses e conflitos, os textos nos dirão algo não sobre a “originalidade” irremediavelmente perdida e impossível de reconstituir, mas sobre o processo do encontro que é a matéria que aqui nos interessa (MONTERO, 2006a, p. 13).

Compreende-se que mesmo indiretamente é possível perceber a ação ou vozes do “outro”, neste caso, dos indígenas. Dessa, forma a documentação mesmo que de forma sutil apresenta diversas vozes, inclusive, as dos indígenas que nessas condições “aparece de maneira sutil, nas entrelinhas e sempre filtrada pela ótica dos interesses de quem os documenta” (MONTERO, 2006a, p. 13). Acredita-se que a despeito das limitações que toda e qualquer fonte possui, neste caso, das cartas jesuíticas é possível perceber as ações dos indígenas em suas complexas relações com os inacianos a partir da leitura histórico-antropológica (ALMEIDA, 2012).

Com o crescimento do número de membros na Companhia, bem como, pela sua difusão em várias partes do mundo, surgiu a preocupação com a comunicação. Como manter a unidade? Como se daria a relação com Inácio, visto que, a distância não mais permitiria encontros pessoais? A saída encontrada foi através da escrita de cartas. Os jesuítas escreviam

frequentemente para informar sobre as missões, pedir ajuda, orientações dos superiores. Sobre essa questão John O'Malley (2004, p. 103) assim afirma, “os reitores escreviam ao provincial, e os provinciais escreveriam ao Geral até uma vez por semana; o Geral responderia aos provinciais pelo menos uma vez ao mês, e os provinciais responderiam com a mesma frequência aos reitores locais”.

Segundo Fernando Torres Londoño (2002) o objetivo de qualquer carta era a união em busca da vontade de Deus. Entretanto, como se pode imaginar as correspondências demoravam a chegar aos seus destinatários. Por exemplo, uma carta e a correspondente resposta de Roma à Índia demorariam cerca de quatro anos (O'MALLEY, 2004). Caso exemplar foi o da morte de Francisco Xavier ocorrido em dezembro de 1552 nas proximidades da China. Em 1555, em Roma, seus companheiros ainda não tinham certeza da sua morte. Além da distância, ressalta-se que poderiam e algumas vezes aconteceram intercepções das cartas pelos inimigos, embarcações naufragavam e desastres naturais (O'MALLEY, 2004). Além disso, era importante que os inicianos pagassem taxas para os mercadores levarem suas correspondências ao local do destinatário. Deveriam também estabelecer boas relações com as pessoas que pudessem ajuda-los na entrega (RODRIGUES, 2010).

José Eisenberg (2000) chama de instituição epistolar essa obrigatoriedade de comunicação entre os membros da Sociedade de Jesus. Pensar em instituição significa reconhecer nessa prática de escrita como algo inerente ao ser jesuítico (seu modo de proceder), ou seja, fazia parte da sua identidade. Para Charlotte de Castelnau-L'Estoile (2006) a escrita possuía a dimensão espiritual em si, dessa forma, “a escrita é o tempo de retorno a si, essencial na espiritualidade inaciana” (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 392).

Não por acaso eles usavam da escrita. No início da era moderna a utilização das correspondências cresceu vertiginosamente, sobretudo, por alguns fatores: progresso da economia de trocas comerciais, explorações ultramarinas, diminuição do analfabetismo e crescente expansão por várias partes do mundo de instituições religiosas e seculares (EISENBERG, 2000). As cartas não apenas transmitiam orientações ou informações, mas possuíam outros objetivos. Muitas inteiramente ou em parte eram destinadas à edificação dos jesuítas e de outros. Isso significa que ajudavam no crescimento espiritual dos já ordenados e, principalmente, daqueles que ainda estavam em formação nos colégios. Pois, “apontava para as ações que serviam para manifestar a presença divina, estimular a fé do próximo e infundir piedade” (LONDOÑO, 2002, p. 12). Luiz Rodrigues (2010, p.3-4) sintetizou o ato de escrever dos jesuítas:

Escrever, para o jesuíta, não é meramente um ato de informar, mas também de zelar pela união da Companhia. A força de coesão derivante e a mútua amizade entre os jesuítas, em tal modo, são conservadas e continuamente reavivadas. Através do exercício da correspondência acontece uma mútua emulação do bem, dada a extrema importância do exemplo, da edificação. Tem-se, por exemplo, uma confirmação contra a inconstância da própria vocação, diante da fadiga e dos trabalhos da missão. A circulação dos “frutos espirituais” entre os missionários, e dos missionários com os demais jesuítas da Europa, são um testemunho da aprovação divina. Consequentemente, o jesuíta experimenta a providência de Deus e cresce na esperança e na sua adesão a Ele.

Significa afirmar que esse ato possuía uma dimensão mística para os inicianos. Nas *Constituições* já existe o direcionamento para que as cartas sejam lidas na hora do almoço com a intenção não só de alimentar o corpo, mas também a alma (§252, p.103). Segundo John O’Malley (2004, p.104) “os jesuítas circulavam cartas dessa espécie para silenciar inimigos, ganhar amigos, atrair recrutas e aumentar seu próprio entusiasmo para a sua vocação”.

As principais orientações sobre a epistolografia jesuítica vêm das *Constituições*. Assim, ela se expressa:

Concorrerá também de maneira muito especial para esta união a correspondência epistolar entre súditos e superiores (L), com o intercâmbio frequente de informações entre uns e outros, e o conhecimento das notícias (M) e comunicações vindas das diversas partes (N). Este encargo pertence aos Superiores, em particular ao Geral e aos Provinciais. Eles providenciarão para que em cada lugar se possa saber o que se faz nas outras partes, para consolação e edificação mútuas em Nosso Senhor (§673, p.191-2).

Como exposto anteriormente, buscava-se a união e o controle dos membros espalhados pelo mundo. As *Constituições* pediam que se tivesse possibilidade os inicianos deveriam escrever uma vez por semana aos seus superiores ou se estiverem distantes, pelo menos uma vez ao mês, e o superior geral da Companhia deveria responder as solicitações habitualmente a cada mês dependendo das circunstâncias (§674, p.192). Além disso, o referido documento especifica como se deve proceder:

Para que as notícias da Companhia possam comunicar-se a todos, proceder-se-á da seguinte maneira: os que em diversas casas ou colégios dependem do Provincial escreverão todos os quatro meses uma carta em língua vernácula, que contenha só notícias de edificação, e outra em latim do mesmo teor. Enviarão uma e outra em duplicado ao Provincial. Este mandará ao Geral um dos exemplares em latim e outro em vernáculo, ajuntando uma carta sua a contar os fatos importantes ou edificantes omitidos na primeira. Do mesmo exemplar tirará tantas cópias quantas forem necessárias para dar conhecimento delas aos outros membros da Província (§675, p. 192).

Desde o início da Companhia de Jesus houve a preocupação de estruturar as correspondências na comunidade, inclusive, entre as províncias. Essa forma de comunicação foi importante para manter a unidade da ordem religiosa, a despeito das distâncias e

diferenças culturais. Ressalta-se que com o crescimento e as diversas dificuldades das cartas chegarem à Roma, onde estava a sede da Companhia, o envio delas demoravam. Isso levou os reitores dos colégios, superiores das missões e provinciais adquirirem relativa autonomia nas decisões sobre a evangelização. Muitos métodos de evangelização foram criados a partir não de orientações da alta hierarquia da Companhia, mas por meio da experiência dos missionários no convívio diário com indígenas e colonos.

Orientava-se para o envio de duas cartas. Uma principal contendo informações de “edificação”, ou seja, que poderiam ser lidas numa perspectiva espiritual para o fortalecimento interior; e a outra com questões mais “secas” como, por exemplo, dificuldades, problemas de saúde, questões administrativas. Além disso, para facilitar a tradução das cartas enviadas a Roma pedia-se que fossem também escritas em latim. Para evitar perdê-las a orientação é que elas fossem enviadas em duas cópias (RODRIGUES, 2010).

Antes mesmo de finalizar a escrita das *Constituições* Inácio de Loyola em carta endereçada ao padre Pedro Fabro datada de 10 de dezembro de 1542 orienta-o de como proceder com a escrita. Pedro estava na Alemanha na corte do imperador Carlos V tratando sobre o protestantismo a pedido do Papa Paulo III. Assim deu-lhes instruções de como redigir as cartas:

Lembro-me de ter falado aqui muitas vezes aos presentes, e outras vezes de ter escrito aos ausentes, que cada membro da Companhia, quando quisesse escrever para cá, escrevesse uma carta principal, que se pudesse mostrar a qualquer pessoa. Mas não ousamos mostrar a muitos que nos são afeiçoados e desejam ler as nossas cartas, porque eles não têm nem guardam ordem alguma. Falam nelas de assuntos que não vêm ao caso. Sabendo esses amigos que temos cartas de um ou de outro, passamos vergonha e damos mais desedificação do que edificação (LOYOLA, 2006, p. 253).

Reafirma-se o cuidado com a escrita e a necessidade de que na carta principal deveriam escrever para a edificação, pois muitos estavam interessados na leitura delas. Interessante a orientação que o transmite ainda na mesma carta:

Se a terra fosse estéril e não houvesse assunto para carta, fale-se em poucas palavras da sua saúde corporal, alguma conversa com alguém ou factos semelhantes, mas não se misture matéria que não vem ao caso. Deixem-nas para outras cartas separadas, nas quais podem vir as datas das cartas recebidas e o gozo espiritual e sentimentos experimentados ao lê-las, enfermidades, notícias, assuntos vários, podendo até alargar-se em palavras de exortação (LOYOLA, 2006, p. 254).

Isso confirma o cuidado que se deve ter ao escrevê-las. Além disso, ele pede que escreva duas vezes para não cometer erros, “na carta principal não se admite a falta de cuidado particular e edificação que não permita mostrar-se e edificar os leitores” (LOYOLA, 2006, p. 254). Concorde-se com Fernando Torres Londoño (2002) ao considerar a escrita

como um traço marcante de Loyola, prova da importância desse instrumento para ele foi que entre os anos 1524 – 1556 ele escreveu seis mil oitocentas e quinze cartas. Escrever era por ele considerado um ato direcionado por um sentido.

Para a historiadora francesa Charlotte de Castelnau-L'Estoille (2006), ao analisar o tratado descritivo do padre jesuíta Fernão Cardim sobre a visita à província do Brasil como companheiro de Cristóvão de Gouveia, entre 1583 e 1585, afirma que nos tratados escritos pelos missionários duas categorias são importantes para a ordem jesuítica: “curiosidade” e “edificação”. A curiosidade deve estar subordinada à edificação nessas escritos. Isso significa que as descrições dos costumes indígenas, da fauna e flora são essencialmente para mostrar a obra de evangelização. O ponto mais importante não é isso, mas o caráter edificante dos relatos, isto é, o discurso que alimenta a alma e aumenta o fervor e desejo pela missão. Para Charlotte de Castelnau-L'Estoille (2006, p.395) “essas duas categorias, curiosidade e edificação, permitem caracterizar bem a dupla dimensão, culta e religiosa, das informações transmitidas pelos missionários”.

Em relação às cartas, elas ganharam os adjetivos de “curiosas” e “edificantes” no século XVIII com a publicação delas na França (34 volumes de 1702-1734) que foi um grande sucesso. As famosas *Lettres édifiantes et curieuses*, coletâneas de escritos dos missionários em vários países, foram impressas e difundidas pela Companhia de Jesus para melhorar a sua imagem para o público culto e intelectual (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006). Essa característica de escrever aspectos curiosos era vista como uma concessão a uma demanda externa que se pretende edificar. Essas pessoas externas seriam possíveis benfeitores e protetores da Companhia (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006).

Não eram todas as correspondências que a Companhia publicava. Tinha que passar pelo “selo de qualidade” dos censores. Caso um texto fosse considerado “curioso” demais, mal escrito ou recheado de termos indígenas os censores da Companhia muitas vezes sugeriam a supressão de parte do texto. Como no exemplo citado pela Charlotte de Castelnau-L'Estoille (2006) em que o jesuíta italiano, Conrado Arizzi, que chegou ao Brasil em 1622 teve um dos seus escritos censurado. Seu texto foi considerado pouco edificante. A sugestão dos censores foi de “suprimir uma parte do texto, ou imprimi-lo anonimamente, sem referência à Companhia: recusa-se assim, ao tratado de Arizzi, o selo de qualidade jesuíta” (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 395). Assim, concorda-se com a referida historiadora de que se valorizava a elegância do estilo da escrita, a curiosidade dominada e o objetivo de edificar espiritualmente os leitores.

Para João Hansen (1995), inicialmente as correspondências possuíam duas funções, a saber: fornecer informações sobre a ação e reforçar o “controle, a obediência e piedade da sua *devotio moderna*” (HANSEN, 1995, p. 108, grifo do autor). Isso significa que a partir dos dados os superiores tomavam conhecimento dos problemas como falta de roupas, alimentação, ausência de padres, desânimo, pedido de livros e outros materiais. A outra função diz respeito ao âmbito local, isto é, sobre a língua do gentio para que se providenciassem a criação de gramáticas e catecismos ainda na Europa para a formação de missionários (HANSEN, 1995).

Já para Alcir Pécora (1999), em seu texto *Cartas à segunda escolástica*, as correspondências foram pensadas segundo três aspectos: *reunião de todos em um, informação e experiência mística ou devocional*. O primeiro aspecto já foi citado e é o que trata de formar unidade e comunhão entre os jesuítas espalhados por todos os continentes. Em relação ao segundo percebe-se que esses relatos eram a única forma de capturar através da escrita os sucessos ou fracassos das missões. O terceiro configura-se como a plenitude da unidade, ou seja:

[...] as letras enviadas de toda parte do mundo constituem-se, ao mesmo tempo, como particulares e como exemplares, quer dizer, como referência histórica única e como alegoria espiritual comum – numa palavra: como escrita humana *análoga* às divinas escrituras. As cartas cumprem aqui a função de atualizar a missão apostólica e a palavra de Deus, e tanto melhor o fazem quanto mais incendeiam escritor e leitor numa mesma febre de fé, que os irmana em tremendas experiências devocionais (PÉCORA, 1999, p. 381-382, grifo do autor).

Segundo José Eisenber (2000) as correspondências cumpriam basicamente três funções essenciais que permaneceram ao longo do tempo, a saber: o bem interno da Companhia devido a promoção da união e do bom governo da ordem, o bem externo ao atrair novos membros e para pessoas de fora conhecerem seus trabalhos e contribuírem de alguma forma, notadamente, com ajuda financeira. Por fim ajudava o próprio escritor, pois fortalecia a sua vocação e o vigor para continuar na missão.

O estudo do professor de Literatura João Adolfo Hansen (1995), *o nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil*, foi pioneiro no Brasil ao analisar as convenções retóricas e teológico-políticas das cartas do padre Manuel da Nóbrega, no século XVI. Sua análise ajuda a compreender a estrutura formal delas que apesar da distância temporal e espacial não mudaram tanto. Isso não significa afirmar que eram homogêneas, mas apesar de mudanças de estilos, a estrutura permaneceu semelhante. Segundo ele:

Em sua escrita, a carta jesuítica apropria-se dos esquemas gerais da técnica epistolar da *ars dictaminis*, apresentando as três ou quatro partes definidas nas doutrinas

antigas e medievais da mesma – *salutatio*, *exordium (captatio)*, *narrativo (argumentatio)*, *subscriptio* – como nas de C. Julius Victor, Alberico de Montecassino ou Bernard de Meung (HANSEN, 1995, p. 88, grifo do autor).

Verifica-se que essa forma de escrita possui uma longa tradição e que os inicianos são tributários dela. Alerta-se que eles não seguiam estritamente todas essas etapas que mais adiante será discutida com maior atenção. Apesar de serem escritas, em geral, numa forma “familiar”, pois se destinava a outro jesuíta ou superior o que exigia a linguagem mais simples e dialógica. Contudo, quando essas cartas chegavam a Roma os usos poderiam ser outros o que as tornava menos familiar para ser “consumida” por um público mais amplo. Sobre isso, João Hansen (1995, p. 90) assim afirmou:

Nos usos, a carta passa a determinar-se como outro gênero adequado a várias motivações contemporâneas de uma demanda leiga, sempre crescente no século XVI, e ao programa evangélico da Companhia. Por exemplo, a mesma carta de Nóbrega aos Padres e Irmãos de Coimbra, de agosto de 1549, depois de censurada, traduzida para diversas línguas e publicada numa coletânea de cartas das missões que, ainda no século XVI, é editada várias vezes na Europa, passa a ser lida como texto devocional e apologético, quando não de curiosidades “etnográficas”, ressaltando-se o anacronismo. Quando editada na forma de livro, adquire um caráter teórico que sobre determina a sua enunciação original como carta familiar ou negocial.

Como explicado anteriormente, a citação revela que as correspondências eram analisadas e censuradas pela Companhia de Jesus para poder ir ao público leigo com o intuito de atingir vários fins como, por exemplo, conquistar a simpatia das cortes europeias e da própria Igreja, conseguir apoio financeiro para seus empreendimentos e suscitar vocações para compor as suas fileiras (EISENBERG, 2000). Pode-se inferir que as informações tornadas públicas eram selecionadas.

Segundo José Eisenberg (2000), Inácio instituiu as *hijuelas*, cartas que tratavam de questões internas da ordem e deveriam ser escritas em folhas separadas. Já as *cartas ou relatos edificantes* eram aquelas que poderiam ser publicadas para um público mais amplo e narravam as notícias edificantes das missões. Segundo o referido autor existiam diferenças nas formas de escrever as *hijuelas* e as *cartas edificantes*. As primeiras eram escritas numa perspectiva familiar e informal. Vale a pena transcrever a caracterização feita por José Eisenberg sobre elas:

Nessas cartas os jesuítas procuravam ser claros e sucintos. Após uma exortação tradicional – “Que o amor e Graça do Nosso Senhor Jesus Cristo sempre vos proteja e ampare” – o autor da *hijuela* brevemente explicitava o tema da missiva e procedia à discussão dos assuntos institucionais da ordem. Através das *hijuelas*, os missionários tratavam de uma vasta gama de assuntos concernentes à Companhia de Jesus: ajuda financeira para construção de casas jesuíticas e igrejas; controle da localização e do número de jesuítas em uma determinada região; nomeações para

cargos burocráticos, e um sem número de pedidos que iam do envio de mais missionários, para auxiliar no trabalho apostólico, ao envio de livros, roupas e matérias litúrgicas. Nessas cartas, os jesuítas também reclamavam das dificuldades criadas por cristãos e nativos e descreviam os sucessos e fracassos de sua atividade missionária, particularmente no tocante à conversão, ao batismo e ao casamento dos selvagens (EISENBERG, 2000, p.53, grifo do autor)

A citação é clara ao caracterizar os documentos de cunho mais “institucional”, isto é, de temas que tratavam de questões pouco edificantes e, portanto, não seriam expostos ao público para além da Companhia. Para Fernando Torres Londoño (2002) essas informações eram necessárias para o bom governo da Companhia, pois precisavam de informações para abertura de colégios, residências, envio de padres, nomeação de superiores, correções de abusos, desvios e por isso deveriam ser enviadas separadas. Concorde-se com o referido autor ao afirmar que elas não eram meros anexos, mas importantes instrumentos para gestão da instituição (LONDOÑO, 2002).

As cartas edificantes deveriam ganhar a atenção do leitor, e, portanto, evitavam-se reclamações. Isso não significa que não houvesse pedidos ou algo semelhante, mas isso era ponderado em detrimento dos aspectos virtuosos das missões mesmo em meio às dificuldades e sacrifícios que envolviam o trabalho do jesuíta. José Eisenberg (2000, p. 54) assevera que esses:

Relatos edificantes apresentavam os aspectos bem sucedidos e virtuosos da empresa missionária, com um claro intuito de conquistar a simpatia do leitor, seja ele jesuíta, religioso ou leigo. Os autores dos relatos edificantes incluíam várias formas características da pregação oral em suas composições, provavelmente, porque sabiam que seu texto iria ser lido publicamente nas casas jesuíticas de toda Europa. Esses autores não hesitavam em incluir no texto apelos emocionais, opiniões pessoais e descrições edulcoradas do “atrativo” modo de vida dos missionários.

Reforça-se que estes textos objetivavam atrair novos missionários para missão no ultramar, pois a necessidades de padres e irmãos era gritante. O além-mar era o lugar para converter os indígenas pagãos. Para Alcir Pécora (1999) a escrita das cartas está ligada indissolavelmente com a própria conversão do jesuíta. Segundo ele:

Isso significa afirmar que são produzidas como instrumento decisivo para o êxito da ação missionária jesuítica, de tal modo que as determinações convencionais da tradição epistolográfica, revistas pela Companhia e aplicadas aos diversos casos vividos, mesmo os mais inesperados, sedimentam sentidos adequados aos roteiros plausíveis desse mapa (PÉCORA, 1999, p. 373-374).

O que ele quer dizer é que elas testemunhavam e significavam aquilo que sua tradição e dinâmica conseguem acomodar. Sua tradição provém da *ars dictaminis* que é a arte de escrever cartas, especialmente o seu estilo em prosa, o *cursus*, teve seu centro de desenvolvimento no mosteiro Beneditino de Montecassino, em fins do século XI. Seus

principais expoentes foram Alberico de Montecassino e Juan de Gaeta que depois foi tornado papa com o título de Gelásio II (PÉCORA, 1999).

Para Alcir Pécora (1999) esse estilo é dividido em cinco partes fundamentais: *salutio* (é a manifestação de um sentimento amistoso para com o destinatário), *benevolentiae captatio* (é a tentativa de influir o destinatário), *narrativo* (é a narração do tema central), *petitio* (em que o autor realiza pedidos) e *conclusio* (trata-se do resumo do que foi discutido). Analisa-se cada um deles.

a) *Salutio*

Segundo Alcir Pécora (1999) é a parte que ocorre a saudação ao destinatário, por exemplo, a paz de Nosso Senhor ou alguma outra saudação abreviada. Não há tantas variações, mas a diferença principal é quanto aos destinatários. Se for a leigos ou a superiores eclesiásticos que não são jesuítas os termos mais comuns são *consolação*, *graça ou paz*. Para os da Companhia a fórmula é inclusiva no sentido de que o favor divino que se pede recaia sobre “nós”, o que reforça o desejo de união. O propósito da saudação “está associado à confirmação do desejo de seguir o princípio e fundamento religioso que ordena determinada ação, na qual se inclui seguramente o próprio ato de escrita da carta em questão” (PÉCORA, 1999, p. 386).

b) *Captatio Benevolentiae*

Aqui se busca cativar o leitor para o que há de seguir. Segundo Alcir Pécora (1999) são vários os recursos utilizados para atingir seu fim, por exemplo, uma atitude de humildade, as dificuldades da missão, o despojamento para a salvação do indígena, desejo pelo martírio para maior glória de Deus. Neste espaço também se enfatiza o aspecto espiritual e místico dela: “o que se deixa escrever na carta, mais do que um conteúdo, e a comunicação instantânea de um fogo de caridade e amor, que move o leitor, por meio dele, é capaz de converter o indígena” (PÉCORA, 1999, p. 389). Assim, o uso de metáforas para elevar espiritualmente o destinatário é constante para que ambos em comunhão vivenciem a ação. Outro aspecto importante é a manifestação do autor da missiva de ser obediente ao seu superior na Companhia, bem como, o relato das dificuldades enfrentadas na missão, porém manifesta sempre a esperança de que tudo valerá a pena (PÉCORA; CARDOSO, 2012).

c) *Narratio*

É nesta terceira parte que ocorre a construção do relato para a pessoa ausente. Pode-se afirmar que é a principal, pois o autor descreverá os fatos para a futura ação. Alcir Pécora (1999, p. 390) assevera que:

A narração é sobretudo uma descrição ou composição de um quadro temático em que os acontecimentos selecionados atuam no conjunto como exemplos de situações repetidas, que referem menos ocorrências verdadeiramente únicas do que cenas exemplares, típicas, capazes de evidenciar determinada prática ou costume longamente estabelecido.

Ao pesquisar cartas do Grão-Pará e Maranhão nos séculos XVII e XVIII, Alcir Pécora e Alírio Cardoso (2012), analisam representações contidas nelas sobre outros sujeitos. Assim, os moradores são representados como maus exemplos para os índios, pois incentivavam as guerras, praticavam mentiras, amancebamentos, adultérios, escândalos, a escravização sem justa causa dos indígenas, abandono dos filhos que tiveram com índias, roubos. Nem os padres de outras ordens escapam das críticas dos inacianos. As acusações são de mau exemplo, absolviam facilmente os pecados mortais dos moradores, não pregavam e nem convertiam ninguém. E os indígenas? Em geral nas cartas os seus principais “maus costumes” eram canibalismo, poligamia, nudez, ausência de lei, sensualidade, brutalidade, inconstância das crenças, alcoolismo (PÉCORA; CARDOSO, 2012).

Cabia a *narrativo* sustentar a eficácia dos diversos pedidos que perpassavam as cartas. Os mais comuns eram: o envio de mais padres (esse era o principal), nomeação de Bispos, inquisidores, envio de mulheres para casar, pedidos de objetos litúrgicos, livros, vinhos, orações (PÉCORA; CARDOSO, 2012).

d) *Petitio*

É onde ocorrem os pedidos, em geral, o envio de mais sacerdotes para as missões, materiais para construções, instrumentos para uso litúrgico, livros, nomeação de governadores que auxiliassem na conversão dos índios. Salienta-se que:

a *petição* não ocupa apenas um lugar fixo nas cartas, mas permeia toda narração e, na quase totalidade delas, participa da sua *conclusão*, seja como retomada de um pedido já expresso antes, seja como enunciado do “remédio” para o que antes se deu a conhecer (PÉCORA, 1999, p.406, grifos do autor).

e) *Conclusio*

Como o próprio termo indica é a conclusão da carta. Aqui se reitera o pedido, pedem-se orações dos irmãos, a bênção do seu superior (PÉCORA, 1999).

Essa estrutura que fora apresentada assentada na tradição da *ars dictaminis* não era uma espécie da camisa de força. Isso significa que a forma de escrita muitas vezes variou de acordo com o autor, tema e objetivos das cartas. Luiz Rodrigues (2010) aponta que não existia um padrão único ou homogêneo. Por exemplo, para aqueles que estavam em missões longínquas até a falta de papel os obrigavam a utilizar abreviações na escrita. Em geral os

principais temas diziam respeito a “descrições pormenorizadas de algum aspecto da vida na colônia: o entorno natural, a cultura dos nativos, a história das missões até aquele ponto etc” (EISENBERG, 2000, p. 56).

José Eisenberg (2000) assevera que essas correspondências funcionavam como arma de propaganda nas cortes europeias para angariar financiadores para as missões o que em determinados momentos criou uma imagem idealizada dos jesuítas. Segundo Fernando Londoño (2002) com o passar do tempo o tom edificante das correspondências foi diminuindo em detrimento de questões que exigiam posições importantes sobre a prática missionária, ou seja, questões sobre os métodos de catequese e as formas de presença dos jesuítas nas Américas e na Ásia.

Cabe ao pesquisador/professor ficar atento a isso. Não analisar essas fontes como se fossem descrições objetivas da realidade, mas perceber nelas alguns sinais de como eram as missões, os diálogos, encontros/desencontros entre os jesuítas e os indígenas. Pois, elas são a principal documentação do encontro e da vida entre eles e os ameríndios. Alcir Pécora e Alírio Cardoso (2012) chamam atenção para um aspecto interessante sobre os usos contemporâneos das cartas. Segundo eles, existe uma leitura excessivamente etnográfica que ao compreender essas fontes somente com objetivo de informar sobre uma situação específica preocupa-se somente com eventos específicos, lugares e cerimônias indígenas. Para evitar isso se faz necessário reconhecer os outros objetivos das cartas, isto é, o reforço da solidariedade interna da ordem e a construção de uma mensagem “edificante” utilizando-se do modelo retórico escolástico. Contudo, concorda-se com Maria Cristina Pompa (2001) ao afirmar que o modelo de escrita não era rígido e com o passar do tempo e de acordo com a região as necessidades mudavam e, por conseguinte, as divisões entre cartas edificantes e *hijuelas* se misturavam, ou seja, não fazia sentido.

É mister levar em consideração as dimensões devocional e retórica das cartas jesuíticas. Como explicitado anteriormente, essas correspondências possuíam diversas funções: unir os membros, informar os superiores, animar os estudantes jesuítas e criar a imagem positiva da Companhia. Contudo, os missionários no Novo Mundo não obedeceram cegamente as determinações da alta hierarquia, mas a partir das suas experiências em “terras de missão” puderam relativizar concepções teológicas aprendidas nos colégios e em universidades europeias. Aproveitaram as missivas para justificar as estratégias adotadas e revisar suas práticas na busca de conversão ao indígena. Isso significa que tiveram certa autonomia nas formulações de seus projetos e práticas na concretização dos seus objetivos.

Depois dessa reflexão sobre as cartas afirma-se que a perspectiva adotada nesta pesquisa é a que as compreende para além da “edificação”, isto é, as “informações” contidas nas correspondências dos padres franceses que estiveram envolvidos nas missões na primeira metade do século XVIII no Oiapoque revelam estratégias dos jesuítas em tentar converter os diversos povos indígenas, bem como, as ações desses povos na luta pela garantia dos seus interesses. Essa dimensão retórica não deve ser desprezada sob a pena de retirar a sua possibilidade de inteligibilidade, bem como, a sua historicidade (CARVALHO JÚNIOR, 2017).

Almir Diniz Carvalho Junior (2017) assevera que os escritos jesuíticos encontravam-se na fronteira entre obedecer o estilo retórico tradicional e acompanhar as orientações que permitissem seus textos serem publicados; “por outro lado, servirem de suporte para a troca de experiências missionárias essenciais para o crescimento e manutenção de sua atividade evangelizadora” (CARVALHO JÚNIOR, 2017, p. 138). Ao contrário que se possa imaginar os relatos “edificantes” traziam informações etnográficas significativas que aos olhos e questionamentos do historiador podem revelar experiências fecundas no sentido de produção do conhecimento histórico.

Não só ao historiador acadêmico, mas também como proposta da pesquisa ao professor de História da Educação Básica (anos finais do Ensino Fundamental e Ensino Médio) é importante levar em consideração os aspectos abordados nesta seção. Os usos das cartas jesuíticas podem aproximar os estudantes de experiências pretéritas e principalmente proporcionar o desenvolvimento de pensamento histórico e autônomo.

A partir da discussão realizada sobre a escrita jesuítica com seus potenciais e limites de análises será apresentada uma narrativa alicerçada nas cartas edificantes escritas por jesuítas franceses que estiveram de alguma forma envolvidos em missões na primeira metade do século XVIII na região do Oiapoque e como usá-las nas aulas de História.

4 AS MISSÕES “PERIFÉRICAS” FRANCESAS NA FRONTEIRA AMAZÔNICA E OS USOS DE DOCUMENTOS ESCRITOS NA SALA DE AULA

Assim como a presença jesuítica nas “terras do Cabo do Norte” foi pouco estudada pela historiografia devido à efemeridade, as missões à margem esquerda do rio Oiapoque seguiram esse mesmo caminho. Sobre as últimas, praticamente não há trabalhos em língua portuguesa, o que dificulta, mas ao mesmo tempo impulsiona a navegar pelos rios da História na fronteira amazônica no século XVIII, por meio das cartas escritas pelos missionários franceses que estiveram tentando catequizar os indígenas. Por essa realidade optou-se por designá-las de “periféricas”, mas isso não significa que não foram importantes, pois naquele contexto cumpriram a função política de disputas por territórios, assim como, econômica no sentido de colaborar com a tentativa de povoar e desenvolver o ; e como espaço de atração de populações indígenas do lado “português” e “francês”.

A região das “terras do Cabo Norte” no século XVII, como analisado anteriormente, e a região fronteira do rio Oiapoque na primeira metade do século XVIII caracterizou-se pela fluidez e permeabilidade. Ressalta-se que o rio Oiapoque foi o cerne das disputas entre Portugal e França no que diz respeito à fronteira política-administrativa. Os portugueses reivindicavam esse rio como o limite do seu território e os franceses afirmavam que era o rio Araguari, ou seja, mais próximo do Amazonas o que englobaria as “terras do Cabo Norte”. Tratar-se-á sobre essa questão mais a frente.

Nesta pesquisa caracterizou-se a região do Cabo Norte e o Oiapoque como uma complexa *zona de contato* nos termos propostos Mary Louise Pratt. A autora compreende a fronteira como um espaço em construção pela ação dos sujeitos que está em constante movimento, conforme os conflitos estabelecidos entre os agentes históricos que vivem e que se relacionam naquela situação específica. Pratt elaborou o conceito de zona de contato para analisar as relações entre colonizado e colonizador. Zona de contato:

[...] é uma tentativa de se invocar a presença espacial e temporal conjunta dos sujeitos anteriormente separados por descontinuidades históricas e geográficas cujas trajetórias agora se cruzam. Ao utilizar o termo “contato”, procuro enfatizar as dimensões interativas e improvisadas dos encontros coloniais, tão facilmente ignoradas ou suprimidas pelos relatos difundidos de conquista e dominação. Uma “perspectiva de contato” põe em relevo a questão de como os sujeitos são constituídos nas e pelas suas relações uns com os outros. Trata as relações entre colonizadores e colonizados, ou viajantes e “visitados”, não em termos de separação ou segregação, mas em termos da presença comum, interação, entendimento e práticas interligadas, frequentemente dentro de relações radicalmente assimétricas de poder (PRATT, 1999, p. 32).

O que se defende é que na zona de contato é possível perceber com maior intensidade as complexidades dos processos de colonização, pois “se os povos subjugados não podem controlar facilmente aquilo que emana da cultura dominante, eles efetivamente determinam, em graus variáveis, o que absorvem em sua própria cultura e no que o utilizam” (PRATT, 1999, p. 30-31). Na região em estudo percebeu-se nas relações entre jesuítas e indígenas que os últimos mesmo em situação desigual souberam à medida do possível resignificarem e reelaborarem as suas identidades e ações. Na fronteira Amazônica os contatos, as redes de interação, as negociações e tensões se fizeram presente. Foi uma região viva de intensos contatos comerciais, traficantes iam e vinham de um lado para outro, bem como, os indígenas que foram viver em aldeamentos dos missionários franceses, negros escravizados seja do lado “português” ou “francês” mantinham relações, fugiam e trocavam informações. Dessa forma, concorda-se com Guillaume Boccara (2003, p. 2) para quem as fronteiras são: “un territorio imaginado, instable y permeable de circulación, compromiso y lucha de distintas índoles entre individuos y grupos de distintos orígenes”. Para o historiador Hal Langfur (2006) o processo de constituição das fronteiras envolveu não apenas a conquista e a disputa em si, mas também resistências, mediações, negociações, cooperações e assim pode-se escrever a História sob várias perspectivas dos sujeitos envolvidos.

Com efeito, as relações entre inacianos e ameríndios no espaço abordado nesta pesquisa foram complexas não só pelas reelaborações, resignificações e mediações culturais por parte dos sujeitos históricos, mas também pelas particularidades do espaço fronteiro, ou seja, vivo, flutuante, móvel, poroso, uma zona de interação e de diversos intercâmbios. Foi neste contexto que os padres jesuítas estiveram em contato com as populações indígenas e escreveram missivas dando conta destes encontros desiguais, mas também de interações.

As fontes utilizadas para a escrita desta seção foram reunidas e publicadas por Louis Aimé-Martin em: *Lettres édifiantes et curieuses, concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amerique, Avec quelques nouvelles des Missions et des notes géographiques et historiques* no ano de 1839. Nesse volume existem cartas edificantes de várias regiões da Ásia, África e América, disponível, inclusive, na *Internet*. Como já apresentado em seção anterior, essas missivas seguiam normas na escrita e estavam para além de simples informações a respeito do andamento e das necessidades nas missões. No século XVIII foram amplamente publicadas com o intuito de ganhar leitores ávidos pelo desconhecido e quem sabe financiadores para o projeto da Companhia de Jesus.

Outra fonte importante foi escrita pelo médico Jacques François Artur no século XVIII, que trouxe aspectos que não aparecem nas cartas edificantes. Jacques François Artur

viveu na *Guyane* entre 1736 e 1771. Seu objetivo foi narrar a História da colônia completando com as transcrições dos documentos em que ele se vê como um comentador “esclarecido”. Seu manuscrito intitulado de *Histoire des colonies françoises de la Guianne*, transcrito e comentado pela historiadora Marie Polderman, veio pela primeira vez ao grande público em 2002, ele já era conhecido e utilizado pelos especialistas. O documento está atualmente no departamento de manuscrito da Biblioteca Nacional de Paris. São dois volumes divididos em doze livros. Os livros de 7-12 cobrem o tempo que ele viveu na colônia francesa. Para fazer sua história, Artur utilizou diversas fontes: livros, jornais, centenas de documentos oficiais, cartas privadas e até testemunhos orais, inclusive, conversas com os jesuítas. Seu trabalho foi importante para a apreensão de informações sobre as missões jesuítas, pois é uma fonte documental de primeiro plano sobre os eventos, as estruturas políticas, sociais e econômicas do século XVIII guianense.

Por fim, se analisa a importância da utilização de documentos históricos escritos no Ensino da História escolar na Educação Básica. Trata-se da reflexão de como pesquisadores do campo da educação e do Ensino do Componente Curricular História propõem a utilização de fontes. Ademais, há uma sugestão didática de como o professor poderia utilizar com os estudantes uma carta escrita por um missionário jesuíta que viveu no Oiapoque no século XVIII.

4.1 AS MISSÕES À MARGEM ESQUERDA DO RIO OIAPOQUE NO SÉCULO XVIII

Seguindo os passos do historiador italiano Carlo Ginzburg (1989), que ao analisar os documentos da inquisição afirmou que eles não transmitem informações objetivas e também não são neutros, faz-se necessário captar além da superfície textual: “Temos, por assim dizer, de aprender a desembaraçar o emaranhado de fios que formam a malha textual destes diálogos” (GINZBURG, 1989, p. 209). Cabe ao historiador decifrar aquilo que não está explícito. Sabe-se que as fontes sobre as missões jesuíticas no Oiapoque são escassas e por isso, tal como um detetive, cabe ao pesquisador examinar os pormenores e indícios imperceptíveis para a maioria (GINZBURG, 2001). Ao analisar as missivas dos inacianos, é importante atentar para os dados marginais, aqueles considerados menores, para poder perceber as diversas ações e táticas dos indígenas: “Nesse sentido, o historiador é comparável ao médico, que utiliza os quadros nosográficos para analisar o mal específico de cada doente. E, como o do médico, o conhecimento histórico é indireto, indiciário e conjectural” (GINZBURG, 2001, p. 157). Buscam-se os “sinais” e “indícios” das experiências históricas

descritas nas cartas. Acredita-se que o olhar histórico-antropológico permitirá analisar essas missivas dos inacianos, pois a leitura será nas entrelinhas, ou seja, aquilo que está implicitamente exposto.

Para compreender a documentação escrita pelos inacianos optou-se pela abordagem histórico-antropológica sintetizada no texto da Maria Regina Celestino de Almeida (2012), intitulado *História e Antropologia*. Como o título indica esta perspectiva alia História e Antropologia para compreender os povos subalternos, mormente indígenas e africanos como agentes históricos tal como propõe John Manuel Monteiro (2001) especificamente aos indígenas que por muito tempo foram percebidos pelas análises históricas como apenas mão de obra e vítimas da colonização. Essa nova perspectiva tem questionado visões estereotipadas e simplistas, e revelam sociedades complexas que interagem com outros povos transformando-se a si e outros grupos em situação de contato. Dessa forma, os povos são “enfocados como sujeitos ativos nos processos históricos nos quais se inserem” (ALMEIDA, 2012, p. 151). De fato, buscou-se compreender os indígenas nas suas relações de contato com os missionários jesuítas como agentes da História. Essa perspectiva da leitura histórico-antropológica das fontes tem o intuito de compreender as experiências das relações entre jesuítas e indígenas a partir de problematizações das cartas em relação às concepções etnocêntricas e preconceituosas, bem como, parte do pressuposto de que as culturas são dinâmicas e estão em constantes mutações, e isso o possibilita a compreensão de que os indígenas reelaboraram as suas culturas como sujeitos ativos. Sob o olhar que busca o diálogo entre História e Antropologia as ações dos ameríndios ganham novos significados que: “passaram a ser vistos como múltiplos, variáveis e sujeitos a contínuas alterações conforme os agentes, suas culturas, seus lugares sociais, seus tempos e seus espaços” (ALMEIDA, 2012, p. 154). Portanto, valorizou-se a agência indígena ante as ações missionários na região do rio Oiapoque na primeira metade do século XVIII.

A perspectiva aqui adotada supera a noção de aculturação, pois a cultura é compreendida como produto histórico, flexível e dinâmico, isto é, no contato com os missionários católicos buscou-se o dinamismo dos ameríndios mesmo em condições de violência, como em casos de incorporações de novas práticas culturais e políticas para amenizar os sofrimentos ou também adquirir conquistas (ALMEIDA, 2012). Assim evidenciaram-se acordos, negociações e táticas de adaptação nas missões jesuíticas francesas na região do Oiapoque.

John Monteiro (1998) assevera que os aldeamentos ou missões também foram lugares para os indígenas de reconfigurações de suas identidades e de mudanças não só deles, mas dos

missionários que tiveram que se adaptar às culturas ameríndias. Sobre essas reelaborações identitárias dos indígenas, John Monteiro (2001, p. 71) assevera:

As aldeias missionárias proporcionaram um espaço importante para a reconfiguração das identidades indígenas ao longo do período colonial
Apesar do esforço de mostrar o quanto os novos cristãos haviam se afastado do seu passado pagão, os relatos dos missionários abundam em detalhes sobre não apenas as permanências como também as reformulações do universo social e simbólico, abalado que foi pelas epidemias, pelos deslocamentos espaciais e pela imposição da cosmologia cristã.

Assentada na perspectiva histórico-antropológica Maria Celestino de Almeida (2013) reconhece a violência e a exploração por parte de agentes colonizadores, entre eles, os jesuítas, entretanto, ela compreende os aldeamentos também como espaços dos indígenas. A autora valoriza o papel deles no interior das missões, principalmente, através das diversas formas de resistências, por exemplo, fugas, indisciplinas, roubos e assassinatos. Os aldeamentos eram espaços de poder, controle, conflitos, negociações. Sem negar a violência do contato, Maria Celestino de Almeida entende que a partir da noção de que a cultura é dinâmica e histórica, relacionada com várias evidências empíricas pode-se perceber: “as mudanças não só como simples perdas culturais, mas também como propulsoras das novas possibilidades de os índios se adaptarem à colônia” (ALMEIDA, 2013, p.147). Nos aldeamentos eles mudaram, mas não obrigatoriamente conforme os padres gostariam. As mudanças e aprendizagens que lhes interessavam eles atribuíam significados próprios (ALMEIDA, 2013). Sobre essa dimensão, Maria Celestino de Almeida (2013, p.147-148) afirma que: “Acordos, negociações, conflitos, rebeldias, fugas, atitudes ambíguas e contraditórias eram parte do cotidiano dos índios e dos padres e expressavam tentativas de realização de seus objetivos, que se transformava com o tempo e as circunstâncias”. Isso significa que os ameríndios reelaboraram as suas identidades e ressignificaram determinadas ações e imposições.

Diante da situação em que viviam a opção por se aldear servia como uma proteção diante do desejo dos colonos de explorar a mão de obra. Interessante a comparação que Maria Celestino de Almeida (2013, p. 135-136) estabelece sobre a vida nas missões:

Diferentemente da presa capturada pela aranha, portanto, os índios participaram, ainda que na maioria das vezes em posição subalterna, do processo de construção das aldeias, às quais atribuíam seus próprios significados, lutando para realizá-los e para recusar outros que não lhes interessavam, não importa de onde viessem – dos colonos, das autoridades, dos padres ou até de outros índios. As relações no interior dos aldeamentos eram difíceis e concessões foram feitas de ambos os lados.

Este protagonismo indígena em busca da liberdade possível ocorreu nas missões onde eles puderam reconstruir as suas histórias e identidades. Portanto, como assevera Maria Celestino de Almeida (2013, p. 156) sobre a vida dos ameríndios no interior das missões: “longe de terem sido passivos, os índios foram sujeitos desse processo de mudanças que igualmente lhes interessava, por conferir-lhes instrumental necessário à adaptação ao novo mundo. Transformaram-se, portanto, mais do que foram transformados.”

Acredita-se que a compreensão da Maria Celestino de Almeida ajuda a compreender melhor as relações entre inacianos e indígenas. Entretanto, as missões na *Guyane* tiveram particularidades que devem ser levadas em conta, por exemplo, a maior liberdade dos indígenas e o intuito de torná-los colaboradores do governo francês, sobretudo na região de Oiapoque onde havia o interesse de aumentar o território e proteger as fronteiras.

Os jesuítas fizeram o esforço de tradução cultural para compreender os costumes e práticas indígenas para poder catequizá-los. Claro, com negociações, tensões e compartilhamentos de sentidos. Segundo Cristina Pompa (2006) os missionários foram tributários da concepção teológica de que os ameríndios possuíam o mínimo de uma noção de divindade e que eles teriam a possibilidade de fé. Mas, precisavam ser “regenerados” para receberem a gratuidade da salvação. Assim ela assevera: “Se o homem ‘natural’ traz em si o sinal da presença, sua inserção na civilização como condição plena de humanidade é a passagem obrigatória par sua cristianização completa” (POMPA, 2006, p. 120). Por isso houve todo o esforço de “civilizá-los” no interior das missões, ou seja, reintegrá-los à humanidade. Entretanto, esse processo foi desigual, mas uma via de mão dupla, isto é, os ameríndios mesmo em condições desfavoráveis souberem ressignificar o que lhes era imposto e a partir disso entrar e compreender uma nova lógica. Nesse sentido, não se pode compreender que as relações entre missionários e indígenas foram simples. Segundo Cristina Pompa (2006, p. 132): “a relação entre missionários e indígenas foi um complexo e articulado trabalho de tradução recíproca e de organização dos símbolos, frequentemente isolados e fragmentados pelo impacto cultural, numa nova ordem significativa.”

Com efeito, para se compreender as relações entre indígenas e missionários o olhar não deve ser focado sobre o dogma religioso ocidental, ou seja, o que se diz na teoria, mas avançar para o “chão” da História. É o que Nicola Gasbarro (2006) aponta sobre a religião, ou seja, ela se torna compreensível historicamente pela análise da sua prática e do exercício do culto do que nas elaborações dogmáticas. Isso ele chama de “ortoprática” como oposição à “ortodoxia.” Isso significa que:

Ao privilegiar as regras rituais e as ações inclusivas e performativas da vida social, ela pode dar conta também da construção histórica do sistema de crenças como lugar das compatibilidades simbólicas das diferenças culturais. Por outro lado, como mostra a história das origens cristãs, não existe construção de uma religião “universal” sem a relação entre civilizações diferentes e, portanto, sem inclusões sociais da e na religião sem compatibilidades simbólicas das diferenças com a e na prática comum de culto (GASBARRO, 2006, p. 71).

Portanto,

As missões colocam em cena, na história da modernidade, a complexidade das relações, as possibilidades e os limites da inclusão social da alteridade cultural e a capacidade simbólica de comunicação e compatibilidade das diferenças (GASBARRO, 2006, p. 73).

Para o autor, o código religioso além de ser importante distintivo é também o mais universal, isto é, “o mais inclusivo socialmente e o mais aberto simbolicamente às diferenças” (GASBARRO, 2006, p. 76). No exercício da religiosidade no cotidiano ouve a necessidade de flexibilizar certos aspectos para incluir o outro que se pretendia transformar. Assim:

As missões constroem a primeira globalização social e simbólica da modernidade: é inútil negar as consequências colonizadoras do imaginário, mas, para incluir socialmente e compreender simbolicamente diversidades novas e imprevisas, elas são obrigadas a mudar sua mensagem e perder alguns dos pressupostos iniciais: o cristianismo dos modernos não é mais o dos antigos e os missionários são os primeiros protagonistas dessa revolução cultural (GASBARRO, 2006, p. 75).

Por isso que nas atividades de evangelização nas missões, os missionários não negavam simplesmente as práticas e rituais dos indígenas, mas tentavam reinterpretá-las. Após essas reflexões teórico-metodológicas serão analisadas as relações entre os inacianos e os indígenas na margem esquerda do Oiapoque no século XVIII, onde se privilegiará as análises das cartas jesuíticas.

4.1.1 *Características das missões francesas*

Esse movimento que busca a valorização das ações indígenas também ocorre mesmo que em menor proporção na Guiana francesa. O antropólogo Gérard Collomb (2011) afirma que os trabalhos sobre a presença jesuítica na Guiana Francesa não levaram em consideração os processos que permitiram a possibilidade de encontro entre esses dois universos culturais diferentes, ou seja, dos inacianos e dos ameríndios e como isso foi pensado por esses últimos. Para ele, uma das razões foi a força das posturas ideológicas implícitas, ou seja, privilegiaram duas leituras aparentemente opostas, mas no fundo análogas. Uma privilegiava a bondade dos padres e seus possíveis benefícios e a outra denunciava a empresa missionária e diabolização das crenças e práticas xamânicas pelos missionários. Essas duas formas de representações

sobre os indígenas negam a capacidade de pensar segundo os seus próprios esquemas e não os reconhecem como agentes da História.

As missões na *Guyane* e principalmente na região do Oiapoque apesar de possuírem características semelhantes com experiências de contatos e catequese com o restante das Américas (pois os jesuítas comunicavam-se através de vários escritos o que gerava solidariedade entre os membros da Ordem, ou seja, trocas de experiências) tiveram algumas particularidades que as diferenciavam, inclusive da América portuguesa. O historiador francês Régis Verwimp (2011) escreveu a principal obra que trata da presença jesuítica na *Guyane* até a expulsão da Companhia em 1764. Nela ele criou o conceito de *missions fixes ouvertes* (missões fixas abertas):

Le rassemblement des indiens sur le territoire français en « bourgades » reprend, sans l'avouer, les modèles idéaux des réductions ou aldeias ibériques, tout en faisant l'objet d'aménagements en raison du régime des lois françaises ; les indiens sont libres et la couronne veut s'en faire des alliés. Les jésuites doivent donc concevoir des « missions fixes ouvertes ». L'invention de la terminologie de ce concept s'inspire du terme « d'habitation fixe » utilisé par le père Lombard. Le terme d'habitation ayant, dans la colonie de Guyane, une connotation commerciale ou agricole, nous lui avons substitué celui de mission. A ces missions fixes, il faut ajouter le terme « d'ouvert » pour distinguer la mission fixe guyanaise, des autres missions ibériques d'Amérique du Sud « moins ouvertes ». La notion de mission fixe ouverte se définit par ses particularités qui ne lui permettent pas de soutenir la comparaison avec ses consœurs ibériques. Afin d'inviter les Amérindiens à s'installer, la quantité et la qualité des présents à donner sont révisées à la hausse. Durant leurs courses évangéliques, les missionnaires distribuent la même pacotille que celle des commerçants coureurs des bois. Facile à transporter, la pacotille est utilisée depuis un demi-siècle dans les échanges entre indigènes et colons. L'installation dans une mission fixe ouverte suppose une dotation plus importante, à proportion de l'engagement. Dans sa préface, Reichler rappelle cette gradation : un baptême pour un couteau, une âme pour une hache. Ainsi, en 1711, les pères Lombard et Ramette demandent pour leur mission d'iracoubo des présents inhabituels comme des fusils, du plomb, de la poudre et des fers de flèches. Cet engagement matériel se complète par un engagement moral, observé dès 1711 : ne pas parquer les indiens dans de petites villes au plan hippodamien mais respecter les carbet familiaux pour ne pas confondre les familles et les ethnies, source de discorde et de conflits. Chacun doit aussi posséder sa terre, son abattis pour en tirer sa subsistance, et non travailler dans de grands champs communautaires. La mission fixe ouverte doit donc exister dans un esprit de respect de la personne, de ses us et de la propriété privée. Il y a conservation de l'identité individuelle et non uniformisation. En Guyane, c'est l'indien qui adopte la mission et son missionnaire, et non l'inverse, contrairement au reste des Amériques centrales et du Sud (VERWIMP, 2011, p. 237-238).

Missões abertas para distinguir das missões ibéricas que eram “menos abertas”. Assim o autor afirma que o conceito de “missões fixas abertas” é incompatível para comparar com as espanholas ou portuguesas, pois oficialmente os indígenas eram livres na colônia francesa e o poder colonial queria torná-los aliados. Os jesuítas franceses tiveram a vantagem do poder temporal ser relativamente ausente e discreto e ser a única ordem religiosa na colônia

francesa. Por outro lado, isso exigia muito dos religiosos. As missões fixas abertas tinham as suas particularidades, por exemplo, para atrair os ameríndios a se instalarem nelas, a quantidade e qualidade dos presentes deveria ser alta. Assim, para instalar uma missão os jesuítas deviam assumir fortes relações de compromissos com os indígenas, sobretudo, com a troca de mercadorias. O autor afirma que os ameríndios faziam muitas exigências, como, respeitar as famílias, cada povo possuir suas terras etc. Para ele houve a preservação da identidade individual e não uma uniformização. Ele assevera: “en Guyane, c’est l’indien qui adopte la mission et son missionnaire, et non l’inverse, contrairement au reste des Amériques centrales et du Sud” (VERWIMP, 2011, p. 238). Em síntese: na colônia francesa os povos indígenas que adotavam os missionários e a vida nas missões; e não o contrário. A missão fixa aberta diminui o número de idas à floresta, os custos nos aspectos financeiros e humanos caem e menos necessidade de escravizados. Ficava mais fácil para ensinar permanentemente e o acompanhamento era facilitado com esse método de fixação. Portanto, a forma itinerante que gerava muitos custos e os poucos resultados no que tange às conversões foram fatores decisivos para implementação as missões fixas abertas (VERWIMP, 2011).

Sobre a vida nas missões da Companhia de Jesus na *Guyane*, Gérard Collomb (2011) afirma que era bem mais informal e flutuante do que os padres reconheciam. Os jesuítas deveriam se acomodar às tradições de mobilidade das sociedades indígenas, bem como, com a forte renovação populacional gerada pelas mortalidades como consequência das epidemias e com a chegada de novas famílias que fugiam das zonas onde os portugueses exerciam pressão. Segundo ele, as pessoas que viviam em torno das missões não foram submissas e piedosas como se poderia imaginar.

O pequeno mundo que se formou em torno dos jesuítas estava longe de ser homogêneo. Ocorreram fraturas culturais, políticas e econômicas entre os grupos. Os missionários não foram capazes de evitar os conflitos internos entre os ameríndios. A capacidade dos padres de influenciarem moralmente e psicologicamente as populações indígenas era real, ou seja, tentavam controlar os aspectos sociais e políticos. Mas os povos resistiam e eram muitas vezes indiferentes aos discursos dos padres (COLLOMB, 2011). Nas cartas edificantes escritas pelos jesuítas, mormente do Oiapoque procura-se exaltar as ações dos missionários, mas concorda-se com Gérard Collomb (2011) que ao contrário do que as cartas querem mostrar, para manter os ameríndios em torno das missões, os inácianos tiveram que negociar permanentemente, ou seja, a tentativa de conversão não foi uma tarefa fácil.

A partir dessas considerações é possível tratar, de maneira geral, a presença inaciana francesa nas missões do Oiapoque na primeira metade do século XVIII. Inicialmente serão expostos e analisados algumas imagens que ajudam a localizá-las:

Imagem 5- Jesuítas e suas missões na *Guyane*



Fonte: Françoise Armanville (2012, p. 18).

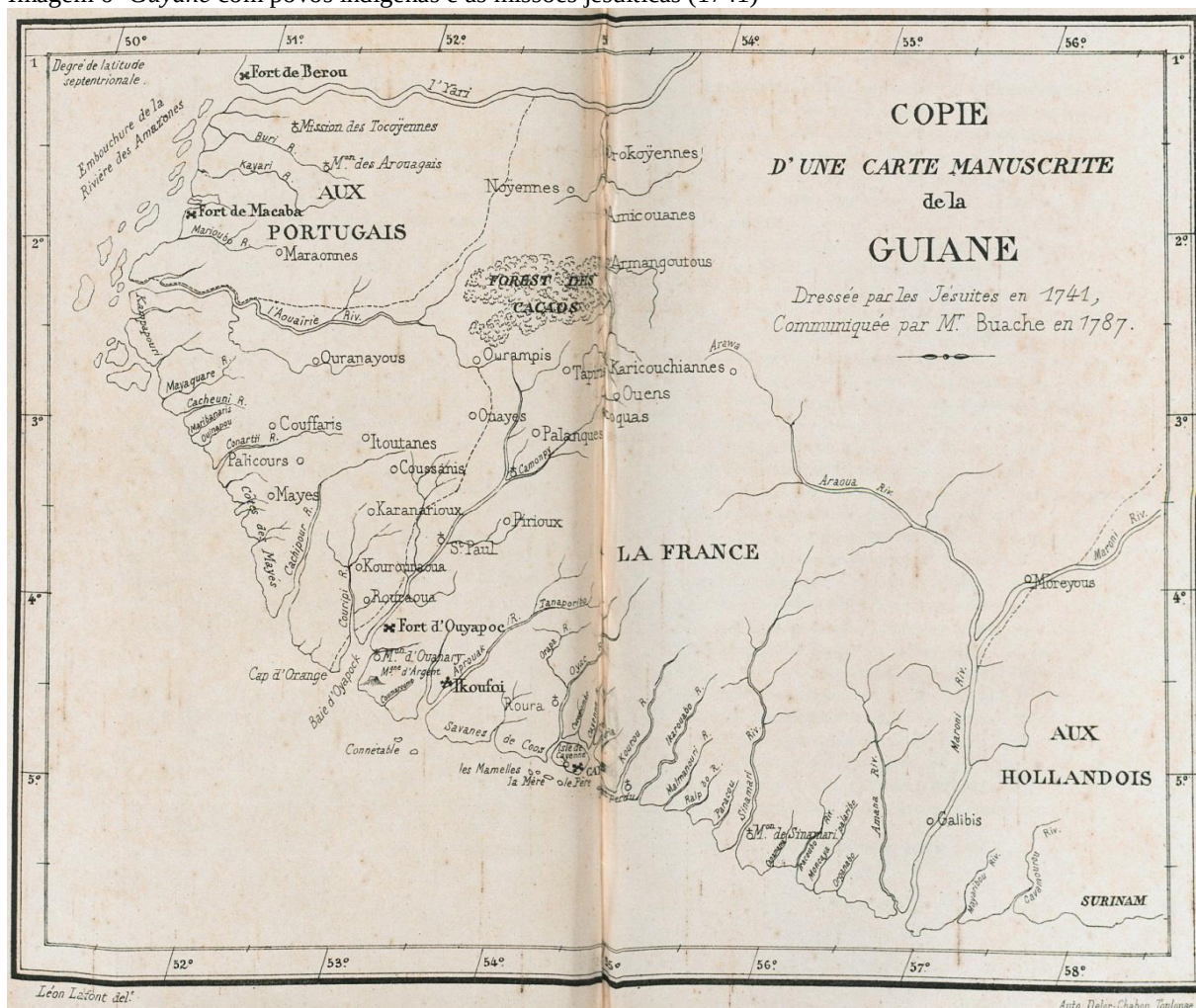
A imagem 5, em relação às missões da bacia do Oiapoque, representam-se as mudanças na missão de *Saint Paul* sempre para mais próximo do rio Oiapoque. Outro detalhe foi que mesmo após a expulsão dos jesuítas em 1764, a missão continuou, mas sem a administração dos inacianos. Tem-se a missão de *Saint Joseph* no Ouanary, de *Notre Dame de Saint Foy* e a suposta missão do forte *Saint Louis* (que não se encontrou referências a ela). Esta fortificação edificada em 1726 tinha por função proteger a região do assédio dos portugueses, assim como, ajudar na colonização do Oiapoque. Depois serviu para proteger as missões jesuíticas.

São essas missões o principal foco de análise dessa pesquisa, notadamente as cartas que os inacianos escreveram sobre elas e como o professor de História da Educação Básica pode fazer usos com seus alunos e alunas para juntos construir saberes históricos escolares.

Os jesuítas chegaram à *Guyane* apenas na metade do século XVII e realizaram visitas itinerantes às aldeias indígenas, porém como não obtiveram o resultado esperado, passaram a pensar em criar missões fixas para onde os ameríndios seriam deslocados. Isso se efetivou somente com a chegada do padre Aimé Lombard em 1709. Os jesuítas Lombard e Ramette ao chegarem na colônia influenciados pelas experiências das missões na América Espanhola (Paraguai) e América Portuguesa (Brasil) decidiram estabelecer uma missão em 1709-1710 na embocadura do rio *Icaroua* (verificar na imagem acima). Foi a partir dessa missão que surgiu a principal: a de *Kourou*. Nela além dos Galibi (atualmente se autodenominam de Kaliña), que eram a maioria, os Aruã e os Maraones que viviam nas “terras do Cabo Norte” foram viver em Kourou por medo das “correrias” dos portugueses.

Antes de analisar as cartas dos jesuítas que estiveram envolvidos nas missões do Oiapoque, apresentam-se uma imagem e um mapa construídos no século XVIII:

Imagem 6- *Guyane* com povos indígenas e as missões jesuíticas (1741)



Fonte: JESUÍTAS (1741). Consultado no site MANIOC: Bibliotheque Numerique Caraibe Amazonie Plateau des Guyanes. Disponível em: <<http://www.manioc.org/gsd/collect/images/index/assoc/SCH13166/0046i1.dir/SCH131660046i1.jpg>>.

O mapa da imagem 6 de autoria atribuída aos jesuítas apresenta as missões da região do Oiapoque, assim como, vários povos indígenas e fortes portugueses. Outro aspecto que chama atenção é o econômico que se observa na representação da floresta de cacau. O mapa foi produzido no contexto de disputas com os portugueses e por isso limita o território português ao rio Araguari, ou seja, serviu também como instrumento nas disputas por territórios entre franceses e portugueses. Como se sabe inúmeros conflitos marcaram a relação dos franceses com portugueses durante os séculos XVII, XVIII e XIX pela posse de territórios na região do atual Estado do Amapá ou parte dele, os franceses consideravam que o limite do seu território era o rio Araguari ou em alguns momentos o rio Amazonas e os lusitanos defendiam o rio Oiapoque como fronteira. Surgiram vários tratados entre essas duas nações que modificavam os limites. No século XVII houve vários incidentes que geraram conflitos na fronteira amazônica. Por exemplo, o capitão-mor do Pará Antônio de Albuquerque recebia de Caiena ameaças para não construir fortificações nas “terras do Cabo Norte”, ademais como já visto os franceses continuavam a traficar escravizados com os ameríndios. Fato que merece destaque foi a morte de traficantes pelos Aroaqui no rio Jari em 1695, bem como, a prisão de dois franceses por autoridades portuguesas em 1697 que negociavam com ameríndios pela região (REISb, 1993).

No ano de 1697 o governador da *Guyane* resolver “invadir” o território considerado português. De Ferroles tomou o forte que ficava próximo a atual Macapá, mas a reação portuguesa foi rápida: “dirigindo-se ao Macapá, Sousa Fundão começou por aprisionar soldados franceses, que viajavam pelas cercanias da praça, e o jesuíta Cláudio de Lamousse, que acompanhava De Ferroles e viera para converter a gentilidade” (REISb, 1993, p. 98). Em julho a fortificação foi recuperada pelos portugueses e os franceses foram mandados à Caiena. O destaque foi que na tomada do forte pelos franceses, os indígenas Aruã e Tucuju os ajudaram e ainda destruíram missões dos frades da província de Santo Antônio. Entretanto, o medo de que os ameríndios se aliassem com os franceses fez com que os portugueses não os punissem. Isso é o que se percebe nas cartas régias de 27 de novembro do ano 1699:

Que não será prudência na presente ocasião inquietar nem molestar os Indios do Cabo do Norte em castigo de sua infidelidade, porque certamente hão de achar no amparo dos Francezes a sua segurança, e o nosso ódio; e ordena que pelo caminho do perdão e das persuasões trabalhe pela sua redução (RIVARA *apud* REISb, 1993, p. 100).

Além disso, o governador foi orientado a distribuir aos indígenas das “terras do Cabo Norte” presentes e ferramentas para evitar a aproximação com os franceses. O fato é que este evento em 1697 foi decisivo para negociações entre as duas coroas. Depois de conversas e

tratativas resolveu-se firmar um tratado provisório em 1700 que neutralizava a região contestada até a formalização de outro tratado. O território contestado e neutralizado ia do rio Amazonas até o Oiapoque. Pelo tratado os fortes deveriam ser todos demolidos, não seriam permitidas criações de núcleos de povoamento, feitorias, não foi permitida a escravização de indígenas, mas aos missionários que tivessem missões era permitida sob algumas condições ações de catequese, mas era permitido aos franceses e portugueses passarem pela região (DA SILVA, 2010). Esse tratado foi confirmado um ano depois entre Portugal e França que estabeleceram uma aliança por conta dos conflitos na Europa.

Já em 1713 pelo tratado de Utrecht a França renunciou às suas pretensões sobre o território contestado. No artigo XII observa-se:

Sua magestade christianissima [rei da França] promete por si, seus descendentes, sucessores, & herdeiros, que nam consentirá que os ditos moradores de Cayena, nem quaisquer outros seus vassallos vão commerciar nos lugares acima nomeados [rio Amazonas], & que lhe será absolutamente prohibido passar o rio de Vicente Pinaão, para fazer commercio, e resgatar escravos nas Terras do Cabo do Norte (DA SILVA, 2010, p. 511).

E no artigo VIII:

Sua Magestade christianissima [rei da França] desistirá para sempre, como presentemente desiste por este tratado pelos termos mais fortes, & mais autênticos, & com todas as clausulas que se requerem, como se ellas aqui fossem declaradas, assim em seu nome, como de seus descendentes, successores, & herdeiros, de todo, & qualquer direito, & pertençaõ que pode, ou poderá ter sobre a propriedade das Terras chamadas do Cabo do Norte, & situadas entre o Rio das Amazonas, & o de Japoc ou de Vicente Pinaão sem reservar, ou reter porçaõ das ditas Terras (DA SILVA, 2010, p. 510).

O referido tratado delimitava o rio Oiapoque ou Vicente Pinson como o limite do território como reivindicavam os portugueses, entretanto os franceses não respeitavam o acordo e argumentaram que o rio Vicente Pinson não era o mesmo Oiapoque, como assevera o pesquisador francês Stéphane Granger (2012, p. 23).

Um rio “Japoc ou Vicente Pinção” nunca localizado com precisão, já que vários rios tinham esses topônimos em mapas ainda não muito precisos. Para os portugueses, só podia tratar-se do rio Oiapoque, o que negavam os franceses, para os quais este rio deveria corresponder a outros mais próximos do cobiçado Amazonas: reivindicaram em primeiro lugar o Cassiporé, o Calçoene e finalmente, influenciados pelo cientista La Condamine, que tinha percorrido a região, o Araguari, que deságua no estuário do Amazonas, enquanto o tratado reconhecia a plena soberania deste aos portugueses junto com o Cabo do Norte.

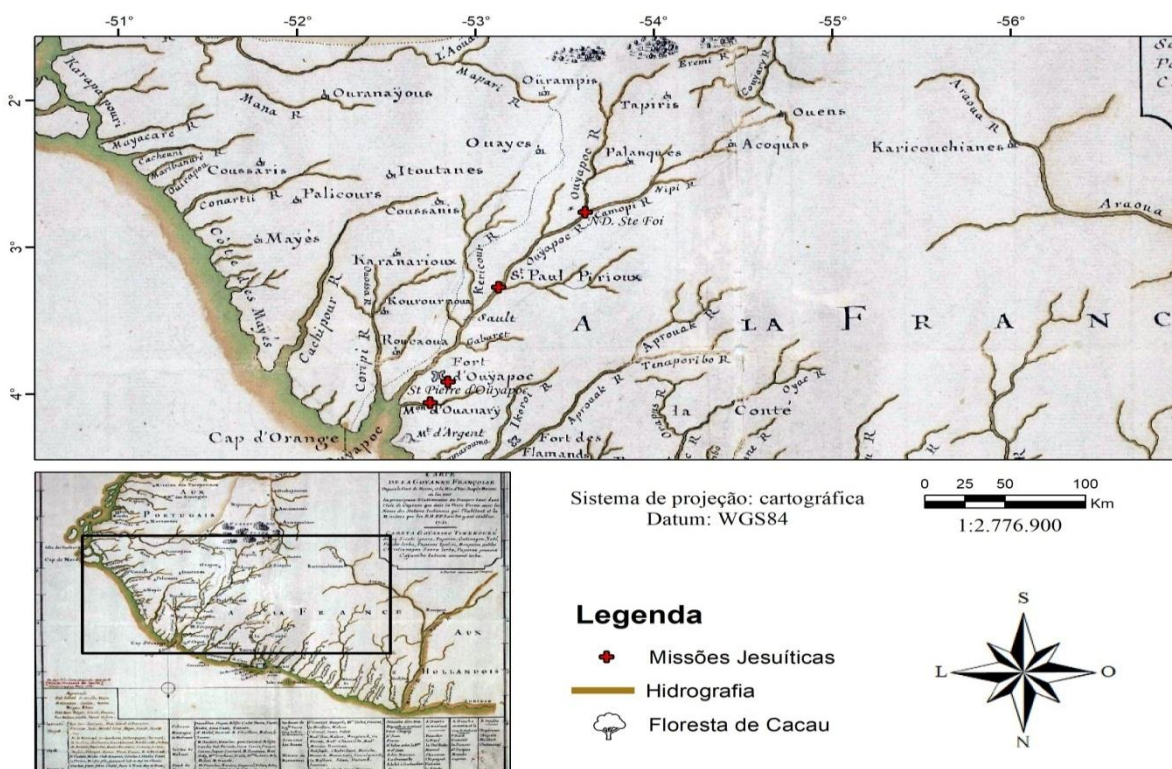
Este imbróglio permaneceu até 1900 em que a causa foi ganha pelo Brasil pela ação de Barão do Rio Branco que foi quem defendeu a causa na Suíça. O árbitro foi o presidente da

Confederação Helvética, Walter Hauser, e decidiu que o rio Oiapoque era o limite entre as duas nações e não o Araguari como argumentavam os franceses.

Retomando a imagem 6 é importante reforçar a quantidade de povos ameríndios representados: Palikur (*Palicours*), Wajãpi (*Ourampis*), Palanques, Karanarioux, Mayes, Ouranayous, Coussanis, Couffaris, Kourounaoua, Rouraoua, Itoutanes, Pirioux, Ouayes, Ouens, Acoquas, Tapiris, Karicouchiannes e tantos outros. Já se problematizou neste trabalho a dificuldade de identificar se os etnônimos atribuídos aos indígenas significam povos distintos ou apenas variações do mesmo povo. Fato inegável é a quantidade de populações que viviam neste território e que muitas foram viver nas missões jesuíticas do Oiapoque.

O mapa 1 foi encontrado no site de busca do arquivo nacional da França com o título de: *Carte de la Guyanne française depuis le fort de Baron, et la rivière d'Yari jusqu'à Maroni où l'on voit les principaux établissemens des François tant dans l'isle de Cayenne que dans la Terre Ferme avec les noms des Nations Indiennes qui l'habitent et les Missions que les R.R.P.P. Jésuites y ont établies*. As diferenças em relação ao analisado acima, além do título, foram atribuídos ao autor anônimo (não cita que foram os jesuítas), a data provável de 1763 e possui legenda com os nomes dos proprietários de várias regiões. Observe ele abaixo:

Mapa 1- Missões jesuíticas no Oiapoque e localização de povos indígenas



Fonte: http://anom.archivesnationales.culture.gouv.fr/ulyse/osd?q=J%C3%A9suites&coverage=Guyane+fran%C3%A7aise&date=&from=&to=&type=Carte+ou+plan&mode=list&id=FR_ANOM_14DFC64C. Adaptado por Liana Pereira Belucio.

Nele são indicadas quatro missões jesuíticas na região do Oiapoque, pois há autores que afirmam a existência de uma missão nas proximidades do forte São Luís que seria a *Saint Pierre* (São Pedro). Entretanto, ao analisar as fontes, compreende-se que *Saint Pierre* foi na verdade a Igreja/paróquia que ficava nas proximidades da fortificação.

A representação cartográfica não é neuta, mas está a serviço de variados interesses e poderes (LACOSTE, 1988). Não se pode tomá-la como a realidade em si. Basta observar no mapa 1 que o território entre o rio Oiapoque e o Araguari são representados como posse francesa. Nele o território português tem como limite o Aruaguari, o que sempre foi contestado pela Coroa portuguesa que defendia que o limite era o rio Oiapoque. Também não por acaso os povos indígenas são grafados em francês o que indicaria a pertença a essa Coroa. A representação da presença francesa tem por intuito denotar anterioridade na região. Não se deve esquecer que o mapa foi publicado em 1741, ou seja, no calor das discussões sobre a quem pertencia o território. A disputa também se desenrolou no âmbito da cartografia. Por isso, a indicação do forte e das missões religiosas.

Concorda-se com Francinete Cardoso (2008, p. 53) para quem a conquista de “grupos indígenas ainda era a melhor solução para se impor controle sobre o território e assegurar sua posse.” Os litigantes souberam fazer isso e a todo custo buscavam cooptar as populações indígenas para o seu reino. E também é com esse objetivo que as missões franceses foram criadas na primeira metade do século XVIII, ou seja, para agrupar os mais diversos povos da região do Oiapoque, notadamente os que fugiam dos portugueses. Com efeito, percebe-se que vários interesses se misturaram nessa região.

As missões na região do rio Oiapoque possuíam sentidos e interesses diversificados. Os dos indígenas por se refugiar das “correrias” portuguesas, os jesuítas em catequizar e controlar e proteger os ameríndios dos ataques dos soldados-colonos, o governo francês com a possibilidade de ter súditos para proteger o Oiapoque e a instalação de uma autoridade de origem europeia com relativo controle através dos jesuítas, bem como, para controlar os territórios em litígios; e os colonos com a possibilidade de ter mão de obra para explorarem, visto que, a carência de negros escravizados e a pobreza econômica dificultavam a vida dos franceses na região (VERWIMP, 2011).

O principal missionário na região do Oiapoque foi o jesuíta francês *Elzéar Fauque*⁴⁸ que escreveu várias cartas que revelam “sinais” e “indícios” das relações entre religiosos e

⁴⁸ Elzéar Fauque nasceu em 26 de novembro de 1694 na diocese de Carpentras e entrou como noviço na casa dos jesuítas em 1714 na cidade de Avignon. Entrou na Companhia de Jesus tardiamente com 20 anos de idade e estudou o *trivium* e o *quadrivium* fora da Sociedade de Jesus. Após estudar dois anos de Filosofia e um de

indígenas. Sabe-se da dificuldade em compreender as ações dos ameríndios, pois os documentos foram escritos pelos europeus que possuíam outros olhares, notadamente marcados pelo etnocentrismo. Ao ser designado para a região, o missionário planejou cinco missões, incluindo uma em território considerado português pelo tratado de *Utrecht* (1713) que estava em vigor.

É possível perceber esse planejamento na carta de Elzéar Fauque escrita de Kourou em 15 de janeiro de 1729 ao seu superior padre de la Neuville⁴⁹, procurador das missões na América. Após visitar a região do Oiapoque com o comandante do forte São Luís, ele apresenta seu plano para criar as missões. Ao fazer referência à região, o missionário assevera que: “O país é bonito e excelente para todos os tipos de plantação; Mas o que mais me impressiona, é que é muito adequado para estabelecer muitas missões” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 9, tradução nossa). Além das plantações que podem ser realizadas, o olhar do jesuíta volta-se para a criação das missões com os indígenas, pois há “grande número de índios que estão na vizinhança [...]” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 9, tradução nossa). Afirmar também que esperava mais missionários enviados pela França para catequizar os ameríndios e “abrir a porta do céu” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 9, tradução nossa). Padre Fauque, conversou com alguns indígenas e acreditava não ser difícil convertê-los, mas expôs um diálogo interessante:

Quando eu lhes perguntei se eles tinham algum desejo real de ser cristãos, eles riram e me disseram que ainda não sabiam do que estavam falando, e então não podiam me dar uma resposta positiva. Eu Achei essa reflexão bastante sensata para os selvagens (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 9-10, tradução nossa).

O jesuíta admirou-se com a resposta dada pelos ameríndios que resolveram refletir antes de oferecer uma resposta à questão posta por ele. O espanto deu-se, pois os inácianos acreditavam em certa ingenuidade dos indígenas como se fossem limitados na capacidade de reflexão racional. Nestes encontros e desencontros, ambos buscavam materializar seus interesses diante dos desconhecidos.

O missionário exprime como planejou as pequenas missões na região:

Teologia acabou ingressando aos quadros da ordem onde estudou retórica e mais três anos de Teologia. Após treze anos de estudo na Companhia de Jesus foi nomeado professo em 1727 e foi enviado à Guiana francesa. Foi nomeado para a missão de Kourou onde ficou sob os cuidados do padre Lombard até 1729 quando foi enviado ao Oiapoque. Já em 1744-1745 foi nomeado superior geral das missões da *Guyane* e assim ele termina seu ministério no Oiapoque e vai assumir a paróquia de São Salvador de Caiena até 1755. Ele teve que deixar a colônia em 1765 devido a supressão da Sociedade de Jesus. Já cansado e doente viveu até os 77 anos. Morreu em 1772 (VERWIMP, 2012).

⁴⁹ Missionário na *Guyane* chegou em 1715 ou 1716 e permaneceu por três anos. Ajudou na publicação das cartas edificantes. De volta à França ocupou várias funções, sobretudo a de procurador geral das missões da América Meridional (MONTEZON, 1857).

Nos momentos que tive lazer, elaborei um pequeno plano das missões que poderiam ser estabelecidas nessas terras entre as nações selvagens que até agora foram descobertas. Aproveitei a luz de M. de la Garde, comandante do rei no forte de Oiapoque, que navegou muito nesses rios; Aqui está o projeto de cinco missões que formamos juntos (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 10, tradução nossa).

Segundo padre Elzéar Fauque em sua carta de 15 de janeiro de 1729, a primeira poderia ser às margens do rio *Ouanary* que deságua na foz do rio Oiapoque. Os povos que constituiriam a missão seriam os “Tocoyennes, os Maraones e os Maourions” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 10, tradução nossa). Segundo o jesuíta, a missão traria duas vantagens: a proximidade com o forte São Luís (3 ou 4 léguas) localizado à margem esquerda do rio Oiapoque que possibilitaria ao missionário realizar várias excursões sob a proteção dos soldados; e a outra seria o uso apenas da língua galibi, pois esses povos a compreendiam. Os missionários utilizavam o galibi para se comunicar com as “nações” ameríndias. Era uma espécie de língua franca, mas nem todos os povos compreendiam.

A segunda missão: “poderia ser composta de Palicours, de Caranarious e de Mayets, que são geralmente encontrados nas savanas próximas do Couripi” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 10, tradução nossa). Ela ficaria localizada frente a frente com a de *Ouanary*. O rio Curipi fica atualmente no lado brasileiro, na região da terra indígena do Uaçá. Pelo tratado de *Utrecht* em 1713 foi considerado território português, mas os franceses não o respeitavam e ultravapassavam para margem direita do rio Oiapoque. A comprovação é que padre Fauque a projetou no Curipi. Ele justifica a importância da missão do Ouanary e da região do Uaçá da seguinte forma:

Estas duas missões não estão longe do forte, forneceriam facilmente as tripulações necessárias para o serviço do rei, o que seria de grande ajuda, porque hoje, para encontrar doze ou quinze índios aptos a navegar em uma canoa, às vezes é necessário atravessar vinte léguas do país (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 10, tradução nossa).

A partir desse trecho da carta, depreende-se que uma das funções das missões era fornecer trabalhadores para os franceses. Ora, ninguém melhor do que os próprios indígenas para serem os guias, remadores, pilotos de *piroques* (pequenas embarcações que transportavam algumas pessoas). Ainda sobre a missão na região do Uaçá, padre Fauque em missiva no mês de janeiro de 1729 afirma que os indígenas viviam em lugares de difícil acesso e suas “suas cabanas são submersas uma parte do ano” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 10, tradução nossa). Percebe-se que a região era atingida pelos lagos que inundavam as habitações. Por isso a ideia do missionário seria levá-los para o alto Curipi onde os jesuítas

teriam maior facilidade de acesso. Elzéar Fauque afirma que não havia *pyayes* (pajés) como em outros lugares e também esses povos não praticavam a poligamia.

A terceira missão poderia ser:

Subindo para os altos do Oiapoque, uma terceira missão poderia ser estabelecida quatro dias a partir do forte. Seria colocada na foz do Camopi e seria composta pelas nações indianas espalhadas aqui e ali do forte para aquele rio. Essas principais nações são os Caranes, os Pirious e os Acoquas (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 10, tradução nossa).

A quarta poderia ser: “cinco ou seis dias além, seguindo o mesmo rio e entrando um pouco para o interior, formaríamos uma quarta missão composta de Macapas, de Ouayes, de Tarippis e de Pirious” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 10, tradução nossa). Por fim, “uma quinta missão poderia ser fixada no riacho dos Palanques, que desemboca no Oiapoque a sete dias do forte. Seria formada pelos Palanques, os Ouens, os Tarippis, os Pirious, os Cousanis e os Macouanis (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 10, tradução nossa). Nas três últimas missões falaria-se a mesma língua (AIMÉ-MARTIN, 1839). Padre Fauque começou a aprender essa língua com um indígena Carave (nome do povo) que sabia galibi e a língua da região. No final da carta ele assevera que para suprir essas missões, faziam-se necessário entre dez ou doze missionários.

O projeto era ambicioso, mas teve que ser revisto devido à distância entre as missões jesuíticas. Quanto maior, maiores seriam os custos e o governo francês não oferecia recursos suficientes (VERWIMP, 2011). Destaca-se que a colônia francesa era pobre economicamente (exportava açúcar, anil, urucum, café, cacau, mas não o suficiente para mudar essa condição) bem como, a região do Oiapoque e por isso também os inácianos preocupavam-se em verificar possibilidades econômicas. Mas, o que fez os franceses se direcionarem no século XVIII para o Oiapoque? Alguns eventos contribuíram para isso: as descobertas de ouro e diamante na América portuguesa fez renascer na *Guyane* também o desejo de encontrar metais preciosos, tanto que o governador d’ Orvilliers partiu com o franciscano português João Crisósomo para descobrir minas de prata nas montanhas do rio Approuague em 1717. Fato importante foi o tratado de Utrecht (1713) que incentivou a ida dos franceses para colonizar a região estabelecida como fronteira, ou seja, evitar estabelecimentos portugueses. Ao analisar o manuscrito de Jacques Artur (2002) percebe-se o interesse pela proximidade com o almejado rio Amazonas. As terras do Oiapoque eram consideradas férteis, no entanto exigia mais capital, tecnologia e trabalho. Na região cultivava-se cacau e café (MARIN; GOMES, 2003).

Dessa forma, governo francês entre 1726 e 1728 investiu 20 mil libras que foram usadas em despesas e no adiantamento para os habitantes que necessitavam de meios para se estabelecerem. O governo procurou avaliar a quantidade de habitantes que poderiam ser postos na região, as culturas que poderiam ser plantadas e a qualidade da terra. Além disso, pediu informações sobre a possibilidade de navios franceses aproximarem-se e qual a distância para o forte. Buscou-se expandir a colonização do território, o estabelecimento de um possível comércio com os portugueses e a possibilidade de negociação com povos indígenas. Entretanto o recurso foi pouco e mal dava para fornecer aos colonos enxadas, machados e algumas mercadorias para pagar os indígenas que trabalharam para os moradores (ARTUR, 2002).

Em 1715 resolveu-se criar um forte (São Luís) no rio Oiapoque. Contudo, os jesuítas estavam relutantes em estender seu campo de ação para essa área. O superior da Companhia desde 1712 queria estender seu apostolado para o atual Suriname devido a língua “comum” a “todos” os ameríndios. Segundo ele, o leste da *Guyane* não seria produtivo devido as condições geográficas e linguísticas das diversas etnias. A falta de recursos atrasou a construção do forte até 1726 (ARTUR, 2002). Esta fortificação não só cumpria a função militar, isto é, evitar a entrada de outras nações europeias, mas também servia como o centro de apoio para os missionários espalhados pela bacia do Oiapoque. Em junho de 1725 o governador pede ajuda à Versallhes para construir uma capela para os habitantes do Oiapoque. Em 1727 o procurador das missões, padre de la Neuville, pede ao conselho de marinha recursos para o estabelecimento de dois missionários. Os jesuítas receberam do governo 2.000 libras para que um assumisse a função de cura e capelão do forte; e o outro deveria fundar uma missão com os indígenas da vizinhança (ARTUR, 2002). Os governantes reclamavam dos gastos com o forte e que não havia desenvolvimento na região, por exemplo, em 1737 havia 21 fazendas cultivando apenas cacau e café com alguns negros escravizados. Para sobreviver também padre Fauque levantou a sua casa próxima ao mar onde fez um jardim atrás da sua residência e criou alguns gados (fazenda) (ARTUR, 2002).

Devido a carência dos colonos e soldados que foram viver à margem esquerda do Oiapoque, a principal mão de obra utilizada não foi a negra, mas a indígena.⁵⁰ Dependia-se

⁵⁰ Na *Guyane* a escravidão indígena existiu, mas foi pequena. A mão de obra escravizada indígena foi utilizada principalmente até o século XVII. Na atual Guiana francesa os estudos históricos sobre a escravidão ameríndia são poucos, o que dificulta maior aprofundamento. Para Ciro Flamarion Cardoso (1984, p. 51) “O número de escravos indígenas, porém, nunca foi elevado, e eles desapareceram dos censos depois de 1740, mesmo se casos esporádicos surgem nos documentos até fins do século XVIII”. Segundo Yannick le Roux, Réginald Auger e Nathalie Cazelles (2009) a escravidão indígena foi sempre contestada pelos jesuítas e que isso era uma questão central em sua estratégia missionária. Contudo, há no inventário da Habitação Loyola referência de dois a cinco

deles, por exemplo, para as construções, para encontrar cacau pelas florestas, para construírem as embarcações, e para serem os remadores e guias. É possível perceber isso em um trecho da obra de Jean-Batiste Labat (1730), *Voyage du Chevalier des marchais em Guinée, îles voisines et à Cayénne, fait en 1725, 1726 & 1727*, na qual coloca um trecho da carta do padre Lombard escrita em 11 de setembro de 1727 ao seu irmão. O jesuíta afirma que o forte do Oiapoque será importante para as missões e afirma que estará satisfeito com o envio de dois ou três missionários. Também assevera que está em construção a Igreja no forte e que um carpinteiro está ornamentando, esse profissional seria pago com o trabalho dos indígenas cristãos (LABAT, 1730, t. IV). No escrito de Brûletout de Préfontaine (1763), percebe-se que os ameríndios realizavam os abatis, a coleta de café e de cacau dos habitantes do Oiapoque, em troca recebiam algum pagamento por mês ou recebiam instrumentos ou outros produtos. Colonos e soldados contratavam os indígenas da redondeza, forçavam a trabalhar e pagavam com as mercadorias fornecidas pelo governo. Mas, eles os enviavam para suas casas depois de um tempo e os substituíam por outros indígenas numa espécie de “rodízio.” A consequência disso foi a diminuição no número de povos e a fuga para outras áreas (CARDOSO, 1999). É possível também que as missões oferecessem a possibilidade de indígenas para trabalhar temporariamente em troca de pagamentos para os colonos do Oiapoque (VERWIMP, 2011).

A partir dessa reflexão sobre as condições de existência no Oiapoque serão analisadas de forma conjunta as missões na região. Foram três: *Saint Paul* (São Paulo), fundada pelo padre Arnaud d’Ayma. *Saint Joseph de Ouanary* (São José do Ouanari) fundada pelo padre Joseph d’Ausilhac e *Notre Dame de Sainte Foy de Camopi* (Nossa Senhora de Santa fé) fundada pelo padre Bessou. Portanto, duas a menos do que planejou o jesuíta Elzéar Fauque na carta de 15 de janeiro do ano 1729.

Em carta datada de 23 de fevereiro de 1730 e destinada ao provincial da província de Lion padre Croiset, o missionário e então superior das missões na *Guyane*, padre Aimé Pierre Lombard⁵¹ afirma que o rei concedeu a tarefa para os jesuítas de cuidarem da dimensão

escravizados, o que provavelmente eram refugiados e estavam sobre a proteção dos padres. Para os autores “jusqu’en 1725 (on peut retenir la date de 1705 comme celle de l’abolition officieuse de l’esclavage), on retrouve la mention de quelques esclaves amérindiens sur les habitations guyanaises” (LE ROUX; AUGER; CAZELLES, 2009, p. 60). Depois dessa data encontra-se em algumas situações, ainda que em pequenas quantidades nos inventários das pequenas *habitations* dos moradores do Oiapoque e Approuague, no entanto, é sempre difícil afirmar se continuou a escravidão no sentido estrito do termo ou uma “colaboração” mais ou menos consentida em certos trabalhos ((LE ROUX; AUGER; CAZELLES, 2009).

⁵¹ Foi missionário dos “selvagens” na *Guyane* onde chegou em 1709 e viveu por quase quarenta anos na colônia. Ele nasceu em Lion no ano de 1678 e entrou na Companhia de Jesus em 1693. É considerado o fundador das primeiras missões indígenas (MONTEZON, 1857).

espiritual, bem como, “enquanto ao mesmo tempo nos instruía a realizar missões perto deste rio, onde as nações indígenas são bem maiores em número do que em Kourou” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 11, tradução nossa). Observa-se que os inacianos foram estabelecer missões a pedido da Coroa francesa. Eles foram, mas tiveram que enfrentar vários obstáculos e sofreram pela falta de apoio financeiro do Governo. Aqui também é possível perceber a dimensão política de disputa, pois os jesuítas também foram enviados para garantir o território.

Os missionários enfrentavam as dificuldades do clima e da floresta para irem ao encontro dos indígenas. Padre Lombard narra uma viagem que fez ao povo *Maraone* no Oiapoque e que devido os obstáculos chegou a temer a sua morte. Teve que andar e navegar pela chuva o que ajudou a provocar uma enfermidade (AIMÉ-MARTIN, 1839).

Padre Lombard relata a sua rápida visita à região:

O pouco tempo que passei em Oiapoque não me permitiu fazer tantas descobertas quanto eu gostaria: o país é vasto e habita muitas nações indígenas diferentes. Nós viemos, um pouco depois, descobrir uma que é muito numerosa e que é estabelecida a duzentas léguas do forte de Oiapoque, é a nação de Amikouanes, que é chamada pelos outros índios de longas orelhas. Elas são de fato muito longas e estão penduradas em seus ombros (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 11-12, tradução nossa).

O primeiro contato com o povo *Amikouane* gerou estranheza nos missionários pelo fato de considerarem as suas orelhas longas. Mas foram as maneiras de se ornamentarem que despertaram o encanto no padre Lombard:

Eles chegam cedo para conseguir essa aprovação: eles tomam muito cuidado para perfurar as orelhas de seus filhos; eles colocam pequenos pedaços de madeira para impedir que a abertura se feche, e de tempos em tempos, eles colocam outros sempre maiores que os outros até que o buraco se torne grande o suficiente, em longo prazo, para insinuar certos artefatos que eles fazem especialmente e que têm dois ou três centímetros de diâmetro (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 12, tradução nossa).

Entretanto, considerou esse povo “selvagem” por não dominar o fogo. Assim ele escreveu: “Esta nação, até então desconhecida, é extremamente selvagem: não há conhecimento de fogo” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 12, tradução nossa). Aqui existe uma questão importante a se pontuar. Será que desconheciam o fogo? Foi apenas falha na impressão ou o editor modificou para despertar a curiosidade dos leitores da carta? François Artur (2002) relata um encontro que ele e o viajante La Condamine tiveram com o padre Lombard. Na ocasião, La Condamine perguntou sobre o povo que supostamente desconhecia o fogo e o jesuíta ficou surpreso com essa informação. Disse que fora erro de impressão, pois não escreveu fogo, mas ferro.

Ainda na carta de 23 de fevereiro de 1730, é possível identificar que vários povos no Oiapoque faziam guerras com os outros, mas a língua seria a mesma para todos. Ele cita-os:

Tais são os *Aromagatas*, os *Palunks*; os *Turupis*, os *Ouays*, os *Pirius*, os *Constumis*, os *Acoquas* e os *Caranes*. Todas estas nações estão no rio Oiapoque. Há muitos outros na costa, como os *Palicours*, os *Mayes*, os *Karnuarious*, os *Coussanis*, os *Toukouyanes*, os *Rouourios* e os *Maraones*. Isso, como você vê, é um vasto campo que se abre ao zelo dos obreiros evangélicos (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 12, grifo nosso, tradução nossa).

E ainda sobre a possível missão no Oiapoque (ainda não haviam reunidos os indígenas), ele explica ao superior:

Você deseja, meu reverendo padre, que eu o informe do progresso que a religião faz entre esses povos e das extraordinárias obras de piedade que eles veem praticando. Seria difícil para mim, contar-lhe algo muito interessante. Você sabe que esta missão ainda está em seu início. Você já se conscientizou do caráter dessas nações selvagens, de sua leveza, de sua indolência e da aversão que elas têm por tudo que interfere nelas. Nós dificilmente podemos esperar por quaisquer frutos sólidos de nossos trabalhos até que os tenhamos reunido em diferentes missões, onde podemos educá-los a nosso bel-prazer e incutir incessantemente as verdades cristãs. O coração desses bárbaros é como uma terra ingrata, que não produz nada sem a força do cultivo (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 12, tradução nossa).

Nesta citação da carta, percebe-se a justificativa de que as *peuplades*, termo que os jesuítas usavam para designar as missões, estavam no início e que por isso não colheriam frutos sólidos. Outro aspecto é que os indígenas não reagiam às ações tal como os missionários esperavam. Acusa-os de serem “indolentes” e de possuírem o coração semelhante a uma “terra ingrata”, ou seja, pouco fértil no sentido de não conseguirem fazer com que eles se submetessem à catequese. A resistência dos “bárbaros” em viver junto às missões dos jesuítas deixou padre Lombard frustrado:

Houve um tempo em que a inconstância natural deles e a dificuldade de fixá-los na bondade me repeliram. Eu temia ter sido enganado pelas aparências e ter batizado as pessoas indignas de recebê-lo. Uma espécie de despeito, que me pareceu razoável, quase me fez sucumbir à tentação de deixá-los (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 12, tradução nossa).

Com efeito, as relações entre inacianos e indígenas não foram sempre consideradas bem sucedidas pelos padres. Em muitas situações os ameríndios iam embora das missões ou não participavam dos ensinamentos dos jesuítas gerando desânimo e frustração. Entretanto, os “filhos de Loyola” continuaram suas empreitadas na região. Fato notável foi essa resistência indígena. Os povos do Oiapoque não aceitaram facilmente viver segundo os padrões de comportamento estabelecidos pelos missionários. Na citação acima observa-se a queixa do jesuíta da suposta “inconstância” que gerou o temor de ter batizado pessoas sem ter aderido à

fé tal como proposta pelos religiosos, o que levou o sacerdote a esse estado de espírito foi a não conformação à moral cristã. Foram batizados, mas continuavam as suas práticas culturais.

Na já citada missiva do mês de janeiro de 1729, escrita pelo padre Elzéar Fauque, dar-se conta do seu interesse em formar uma missão no rio Curipi na região do Uaçá que atualmente é uma terra indígena brasileira e está localizada no município do Oiapoque. Naquele contexto de disputas seria no território português e a sua implantação ajudaria a Coroa francesa a fincar presença para além do rio Oiapoque, mas existem dúvidas sobre a existência dela. Régis Verwimp (2011) afirma não haver fontes suficientes para confirmar a sua existência, mas para Henri Coudreau (1893), ela existiu. Este último, que escreveu sua obra no século XIX, baseou-se unicamente na carta de Fauque na qual ele narra a viagem ao Uaçá em 1735 e o contato com os indígenas Palikur. Ainda segundo Henri Coudreau (1893), no ano de 1735, o padre Fourré teria fundado essa missão, entretanto, deve-se ter cautela com essa defesa, pois o autor francês estava inserido na disputa pelo território e defendia os interesses do seu país por meio dos seus escritos. Também Ciro Flamarion Cardoso (1984, p. 52) faz menção a essa missão:

A leste de Caiena: a missão de São Paulo do Oiapoque, com o Padre Dayma; a missão de Nossa Senhora da Fé do Camopi, com os Padres Bessou e Huberland; missão de Ouanary, com o Padre d'Antillac; missão dos índios Palicour, no Contestado, com o Padre Fourré; missão de São José do Approuague.

Em nenhum mapa analisado neste trabalho há referência a essa missão, isso indica que ela não ocorreu ou foi extremamente efêmera como sustenta Antonella Maria Tassinari (2000). Na carta de janeiro de 1729, o padre assevera que os indígenas Palikur, Caranariou e Mayets poderiam fazer parte dela e que o local onde viviam era de difícil acesso.

O jesuíta Elzéar Fauque escreveu uma carta do Oiapoque ao padre de la Neuville em 2 de junho de 1735, nela justifica que não respondeu todas as cartas devido o intenso trabalho, pois o “campo é vasto” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 22, tradução nossa) e poucos trabalhadores para a evangelização dos indígenas. O sacerdote esperava outro padre: “eu espero que o padre d’Auzilhac venha me substituir em Oiapoque, e partirei imediatamente para abrir a missão dos Palikours” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 22, tradução nossa). Segundo o padre, os Palikur: “é a nação mais numerosa de todas aquelas que estão na vizinhança desta terra. Eu já sou conhecido por essas pessoas e sinto que sou amado” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p.22, tradução nossa). Seu projeto era estabelecer as missões no Uaçá:

Eu já tive uma imagem muito desagradável de sua situação e da perseguição dos mosquitos, dos quais todas essas terras estão cobertas. Eu escolherei o lugar menos inconveniente para fixar nossa casa. Mas acredito que será necessário estabelecer

duas missões nesta terra, porque os Palikours, os Mayets e os Caranariou, que ocupam nosso lado, ao lado do Amazonas, são nações numerosas demais para se reunirem no mesmo lugar (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 23, tradução nossa).

Observa-se que ele considerava o “nosso lado, ao lado do Amazonas” o rio Amazonas como limite do território francês. Tanto que os Palikours, Mayets e Caranariou viviam no território contestado. Esses povos citados eram bastantes numerosos e por isso o projeto era criar duas missões.

É possível perceber na missiva a dimensão política da ação jesuítica na fronteira:

De lá iremos para os Itoutanes. Esses índios estão com medo, em qualquer momento, de cair nas mãos dos portugueses: eles serão mais facilmente reduzidos do que os outros selvagens da redondeza, porque eles tiveram menos comércio com os europeus.

Avançando assim gradualmente para o mar, poderemos abraçar toda a Guiana Francesa, isto é, o continente que é desde o Amazonas até Maroni. Talvez a descoberta de todas essas terras se torne muito vantajosa para a colônia (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 23, tradução nossa).

A intenção era aproveitar o medo dos Itoutanes em relação à ação dos portugueses e o pouco contato que eles tinham com os europeus. Acreditava-se que isso facilitaria a conversão. Também o interesse político e territorial do padre transpareceu, visto que, era uma área em litígio. Avançar significava também conquistar territórios e povos.

Esse encontro com os Itoutanes que viviam nas “terras do cabo Norte” e fugiam dos portugueses revela que as missões no Oiapoque surgiram para absorver os vários povos que viam nelas proteção, como no caso dos Itoutanes, mas também dos “Tokoyenes, os Maraones, e os Maourious” (AIMÉ-MARTIN, 1838, p. 23, tradução nossa). Estes concentraram-se na missão de Ouanary.

Padre Elzear Fauque em carta escrita do Oiapoque em 20 de setembro de 1736 dirigida ao padre de la Neuville, relembra seu desejo de ir visitar os Palikur, mas uma febre o teria impedido de realizar essa viagem. Entretanto, no mês de setembro de 1735 ele conseguiu ir até o referido povo. Ele desceu o rio Oiapoque em um tipo de canoa chamado de *Couillara* (termo em língua galibi) entrou no rio Curipi (afluente do rio Uaçá), mas teve que passar a noite na sua canoa. O rio estava intrafegável. Tentou estabelecer a missão entre os Palikur o que seria utilizado pelo governo francês para reivindicar a posse do território contestado. Retomou a viagem no dia seguinte:

Assim que o mar começou a subir, partimos e, às sete horas da manhã, deixamos à nossa direita o rio Couripi para entrar no rio Ouassa. Próximo do meio dia, eu encontrei a boca do Roucaua, que também deixamos à direita, reservando minha entrada no meu retorno, e como a maré quase não era mais sentida, não fomos obrigados a ancorar; mas a noite nos surpreendeu antes que pudéssemos chegar a qualquer habitação, era necessário passar também nossa pequena canoa, com os

mas, além disso, aqueles que me acompanhavam ignoravam o caminho que leva a ela, teria sido impossível eu entrar nela, porque os pântanos que era preciso atravessar estavam quase secos (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 24-25, grifo do autor, tradução nossa).

Ele afirma que encontrou indígenas que estavam pescando e que esses indivíduos os levaram às suas aldeias. Realizou uma missa e supostamente os indígenas ficaram surpresos, principalmente as mulheres e crianças:

Assim que a aurora do dia começou a aparecer, eu montei meu altar e o coloquei fora da cabana para que pudesse ser facilmente visto celebrando os santos mistérios por todos os lados. Foi uma novidade para esses povos, especialmente para mulheres e crianças, que nunca deixaram o país. Então, eles se colocaram de tal maneira que não escaparam a mais leve cerimônia, e participaram desta santa ação com modéstia e atenção que me encantaram (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 25, tradução nossa).

Chama atenção o encontro com o capitão (“chefe”) dos Palikur e um Banaré:

Fui lá com o meu *banaré* (é o nome que se dá, entre os índios, àqueles com os quais se estabelece relações de amizade, que se mantêm através da troca mútua de pequenos presentes). Ele não me negligenciou nada para me conter pelo resto do dia; mas não pude dar-lhe essa satisfação porque pretendia ir *ao capitão de toda a nação*, a quem o senhor das Roses, cavaleiro de São Luis e comandante do rei neste cargo, deram, por cerca de dois anos, uma patente com o bastão de comandante. Este bastão é um junco ornamentado com uma placa de prata, com as armas da França, que é dada pelo rei aos capitães dos selvagens. Youcara (esse é o nome desse capitão) é, eu acho, o mais antigo de todos os Palikours. Como eu o vi várias vezes em Oiapoque, e quando muitas vezes prometi ir vê-lo em casa, parecia-me encantado que finalmente eu cumprira a palavra, e ele não se esqueceu de nada para me compensar por todas as fadigas que eu tive nos dias anteriores. Ele me pareceu muito ansioso para dar suas ordens aos seus *poitos*, isto é, àqueles de sua dependência, e especialmente às mulheres, a quem pertence o cuidado da casa (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 25, grifo nosso, tradução nossa).

Têm-se três aspectos nessa missiva que ilustra como se dependia e negociava-se com os indígenas, bem como, apresenta traços das culturas ameríndias. São as menções ao *Banaré*, *poitos* e *capitães*.

Na perspectiva do padre o *Banaré*, é uma relação de amizade entre dois indivíduos que se materializa em troca de presentes. Havia entre os indígenas uma espécie de ligação de sangue, uma profunda união que aproximava um do outro que é a relação de *Banaré*. Segundo Gérard Collomb (2011, p. 441, grifo do autor) “ce mot *banare* désignait une forme de d’échange entre deux partenaires privilégiés, parfois éloignés géographiquement ou culturellement”. Essa parceria ocorria inclusive em tempos de guerras. Em nota Gérard Collomb (2011) afirma que a palavra *banaré* pode ser de origem europeia e foi usada no período colonial na *Guyane* para designar o parceiro preferido, contudo os ameríndios em todas as regiões guianenses usavam a palavra caribe *pawana* para referir-se a essas relações. Essa relação foi importante nas relações sociais e econômicas entre as sociedades indígenas,

mas também após a chegada dos europeus na relação entre os povos indígenas e os colonos, bem como, os pequenos traficantes que andavam pelas aldeias (COLLOMB, 2011).

Fora dos povos caribe, entre os Wajãpi, usa-se o termo *iepe* para designar “uma forma de parceria interpessoal e exclusiva estabelecida com quem não se possui relações consanguínea ou afim, seja ele outro Wajãpi, seja membro de outro grupo indígena ou não-indio, quando, então, a relação adquire seu sentido pleno” (BARBOSA, 2005, p. 90). Ainda segundo Gabriel Barbosa (2005) a relação *iepe* é a mesma outrora designada de *Banaré*.

A região das Guianas, “área circunscrita a norte e leste pelo oceano Atlântico, ao sul pelo rio Amazonas, a oeste pelos rios Orenoco, Negro e canal Cassiquiare” (BARBOSA, 2005, p. 59), é marcada pelas redes de relações que aproximam diversos povos ameríndios. Para o antropólogo Gabriel Coutinho Barbosa (2005, p. 59), existiam “diversas redes multicentradas, mais ou menos sobrepostas e articuladas, com fronteiras fluidas e tênues”. Essas redes comerciais, sociais, militares, políticas são anteriores à chegada dos europeus, mas aos poucos foi incorporando-os, principalmente e antes os seus produtos manufaturados que foram utilizados em intercâmbios regionais. As alianças para as guerras e raptos de mulheres contribuíram para aproximar os vários povos (BARBOSA, 2005). Isso explica o grande interesse nos bens dos europeus, pois os ameríndios negociavam em suas redes e trocam os produtos da floresta.

Segundo Gabriel Barbosa (2005), os encontros entre os parceiros de troca seguem mais ou menos o mesmo padrão. Quando um parceiro chega à aldeia do outro recebe comida, bebida, hospedagem. O visitante costuma levar carne de caça ou algum presente previamente solicitado ou não:

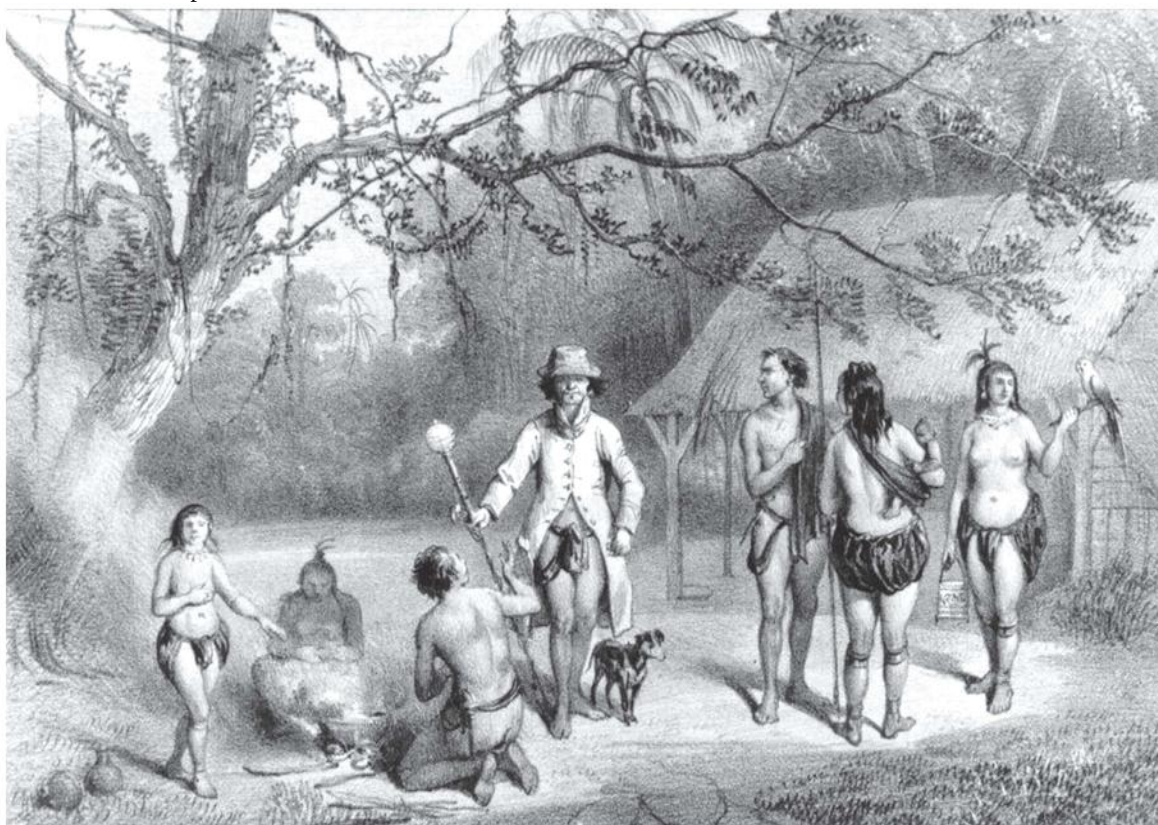
Para além da troca de pequenos presentes, é possível e bastante comum apenas um dos parceiros (anfitrião ou visitante) presentear o outro com bens estimados – cães de caça e aves domesticadas, miçangas, pratos de ágata e panelas de metal, por exemplo -, encomendando outros artigos como contrapartida. De qualquer forma, os parceiros despedem-se com a promessa e expectativa mútua de um encontro futuro, quando inverterão os papéis de anfitrião e visitante (BARBOSA, 2005, p. 96).

Essa ideia de reciprocidade está presente em diversos momentos nas cartas consultadas. Quanto a relação de *banaré*, isto é, de manter amizade com determinados indígenas foi importante para os jesuítas, mas também para os ameríndios que visavam trocas e proteção.

Outro termo referenciado na carta do padre Fauque no encontro com os Palikur na região do Uaçá foi o “capitão de toda nação.” Essa liderança havia recebido um bastão com

placa de prata com as armas da França. Segundo a antropóloga Artionka Capiberibe (2007, p. 79) “este caso revela também, mas de maneira implícita, uma aliança, que se estabelece em um nível macro, simbolizada na outorga do bastão de um ‘comandante’ de ‘nações’ a outro.” Essa concessão de bastões tinha objetivo prático e simbólico. Era uma estratégia do governo francês de manter alianças com as populações ameríndias, bem como, do capitão sentir-se diferenciado em relação aos outros indígenas. Os capitães recebiam um documento do governo francês que legitimava a sua autoridade. A gravura abaixo feita pelo desenhista belga Pierre-Jacques Benoit durante sua visita ao Suriname em 1831, retrata como as nações europeias, neste caso, a Holanda reconheciam os capitães:

Gravura 1- Um capitão em sua aldeia



Fonte: Gravura de Pierre-Jacques Benoit [1839]. In: Gérard Collomb e Félix Tiouka (2000, p. 78).

Apesar de a gravura referir-se aos holandeses, a ideia de conceder um bastão de prata como símbolo do reconhecimento pela administração colonial também foi utilizada pela França. Observe que, segundo o desenhista, o líder usa chapéu, camisa e o bastão. O autor quis passar a impressão de que os outros indígenas se “submetiam” ao capitão. Ele está em destaque no centro da cena. Essa realidade exemplifica o que Michel de Certeau (1998) chamou de táticas utilizadas pelos mais fracos. O líder indígena diante da realidade que era imposta pelos colonizadores e missionários ressignificou a estratégia de colonização

utilizando, por exemplo, a patente francesa em benefício próprio e de seu grupo. Nas palavras de Certeau (1998, p. 94-95) sobre a colonização espanhola, mas que pode ser utilizada no caso em tela:

[...] mesmo subjugados, ou até consentindo, muitas vezes esses indígenas usavam as leis, as práticas ou as representações que lhes eram impostas pela força ou pela sedução, para outros fins que não os dos conquistadores. Faziam com elas outras coisas: subvertiam-nas a partir de dentro – não rejeitando-as ou transformando-as (isto acontecia também), mas por cem maneiras de empregá-las a serviço de regras, costumes ou convicções estranhas à colonização da qual não podiam fugir. Eles metaforizavam a ordem dominante: faziam-na funcionar em outro registro. Permaneciam outros, no interior do sistema que assimilavam e que os assimilava exteriormente. Modificavam-no sem deixá-lo.

É importante destacar o contexto mais amplo na região, ou seja, a disputa entre franceses e portugueses pelo território. Pelo tratado de *Utrecht* o lugar em que o missionário encontrou com os Palikur era considerado português, isso indica dois aspectos fundamentais, a saber: a intenção do governo francês em administrar indiretamente os indígenas nomeando-os de capitães e a dimensão política da missão assegurar a presença francesa no território em constante litígio.

Na missiva do missionário é explicitado que o capitão Youcara deu ordens aos seus *poitos*. Para Nádia Farage (1991) entre os povos Caribes o termo *poito* significa aqueles que eram apressados. O *poito* representa a posição de inferioridade em que o sogro doa a mulher para o genro que a recebe. Esse genro receptor é devedor. Mais recentemente esse conceito denota “uma relação hierárquica entre afins” (FARAGE, 1991, p. 112). Após o contato entre os Caribes e os colonizadores holandeses, o conceito *poito* passou a significar escravo: “seria, a meu ver, este momento específico em que os potencialmente afins passaram a ser vendidos para os holandeses” (FARAGE, 1991, p. 113).

No encontro com o capitão Youcara, Fauque explica o desejo de implantar uma missão entre os Palikur. O líder indígena não compreendia a língua galibi falada pelo padre e solicita um intérprete. No outro dia, o intérprete chega e ele aceita o estabelecimento da missão próximo a nascente do Uaá. O padre percorre a região, mas prefere ficar na casa de Youcara. Depois ele narra uma suposta cura de uma criança:

Passei a quinta e a sexta na casa de Youcara. É uma curiosidade natural para nossos índios visitarem os trapos dos estrangeiros, sem no entanto, jamais tomarem nada deles. Nosso capitão, tendo visitado a cesta onde eu carregava meu pequeno móvel, perguntou-me o que estava contido em um frasco que estava cheio de água benta. Eu respondi a ele que era uma água que os cristãos costumavam afastar o demônio, para curar os doentes, etc. Ele me implorou para colocar em algumas crianças que tinham

definhado após longo tempo em sua aldeia⁵². Eu os fiz se aproximar e fiz-lhes o sinal da cruz na testa com essa água. Deus foi glorificado, pois soube alguns dias depois que eles gozavam de perfeita saúde (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 26, tradução nossa).

Outro fato interessante foi que Fauque escolheu dois jovens indígenas para levar consigo para missão de Kourou para aprender práticas de curas. Essa era uma das estratégias de convencimento dos inacianos, bem como, foi utilizada para deslegitimar as práticas dos pajés:

Eu encontrei neste capitão disposições muito favoráveis ao cristianismo, que eu pedi para que ele abraçasse. Ao nos deixar, concordamos que em três dias ele viria se juntar a mim na boca de Tapamourou, para onde eu estava indo, e me confiaria dois jovens índios que eu tinha escolhido em seu lugar para levá-los a Kourou e colocá-los em aprendizado da cirurgia (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 26, tradução nossa).

Ele continuou a narrativa contando o quanto enfrentou os rios e insetos para retornar. Chama atenção a dependência aos saberes e práticas dos ameríndios. Descreveu as pontes com troncos de árvores que os indígenas faziam para atravessar pequenos rios e ele tentou imitá-los na forma que atravessavam: “mas, se meu sapato não prestou como os pés do meu guia, ou que eu não tive tanta destreza quanto ele, caí no segundo degrau que fiz, e acho difícil entender como eu não quebrei as costelas” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 27, tradução nossa). Esse pequeno caso mostra além da dificuldade do jesuíta europeu em enfrentar a densa floresta, a importância dos indígenas. Quem remava a pequena canoa para o padre Fauque? Quem foi o intérprete? Quem foi o guia? Sem dúvida foram os indígenas.

Ainda no Uacá, precisamente no igarapé Tapamoru, ele encontrou outras famílias dos Palikur e apresentou o seguinte costume:

Entrei em uma casa alta, que nós chamamos de *Saura* em língua Galibi: conversando com aqueles que viviam nela, fui repentinamente tomado por um odor cadavérico e, como mostrei minha surpresa, disseram-me que haviam acabado de desenterrar os ossos de um homem morto, que deveria ser transportado para outro lugar, e ao mesmo tempo me mostraram uma espécie de urna contendo esse depósito. Lembrei-me de quando vira aqui, três ou quatro anos antes, dois Palikours, que tinham vindo buscar os ossos de um de seus parentes que estava morto ali. Como não pensava em questioná-los sobre essa prática, fiz isso nessa ocasião, e esses selvagens responderam que o costume de sua nação era transportar os ossos dos mortos para o local de nascimento, que eles consideram como sua pátria única e verdadeira. Este uso está perfeitamente de acordo com a conduta de José em relação ao seu pai Jacó, e devo dizer-lhe de passagem que percebemos entre esses povos tantos costumes do povo judeu que não podemos deixar de acreditar que eles descendem deles (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 27, grifo do autor, tradução nossa).

⁵² Na carta o termo é *carbet* que significa unidade residencial composta sobre uma base familiar, ou seja, uma grande família que possui um chefe, neste caso o capitão Youcara.

Nesta citação descreve o enterro com urnas funerárias e tenta estabelecer relação do enterro no lugar de nascimento do morto com práticas judaicas. Isso significa que os jesuítas buscavam encontrar a “semente do Verbo”, isto é, a presença mesmo que pequena e desvirtuada do divino. Por isso a necessidade da catequese para fazer desenvolver o que se tem em potencial. Atualmente na região do Estado do Amapá e na Guiana francesa é comum encontrar urnas funerárias feitas por povos indígenas.

Padre Fauque encontrou com os Caranariou que se alimentavam basicamente de frutas e peixes. Segundo o que consta na missiva, os Palikur exerciam sobre eles certo domínio:

Quando eles querem comprá-la, pescam abundantemente e trazem seus peixes para os Palikours, que lhes dão a mandioca em troca. Os Palikours assumiram sobre eles tal ascendência que os tornam, por assim dizer, seus escravos, isto é, que os usam para fazer suas roças, suas canoas, sua pesca etc; muitas vezes eles tomam a força o pouco de comércio que fazem com os franceses, quando trabalham para eles (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 27-28, tradução nossa).

Henri Coudreau (1893) assevera que os Caranariou e Mayets não plantavam mandioca e compravam este produto dos Palikur em troca de peixes. Para o autor “Les Caranariou étaient <<peitos>> (vassaux, sujets) des Palikours” (COUDREAU, 1893, p. 274). O viajante francês associou o termo *poito* a escravo (CAPIBERIBE, 2007). Entretanto, no relato do padre Fauque não há menção a essa relação. Ele expõe relações de trocas entre os Palikur e os Caranariou. Dominique Gallois (1986) interpreta de forma diferente o que ela chama de “instituição dos *peito*” entre os Waiãpi. Peito pode ser uma variante de *poito* (FARAGE, 1991). Para Gallois (1986) o *peito* está relacionado com relações comerciais. Para Artionka Capiberibe (2007, p. 81):

Talvez esta troca ocorresse nos termos postos por Gallois, e neste caso caberia chamar os Caranariou de poitos dos Palikur, observando-se inclusive uma certa ‘exploração comercial’, que é explicitada na fala do missionário; mas não é permitido traduzir poito pura e simplesmente como escravo.

Também encontraram os Mayets (que viviam entre os Palikur) e que juntamente com os Caranariou possuíam uma espécie de lepra em que suas peles eram repletas de feridas e, por isso, pensavam em estabelecer uma missão com esses dois povos, pois os outros não aguentariam.

Fauque descreve um encontro interessante:

Saí na segunda-feira de Tapamourou e dormi em um pequeno bosque em uma das margens do Uaçá; Eu tive que dormir lá novamente no dia seguinte, porque tendo avançado para o meio de um riacho que levava a outras moradias, a água que faltava obrigou-me a voltar aos meus passos. Na quarta-feira cheguei à casa de um índio chamado *Coumarouma*, que me convidou para visitá-lo, e que até me ofereceu seu lugar para estabelecer uma missão: mas ele não é muito perto, nem tão adequado que

o alto Uaçá do qual eu falei. Como este índio chegou a Kourou e foi testemunha da caridade dos missionários para os seus neófitos, falamos durante muito tempo das medidas que poderiam ser tomadas para estabelecer uma morada para eles. Eu disse a ele, entre outras coisas, que os pyayes, que são uma espécie de encantadores e de mágicos, foram totalmente banidos da missão do padre Lombard, e que eu conhecia apenas um que tinha a reputação de ser. Eu o nomeei: ele o conhecia; sabendo que ele tinha apenas um olho: "O que! ele disse para mim rindo, o tal é pajé? E como ele pode ver o diabo, tendo apenas um olho? "Essa piada de sua parte me deixou ainda mais satisfeito por ter confirmado para mim o que eu já sabia, que os Palikours não podem sofrer com esses tipos de ilusionistas: assim todos eles pereceram e não demorou muito para que um grupo de mulheres matasse um que era da nação Caranariou, porque suspeitavam que ele desejasse exercer sua arte mágica sobre elas (AIMÉ-MARTIN, 1839, p.28, grifo do autor, tradução nossa).

Neste encontro o jesuíta alega que foi bem recebido e que o indígena Kumarumã,⁵³ que vivia no Uaçá, teria oferecido um espaço para criação de uma missão, mas o padre não considerou adequado pela distância e pela dificuldade de acesso. Outro ponto foi o diálogo sobre os pyayes (pajés/xamãs). Ele afirma a proibição da presença dos pajés nas missões, por exemplo, o banimento na de Kourou. Kumarumã brincou com o sacerdote sobre o xamã ter apenas um olho e a possibilidade de enxergar o demônio. Padre Fauque entendeu que ele estava desdenhando do pajé. Esses indivíduos a quem os indígenas respeitavam devido a comunicação com seres espirituais e seu poder de cura, também faziam “encantamentos” ruins, inclusive percebeu-se que mulheres Palikur suspeitaram que um pajé do povo Caranariou havia ou poderia causar doenças e mortes para seu povo e resolveram matá-lo. A guerra não era só no plano material, mas também espiritual.

No rio Urukauá (afluente à margem esquerda do rio Uaçá) ele encontrou:

Um desertor de uma das missões portuguesas, que estão às margens do rio Amazonas: ele tinha vindo para se estabelecer com toda a sua família. Este homem bom me fez uma gentileza a qual eu não tinha motivos para esperar, e isso me deu consciência do cuidado que os portugueses têm em civilizar os selvagens que eles reúnem. (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 28, tradução nossa).

Observa-se nesse trecho que os indígenas ao fugirem dos portugueses buscavam a região fronteira e o interior da floresta para viver. Eles acreditavam que a região em litígio favorecia a proteção, pois o Estado era ausente e por isso foi considerada uma região de refúgio não só dos amocambados negros, mas também das populações ameríndias. Rosa Elizabeth Acevedo Marin e Flávio Gomes (2003) asseveram que na região do contestado franco-lusitano os contatos de fugitivos, amocambados e indígenas com os franceses atemorizavam as autoridades portuguesas. Destaca-se que nesta região pululavam diversos

⁵³ Atualmente é o nome de uma grande aldeia na terra indígena do Uaçá, onde vivem os Galibi-Marworno que é como se autodenominam. Não reconhecem parentesco com os indígenas do litoral da Guiana francesa também designada pelos colonizadores franceses por Galibi, mas que se autodenominam como Kaliña. Esse povo é oriundo de várias populações indígenas: Aruã, Maraon, Karipuna, Galibi e não indígenas.

mocambos, notadamente no rio Araguari. Os indivíduos fugitivos percorriam cachoeiras, rios, igarapés, caminhos e se estabeleciam na fronteira com o intuito de escapar para outras colônias. A região do contestado era visitada frequentemente por traficantes de escravos que saiam de Caiena em busca de: “cativos indígenas, inclusive em regiões próximas das aldeias missionárias que reuniam os índios *Palicour*” (MARIN; GOMES, 2003, p. 72, grifo dos autores). Portanto, esse espaço fronteiriço abrigou experiências diversas e dos mais diversos grupos e não apenas a disputa entre duas Coroas europeias como enfatizou a historiografia mais tradicional.

Ao retornar ao rio Curipi o padre avistou a montanha do Cajari onde achou o local ideal para criar a missão, mas teve que voltar ao Oiapoque. Por fim, ele descreveu costumes entre os Palikur:

Há dois principalmente que mais me impressionam: o primeiro é que os meninos vão nus até a puberdade: então lhes dão *camisa*: é uma tanga feita de pano que eles passam entre as coxas e os deixam pendurar na frente e atrás, por meio de uma corda que eles têm na cintura. Antes de receber a camisa, eles devem passar por testes um pouco duros: fazem jejum por vários dias, são mantidos em suas redes, como se estivessem doentes, e são açoitados com frequência, e isso, dizem eles, serve para inspirar a bravura. Essas cerimônias concluídas, eles se tornam homens feitos. O outro costume, que me surpreendeu muito mais, é que as mulheres estão inteiramente descobertas: elas carregam até o momento do casamento apenas uma espécie de avental de cerca de 30 centímetros quadrados, feito de um tecido de pequenos grãos de vidro, que é chamado de *rassade*. Eu não sei que em todo este continente não há outra nação onde semelhante indecência reine. Espero que haja pouca dificuldade em fazê-los abandonar um uso tão contrário à razão e à decência natural. Nós daremos de início, saias a todas as mulheres, e há razões para acreditar que se acostumarão a isso, pois já vi algumas usá-las; elas serão mais honestamente cobertas do que com seu avental. Nós temos na vizinhança deste forte uma pequena nação chamada Tocoyenes, onde as mulheres são muito mais modestas. Aos poucos, vamos trazer nossos cristãos para se vestir totalmente. Além da maior decência, daremos a eles outra vantagem, é que fazendo surgir necessidades, eles ficarão mais laboriosos e serão menos expostos às tristes consequências da ociosidade (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 29, grifo do autor, tradução nossa)

Na citação supracitada é possível perceber o aspecto “etnográfico” do relato dos costumes dos Palikur. A primeira prática é o ritual de passagem para a fase adulta. Os meninos que outrora viviam despidos passarão a usar uma vestimenta, a “camisa”. Mas para “provar” a sua força terão que passar por várias provas: jejum, açoites etc. Isso provará que são resistentes o suficiente para enfrentar as necessidades do cotidiano como: caçar, pescar, guerrear etc. O costume que causou repugnância ao olhar do jesuíta foi que as mulheres andavam praticamente nuas. A ideia do padre era oferecer saias para cobrir as suas “vergonhas”. Ele comparou com o costume das mulheres do povo Tucuju (*Tocoyenes*), que na perspectiva dele são mais modestas. Além disso, destaca-se a ideia de que o trabalho era um instrumento de “civilidade” e que combatia a “ociosidade”. Os jesuítas não compreendiam os

modos de vida dos ameríndios e combatiam a suposta “preguiça” impondo-os novas formas de trabalho.

4.1.2 Métodos aplicados nas missões do Oiapoque

Em sua carta em 2 de junho de 1735, padre Fauque orientou que se deve ter cuidado no trato com os indígenas:

Se quisermos conquistar o coração e a afeição de nossos índios, precisamos ter muita paciência para suportar suas profanidades e suas falhas, ter com eles um ar aberto e maneiras fáceis, e estar especialmente atentos às ocasiões para ajudá-los. Foi por essas maneiras francas e oficiais que o padre Dayma atraiu a amizade dos Pirious e os reuniu em uma missão de mais de duzentos. Esta missão, que ele estabeleceu sob a invocação de São Paulo, em pouco tempo se tornará muito florescente (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 22, tradução nossa).

Esse relato não indica somente como deveria ocorrer o contato inicial, mas que se fosse diferente os ameríndios não aceitariam a subjugação e catequese por parte dos jesuítas. De fato, em uma região pouco habitada e ainda não conquistada em definitivo pelos europeus e com fronteiras permeáveis, a missão dos missionários era difícil e por isso todo cuidado para não perdê-los. Vale ressaltar que a Coroa francesa não possuía uma legislação específica sobre os indígenas e as missões foram mais “abertas” se comparada com as da América portuguesa o que obrigava os inacianos a “tolerar” determinadas práticas para convencê-los a viver numa missão fixa aberta. Já na carta do padre Lombard em 11 de abril de 1733 ao referir-se à missão de Kourou orienta que para obter sucesso o missionário, ou seja, obter frutos sólidos faz-se necessário se fixar com o povo ao qual foi designado. É necessário que ele se consagre por inteiro à essa tarefa apostólica (AIMÉ-MARTIN, 1839).

Fauque relata a viagem que fez com o senhor Le Grand pelo Oiapoque:

Na viagem que acabo de fazer com o Sr. Le Grand, tenente de uma companhia da marinha, encontramos a nação Caranes no nosso caminho. Esses bons selvagens nos encheram de amizades e carinhos, e estou convencido de que será fácil reuni-los com os Pirious. Essas duas nações falam a mesma língua, elas parecem perfeitamente em suas maneiras e nos seus usos, e as famílias de ambos os lados estão voluntariamente unidas por alianças (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 22, tradução nossa).

Aqui se percebe a estratégia de reunir em uma única missão (São Paulo) os povos Carane e Piriou, que por terem alianças, falarem a mesma língua e possuírem costumes semelhantes seria mais fácil. Isso diminuiria a possibilidade de conflitos interétnicos no interior da missão, pois estabelecer povos muito diferentes e até rivais gerava problemas e fugas. É importante destacar que os povos indígenas mantinham alianças entre si, por

exemplo, os Caranes e Pirious. Essas alianças eram importantes por questões de sobrevivência, econômicas, políticas e militares.

Ele se impressionou com a quantidade de crianças entre os Carane. A estratégia de catequizar as crianças e jovens foi utilizada nas missões do Oiapoque, pois na visão dos jesuítas elas seriam mais fiéis às orientações do catolicismo:

O que me agradou foi ver entre eles um grande número de crianças: essa juventude, formada no início da piedade cristã, será mais facilmente preservada de vícios ordinários desses selvagens e conservará o espírito do cristianismo mais constantemente do que seus pais que se converteram a uma idade já avançada (AIMÉ-MARTIN, 1839, p.22, tradução nossa).

Na carta do padre Crossard, superior das missões em Caiena, ao padre de la Neuville que era procurador das missões na América, datada de 10 de novembro de 1726 ele relata o trabalho catequético inicial dos padres Lombard e Ramette no início do século XVIII entre os indígenas da atual Guiana francesa, especialmente os do litoral. Observa-se a estratégia de catequizar as crianças para que elas pudessem convencer seus familiares a viver nas missões com os padres. O jesuíta Lombard visitava os povos e pedia crianças. A partir disso ele:

escolheu aqueles [...] com mais disposição para o projeto que ele havia formado. Ele conduzia como que em triunfo esses jovens índios à sua habitação, que se tornou um seminário para catequistas destinados a pregar a lei de Jesus Cristo (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 4, tradução nossa).

Tal como na Amazônia portuguesa os jesuítas franceses escolhiam aqueles que eles julgavam com maior capacidade para ajudarem na tarefa apostólica fazendo-os catequistas. Esses indígenas cristãos serviam para convencer os outros para além das palavras, isto é, com o exemplo de que o cristianismo e a vida na missão era algo benéfico. O padre ensinava a língua francesa, a leitura e escrita para instruí-los no catolicismo. Assim:

Então, quando atingiam a idade de dezessete a dezoito anos e estavam perfeitamente instruídos no cristianismo, capazes de ensinar aos outros, firmes na virtude e plenos no zelo que os havia inspirado a salvar almas, eles retornavam ao convívio com os outros, cada um para sua própria nação, de onde faziam vir crianças para ocuparem o lugar dos anteriores (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 4, tradução nossa).

Aqui, o padre Lombard após formar os jovens indígenas espalhava-os entre os seus povos para que eles convencessem outras crianças e jovens. Importante que os jovens indígenas catequistas quando “convertiam” outros ameríndios, avisavam o padre para poder realizar o batismo e assim torná-los cristãos: “Eles prestavam conta todos os meses do sucesso de suas pequenas missões e marcavam o período que ele deveria aparecer no povoado para conceder o batismo a alguns adultos que se prepararam para recebê-lo” (AIMÉ-MARTIN,

1839, p. 4-5, tradução nossa). Fato interessante é que em situações de perigo de morte eles batizavam os ameríndios. Entretanto, devem-se ponderar as afirmações contidas na carta edificante, pois elas possuíam a função de servir de exemplo catequético e muitas vezes omitiam os insucessos. O que se depreende é que a estratégia de catequizar as crianças e jovens foi amplamente utilizada na *Guyane*. Inicialmente foi utilizada na missão de *Kourou* e depois no *Oiapoque*.

Na carta escrita de Caiena em 1 de março de 1730 e destinada ao procurador das missões da América, padre de la Neuville, o jesuíta Elzéar Fauque relata a sua viagem em 1729 pelo *Oiapoque*. Segundo ele, o desejo era formar as missões segundo o modelo de *Kourou*. Esta foi a referência às oiapoquenses. Foi lá que Fauque ficou ao chegar na *Guyane* em 1727. Viveu e aprendeu com o padre Lombard até ser enviado à fronteira. Na citada missiva afirma que: “na última viagem que fiz a *Oiapoque*, aproveitei um pouco de lazer que tive para subir o rio e fazer uma pequena excursão aos selvagens” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 15, tradução nossa). Acompanhado de Du Villard (militar do forte), percorreu o rio em dezembro de 1729 com ajuda de alguns indígenas que serviram de guias e remadores. Eram indígenas Carane, Acoqua, Piriou e Palanque. Esses indivíduos eram importantes nas “excursões,” pois além do seu trabalho, utilizavam os seus conhecimentos sobre os rios, caminhos e a localização de outros povos.

Chegaram onde viviam os Carane que, segundo Elzéar Fauque, era uma nação composta por poucos indígenas, “mas que, por sua bravura, dominou outrora os franceses e dez outras nações indígenas: eles me receberam muito bem e me pareceram muito dispostos a serem instruídos nas verdades da fé” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 15, tradução nossa). Os Carane mataram em outro momento três franceses e por isso o missionário faz questão de exaltar a bravura. Ademais, segundo a missiva, haviam guerreado com outros povos indígenas. Nessa empreitada de navegar pelo *Oiapoque*, afirma que tiveram que dormir em um determinado lugar e foram ajudados pelos indígenas:

Nós acampamos aquele dia em uma rocha na borda do rio. Os índios nos deram um pequeno *ajupa* para passar a noite lá (é uma espécie de alpendre aberto por todos os lados), mas como estava mal coberto, pela dificuldade de encontrar nesses cantões as folhas próprias para cobrir os telhados, nós ficamos bem molhados por alguns grãos de chuva que caíram (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 16, grifo do autor, tradução nossa).

Foi marcante a dependência dos jesuítas em relação aos indígenas. Os padres de certa forma também foram “convertidos” por eles. Vieram da Europa para uma realidade diferente do que estavam acostumados, mas os ameríndios estavam habituados à região e ajudavam os

missionários como, por exemplo, no exemplo na citação do trecho em que levantaram um *ajupa* para que padre Fauque se protegesse e passasse a noite. Outro exemplo foi que os indígenas saíram para pescar e conseguiram o “bakous” (peixe) para alimentar os missionários. Além disso, encontraram um povo desconhecido e chamaram de *Aranajoux*. Também assevera que passaram a noite na aldeia dos Piriou. O padre foi avisado por um indígena que o acompanhava de que havia um “pyaye” (pajé) que vivia com três mulheres, e aqueles que iam buscar a cura das suas doenças com ele acabavam morrendo. Na carta o sacerdote acusou o *pyaye* de ficar com as viúvas daqueles que faleciam.

Fauque assevera que: “a poligamia e a confiança cega que esses selvagens têm nesses tipos de encantadores serão o maior obstáculo que encontraremos no estabelecimento do cristianismo nessas terras infiéis” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 17, tradução nossa). Revela-se o conflito que marcou as relações entre os pajés e os jesuítas em todas as Américas. Por outro lado, esse trecho mostra a importância do xamã nas culturas indígenas do Oiapoque.

No retorno do Oiapoque trouxe consigo 4 indígenas que seriam ensinados a “sangrar”:

Trouxe quatro desses selvagens comigo, para que eles aprendam a sangrar e, ao mesmo tempo, eles ajudarão o padre Lombard a completar o vocabulário que ele começou. Esta assistência que nós procuramos para os índios os tornará muito mais dóceis às nossas instruções, pois o caráter do selvagem é se comportar no princípio apenas por visões de interesse (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 17, tradução nossa).

Outro aspecto é que os indígenas seriam levados ao padre Lombard na missão de Kourou para ajudarem a finalizar um dicionário ou gramática para ajudar os missionários a aprenderem as línguas indígenas. Esse material era usado pelos inacianos para se prepararem a viver nas missões, pois se sabe que o domínio da língua era fundamental para a vida entre os povos. Esse “sangrar” que seria ensinado, eram algumas orientações para tratar determinadas enfermidades com o intuito não só de cuidar da saúde, mas também para colocar em descrédito as práticas xamânicas do pajé.

Na carta de 1 de março de 1730, Fauque apresenta o encontro com os Acoqua:

Depois de um pouco de descanso, nós retomamos nosso caminho; conhecemos um numeroso bando de Acoquas que *enivraient* [intoxicavam] o rio (é o termo dos selvagens para expressar o segredo que eles têm para apanhar o peixe intoxicando-os com a madeira nekou que eles jogam na água e da qual o peixe gosta). Na medida em que esses selvagens nos avistaram, reuniram-se apressadamente e embarcaram em seus barcos para evitar nossa aproximação. Não demoramos muito, no entanto, sem nos juntarmos a eles: o mais velho, que fazia a função de capitão, veio me cumprimentar. Um salto perigoso nos forçou a desmontar e ir a pé para suas casas. A recepção fria e indiferente que nos deram não nos comprometeu em ficar com eles, mas dei-lhes tempo para me examinar bem, pois encontrei para eles um novo objeto e bastante extraordinário (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 17, grifo do autor, tradução nossa).

Esse encontro/desencontro indica a diferença cultural entre os missionários e os indígenas. A recepção fria e indiferente revela o quanto os desencontros foram comuns na região. O quê os ameríndios pensavam ao observar homens vestidos de pretos (vestimenta tradicional dos inacianos)? O que vieram fazer? Quais as suas intenções? As respostas não podem ser dadas diretamente, mas é possível perceber que de uma forma ou de outra os indígenas buscavam relações com os europeus.

O missionário Elzéar Fauque narra sua ida à casa do “capitão” do povo Piriou:

Depois de ter engolido um gole de licor muito ruim que me foi apresentado, aproveitei o resto do dia para visitar o capitão do Piriou, que tem grande autoridade em sua própria nação e em todas as outras nações da vizinhança. Seu nome é Apariou, ele é um velho simpático de cerca de setenta anos, com um olhos alertas, um ar decidido e que parece um capanga.

Alguns de seu povo vieram ao meu encontro com suas flechas, suas plumas e os ornamentos com os quais se enfeitam. Apariou permaneceu em casa em uma cabana alta. Assim que tomei o meu lugar no *taboui* (é uma cabana baixa no andar térreo), eu o vi aparecer no topo de sua escada: ele segurava na mão uma espécie de esponton [arma usada pelos oficiais da infantaria], e ele tinha a cabeça coberta por um chapéu velho, que M. de La Garde, enviou para descoberta de uma mina de ouro no alto do rio, ele tinha feito presente da parte do rei, como a um banaré dos franceses (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 17, grifo do autor, tradução nossa).

Mostra-se aqui a forma com que as autoridades francesas tentavam cooptar as lideranças indígenas dando-lhes títulos e presentes, e o desejo de estabelecer a relação de “banaré”. Padre Fauque reconhece a importância de “ganhar” o líder, pois “é dele que depende o sucesso do estabelecimento que planejamos fazer neste lugar” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 17, tradução nossa). Ademais, percebe-se a influência que os Piriou exerciam sobre outros povos da região.

Padre Lombard também se encontrou com povos indígenas do Oiapoque em 1732. Em sua carta ao procurador das missões na América, padre de la Neuville, escrita em 11 de abril de 1733, apresentou uma situação inusitada, mas compreensiva pela sua visão de religioso. Ao iniciarem a construção da igreja, encontraram uma medalha com a imagem de São Pedro que ele julgou ser dos primeiros tempos do cristianismo:

Depois de ter contado sobre a missão de Kourou, é preciso que vos fale sobre o novo estabelecimento que está sendo formado em Oiapoque, onde fiz uma viagem no final do ano passado. Vasculhando a terra para os fundamentos da igreja que foi construída ali, ficamos muito surpresos ao encontrar uma pequena medalha enferrujada a quatro ou cinco pés. Eu limpei e encontrei a imagem de São Pedro: foi o que me determinou a tomar este príncipe dos apóstolos como protetor da nova igreja. Mas como essa medalha poderia ser encontrada nessas terras? Pois, finalmente, os índios nunca conheceram uma medalha ou uma moeda, e não parece que nenhum cristão jamais tenha habitado essa parte do Novo Mundo. Eu me ofereci a enviá-la para você, se você acreditar que ela merece a atenção de seus saberes antigos. Seu tipo parece ser dos primeiros séculos do cristianismo (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 20, tradução nossa).

No entanto, ao comentar sobre esse achado, Jacques François Artur (2002) retira o caráter místico da descoberta, pois essa medalha remontaria a presença holandesa de 1676 no Oiapoque.

Em sua viagem pelo Oiapoque, Lombard encontrou com os “capitães” dos Piriou e os dois entendiam a língua galibi que era dominada pelo missionário. Ele encontrou o “padre d’Ayma alojado em uma cabana miserável, vivendo como esses pobres selvagens e passando o dia uma parte em oração, uma parte no estudo da língua e da instrução das crianças” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 20, tradução nossa). D’Ayma contava com ajuda de dois “selvagens” que conheciam as línguas e serviam-lhe de intérpretes. Ressalta-se que padre d’Ayma foi o fundador da missão de São Paulo em 1733, e este relato dá conta do início da referida missão. Observa-se que ele ainda estava aprendendo a língua e por isso contava com intérpretes e, inicialmente, utilizou-se da estratégia da catequese de crianças.

A vida nas missões do Oiapoque era precária por conta de questões naturais e a falta de recursos. O contato inicial com os povos nessa região não foi fácil e a ajuda de indígenas sempre foi essencial, tanto que o missionário d’Ayma dependia de dois indígenas que foram seus intérpretes. Segundo Lombard ao referir-se ao missionário d’Ayma:

Já faz dois anos desde que ele fixou entre eles a sua estadia. Ele me falou de um vasto lugar onde todas essas nações devem se encontrar; Eu o vi e ele está muito bem situado, mas não ao gosto de todos os índios; os de baixo acham que ele está muito longe, pois tem apenas meio dia do rio Camopi, e que, além disso, esta terra é pouco adequada para caça e a pesca (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 20, tradução nossa).

Esse trecho é emblemático, pois se percebe claramente que para o estabelecimento de uma missão (neste caso era a de *Saint Paul*), fazia-se necessário atender os interesses dos indígenas. Eles, à medida das circunstâncias, souberam valer seus interesses, como, por exemplo, sobre o melhor local para a missão. Neste caso, a distância do rio e a dificuldade para caça e pesca foram empecilhos. Então, Lombard acordou com os capitães:

É por isso que eu concordei com os capitães que deveríamos procurar outro local que agradasse a todas essas nações, e que eu mesmo deveria estabelecer a missão. Eles me prometeram, por sua vez, reunir todos os índios que lhes são sujeitos, cortar a madeira necessária para aplanar o solo e fazer uma plantação de cacau para sua subsistência (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 20, tradução nossa).

A negociação com os líderes indígenas foi fundamental. Chama atenção o aspecto econômico para a subsistência da missão e, neste caso, foi a plantação de cacau. Anteriormente citou-se a preocupação com o cacau, inclusive a representação na imagem. Na

Guyane, os jesuítas criaram várias *habitations*⁵⁴ que eram as células básicas da produção e da vida social (CARDOSO, 1999). Segundo os pesquisadores Yannick Le Roux, Réginald Auger e a Nathalie Cazelles (2009, p. 39) a *habitation*: “est une exploitation agricole coloniale, régie par le système concessionnaire, sa vocation première étant de produire des denrées pour l’exportation.” Eram as grandes propriedades rurais em que se produzia por meio de vários instrumentos (engenhos, moinhos, “senzalas” etc) com mão de obra escravizada e livre, produtos para exportação, por exemplo, açúcar, anil, urucum, cacau, café, algodão. Os jesuítas em suas fazendas produziram açúcar, anil, urucum, cacau, café para exportação e com os recursos financiavam as missões. Os inacianos durante o século XVIII foram uns dois principais produtores de cacau e café (LE ROUX, 2013). Portanto, no Oiapoque também se buscou alternativas econômicas, entretanto não criaram nenhuma *habitation* na região para sustentar as missões. Acredita-se que esse foi um dos fatores que contribuíram para a brevidade dessas missões.

Padre Lombard ainda pediu alguns indígenas que soubessem a língua galibi, “para me ensinar a língua dos Pirious, os quais concordaram com prazer” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 21, tradução nossa). O missionário contou com a ajuda deles, pois trabalhava elaborando gramáticas e dicionários das línguas indígenas. O intuito era facilitar para que outros missionários aprendessem e continuassem o trabalho catequético.

Na missiva, ele relata a fuga de indígenas de missões portuguesas que foram pedir proteção na *Guyane*:

Uma missão muito mais importante deve ser estabelecida, cujo projeto é muito apreciado pelo governador e pelo administrador de Caiena. Uns grandes números de índios, que desertam dos povos que os portugueses têm para o rio Amazonas, vêm todos os dias em busca de asilo em nossas terras, onde, apesar de serem cristãos, se espalham de lado a lado e vivem sem nenhum exercício religioso. Uma grande missão portuguesa estabelecida em Purukouaré foi quase abandonada pelos índios, cinquenta desses selvagens, que estavam sob a direção dos reverendos padres, chegaram a Kourou (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 21, tradução nossa).

Fugiram dos portugueses por medo de serem explorados. A carta indica que eram principalmente os Aruã e Maraone e que já possuíam laços de amizade com os franceses.

⁵⁴ Os plantadores viviam nelas e iam somente para tratar de assuntos comerciais ou festividades na capital Caiena. Elas são compostas de três partes: 1ª um espaço onde se habita incluída a casa do senhor, dos empregados brancos, dos negros, dos dependentes e do hospital para os enfermos; 2ª espaço de exploração agrícola com as terras cultivadas (culturas de exportação, o jardim entendido como espaço onde se plantava o cacau, urucum, algodão etc., e as parcelas de terras para os negros escravizados onde eles plantavam seus alimentos); 3ª espaço industrial onde são realizadas as transformações dos produtos agrícolas para a exportação (purgador, engenho etc). Essa unidade agroindustrial variou de tamanho e sua valorização se dava não tanto pela extensão, mas pela quantidade de escravizados que possuía (CARDOSO, 1999).

Esses dois povos viveram na missão de *Kourou* juntamente com os Galibi. Salienta-se que as práticas de guerras justas e resgates foram as principais causas das fugas para o território francês. As guerras justas foram as práticas mais comuns e permitidas nas seguintes ocasiões: impedimento de propagação da fé, hostilidade contra portugueses ou amigos desses e quebra de pactos celebrados. Além disso, “os prisioneiros seriam convertidos em escravos e podiam ser vendidos em praça pública. Parte dos rendimentos pagaria o custo da guerra” (DIAS; BOMBARDI, 2016, p. 256).

Outra forma legal de escravidão foram os “resgates”. Essa forma significa o “resgate” daqueles que eram cativos de outros indígenas, ou seja, os resgates consistiam em:

uma tropa liderada por um capitão, e acompanhada de um missionário, ia ao sertão e fazia alianças com certos grupos do interior para comprar seus prisioneiros de guerra, que aparecem nos registros como “peças”. Esses teriam que trabalhar como escravos àqueles que pagassem pela sua captura (DIAS; BOMBARDI, 2016, p. 255-256).

Como foram “salvos” o “salvador” poderia se servir dele, desde que o tratasse bem e se responsabilizasse pela catequese:

O cativo decorrente de resgate não é, aliás, ilimitado: uma vez pago em trabalho o preço do resgate, o cativo será livre, a não ser em alguns momentos em que se considera que tendo sido pago um preço acima do estipulado, o comprador possa valer-se dos serviços do resgatado pelo resto da vida (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 128).

Outra forma de resgate são os prisioneiros de indígenas tomados em guerras interétnicas consideradas justas. Para Nádia Farage (1991) o resgate foi a modalidade de escravização indígena mais difundida no período pré-pombalino. Na prática essas leis foram burladas por vários agentes coloniais, incluídos os missionários. A escravidão clandestina foi uma prática bastante difundida na Amazônia (FARAGE, 1991). Dessa forma, o traço fundamental das autoridades coloniais na Amazônia portuguesa foi a violência para com os indígenas (CHAMBOULEYRON, R; MELO, V; BOMBARDI, F, 2009). Foram principalmente as ações de terror que obrigaram os ameríndios a irem à *Guyane* além das suas relações já estabelecidas com parentes ou parceiros.

Não existem muitos dados sobre as missões no Oiapoque. Por exemplo, a primeira missão fundada pelo padre d’Ayma em 1733 sob o patrocínio do “apóstolo dos gentios”, isto é, *Saint Paul* (São Paulo), segundo o padre Fauque, contava inicialmente com mais de 200 indígenas. Em 1742, havia 400 pessoas relativamente dispersas em torno da missão. Jean Hurault (1965) fez um levantamento e constatou que nela, no ano de 1749, havia 49 homens,

44 mulheres e 53 crianças (menores de 14 anos). Em 1750, o governador D'Orvilles visitou-a e contabilizou 150 indígenas, sendo 49 homens doentes e com dificuldade de plantar mandioca por causa das formigas (TASSINARI, 2003). São sempre relativos os dados numéricos das missões, sobretudo, os com as peculiaridades das fundadas na *Guyane* em que a autonomia indígena para ir e vir era maior se comparada com outras experiências jesuíticas nas Américas.

A colonização e a catequese colaboraram para depopulação entre os povos do Oiapoque, várias populações desapareceram, diminuíram ou fundiram-se. Outro aspecto que colaborou foram às doenças para as quais os corpos indígenas não estavam acostumados. Jean Hurault (1965) assevera que a principal causa de extinção de povos indígenas foram as epidemias, notadamente no Oiapoque onde, desde o século XVII, os povos diminuíram consideravelmente. Tanto que no Camopi, em 1760, os ameríndios já tinham praticamente desaparecidos. Em 1750, na visita do governador à missão de São Paulo, a causa atribuída para diminuição de pessoas foi uma doença. As enfermidades também atingiram a missão de Nossa Senhora de Santa Fé no Camopi (HURAUULT, 1965).

Em *Saint Paul* viviam inicialmente os Piriou, Palanque, Macapa e depois os Carane, que já mantinham alianças com os Piriou. Missão essa que, como descrito na carta do padre Lombard, os indígenas reclamaram da localização. Na missiva do padre Fauque ao padre de la Neuville, escrita do Oiapoque em 2 de junho de 1735, constata-se que a mão de obra indígena foi indispensável para vida na missão. Ao visitar o novo lugar em 1735, ele encontrou “uns sessenta índios, homens, mulheres e crianças estavam trabalhando para desmatar a terra do local onde a igreja e a casa do missionário seria construída” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 22, tradução nossa). Além disso, prometeu: “assim que a igreja terminasse, eu voltaria e os veria novamente, e traria comigo alguns franceses para lhes servir de padrinhos deles quando eles pudessem receber o santo batismo” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 22, tradução nossa). Essa prática do apadrinhamento não era por acaso, era em vista do patrocínio das missões. Quem seriam esses franceses? Possivelmente os que tivessem condições de contribuir no financiamento das atividades apostólicas. Para os missionários, os batismos dos “selvagens” eram o ápice da ação evangelizadora e muitos padres ficavam satisfeitos ao receberem pedidos por parte dos indígenas. Os vários povos que viviam na região viam nas águas do batismo algo terapêutico, ou seja, que combatia as enfermidades. Os ameríndios atribuíam à presença dos missionários outros significados que não a adesão às verdades da fé católica. Para eles os padres exerciam o papel semelhante aos dos xamãs (COLLOMB, 2011).

Após chegar à missão de São Paulo (fundada pelo padre d'Ayma em 1733), Fauque descreveu sua impressão edificante:

No dia seguinte, visitamos todas as cabanas dessas pessoas boas, que faltavam expressões para nos testemunhar sua amizade e gratidão. Não vou esconder de você, meu reverendo padre, que secretamente desejei ao padre Dayma a felicidade de trabalhar pela conversão desses povos; eu só os deixei relutantemente depois de ter permanecido três dias com eles, foi necessário nos separar (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 23, tradução nossa).

No ano de 1740 a missão de *Saint Paul* estava no seu terceiro lugar (sempre para mais próximo do rio Oiapoque) e havia plantação de cacau (ARTUR, 2002). Era uma pequena aldeia à margem esquerda do rio Oiapoque que possuía cerca de 80 habitações dos indígenas dispersas sobre uma colina. A igreja da missão era coberta com folhas de palmeira. Estima-se que o número de indígenas era cerca de 400 pessoas de todas as idades e sexos e a casa do missionário era grande (ARTUR, 2002). Em 1742, a missão de São Paulo ainda era dirigida pelo padre d'Ayma que contabilizava trezentos indígenas, onde duzentos ainda não haviam sido batizados.

Ao que parece, a missão mudou-se pela quarta vez, contudo, a data e o local são desconhecidos, mas sempre em direção para a embocadura do rio Oiapoque. Em 1750, d'Orvilliers visitou essa missão e lamentou de vê-la tão pouco povoada e em péssimas condições sanitárias. As razões de pouca gente as doenças (VERWIMP, 2011). O missionário, os indígenas e o governador concordaram em mudar novamente a missão, mas padre d'Ayma morreu em 11 de março de 1760.

Na carta de 1 de março de 1730, padre Fauque relata como iniciou o processo de negociação da missão no Camopi e que houve uma espécie de “assembleia” com os principais dos indígenas para discutirem se aceitavam ou não a proposta do sacerdote:

Como não estávamos longe da boca do Camopi, eu fui nesse meio tempo ver esse rio; encontramos ali várias cabanas dos Pirious, que nos receberam com afabilidade. A chegada do filho mais velho de Apariou, que é chamado Aripa e que deve sucedê-lo em seu cargo, obrigou-me a voltar para sua cabana, onde tendo reunido os principais da nação, eu lhes disse que o único assunto da minha viagem era assegurar-me de suas disposições em relação ao cristianismo. Eu me alonguei o suficiente sobre a verdade da religião, sobre a necessidade de abraçá-la e sobre as grandes vantagens que eles obteriam dela nesta vida e na outra; depois implorei a Aripa que explicasse ao seu pai e a todos os que estavam na assembleia o que eu acabara de dizer; Ele fez isso e fiquei surpreso ao ouvir as exclamações do bom velhinho. Embora sua língua fosse desconhecida para mim, eu julguei, por seu tom de voz, por seus gestos, e pela alegria espalhada em seu rosto, que ele estava de acordo com todos meus propósitos. Eles foram por algum tempo deliberando juntos; depois disso Aripa me respondeu, em nome da assembleia, que nosso estabelecimento entre eles os agradou, e que eles estavam prontos para nos ouvir e crer em nós. A partir de então, foi acordado que a igreja e as casas dos missionários e dos primeiros cristãos deveriam ser construídas; o lugar que escolhemos está no

começo de um salto cuja vista é magnífica: não podemos imaginar uma camada de água mais bonita e clara; os peixes estão em abundância, o que não será uma diversão infutífera para os jovens índios (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 18, tradução nossa).

Observa-se que um líder ou capitão não decidia por si o que ocorreria com os indígenas. Essa reunião mostra a organização social e política dos Piriou. A decisão da permissão da entrada dos padres foi conjunta e só foi permitida após a discussão entre eles, inclusive permitindo o discurso do jesuíta. A escolha na embocadura do rio Camopi com Oiapoque não foi por acaso, pois também no Camopi foi encontrado cacau o que seria importante para a missão que foi mais tarde foi chamada de Nossa Senhora de Santa fé.

Na missiva de padre Fauque ao padre de la Neuville escrita do Oiapoque em 2 de junho de 1735 é possível compreender as tratativas para criar a missão de *Notre Dame de Sante Foy* do Camopi fundada em 1739-1740:

Eu vos falei em outras cartas do grande capitão Ananpiaron, que a morte nos levou há alguns anos atrás. Eu mantive contato várias vezes com seus dois filhos, chamados Yaripa e Yapó. Ambos parecem muito afetuosos pela religião e pelos missionários. Eles disseram-me que o capitão dos Ouayes, que vive no alto do Camopi, desejou se aproximar de nós e descer até a foz deste rio. Se persistir na sua resolução, como é razoável acreditar, podemos colocar a missão que será composta daqueles desta nação, à qual serão acrescentados os Taroupis, os Acoquas, os Palanques e os Noragues (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 23, tradução nossa).

Ele tem proximidade com os indígenas aos quais conhece o nome por serem filhos de um capitão chamado Ananpiaron. São Yaripa e Yapó que informam a presença de um capitão entre os Ouayes. Surge a ideia de formar uma missão com os Ouaye, Taroupi, Acoqua, Palanque e Norague. Essa missão no Camopi serviria de ajuda para a missão de São Paulo.

Elzéar Fauque, na correspondência de 1738, narra a sua viagem ao rio Camopi, onde depois se instaurou a missão na confluência desse rio com Oiapoque. Segundo o padre, Camopi é menor, mas fácil de navegar o que facilitaria a comunicação. Ele também indica a existência de cacau na região (AIMÉ-MARTIN, 1839). Na missiva descreve-se o silêncio e a beleza das árvores e rios da região. Essa descrição serve como introdução para manifestação do desejo de colonizar. Segundo ele, há muitos peixes que chegam a se oferecer “a flecha de nossa gente, que não nos deixaram faltar” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 31, tradução nossa). Essa abundância e fecundidade é um convite para enviar pessoas para região do Oiapoque. Por isso ele pensa naquelas que são carentes na Europa: “tantas famílias pobres, que sofrem na Europa todos os rigores da pobreza, para povoar essas vastas terras que, pelo clima ameno e sua fertilidade parecem exigir apenas dos habitantes que as cultivem” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 31).

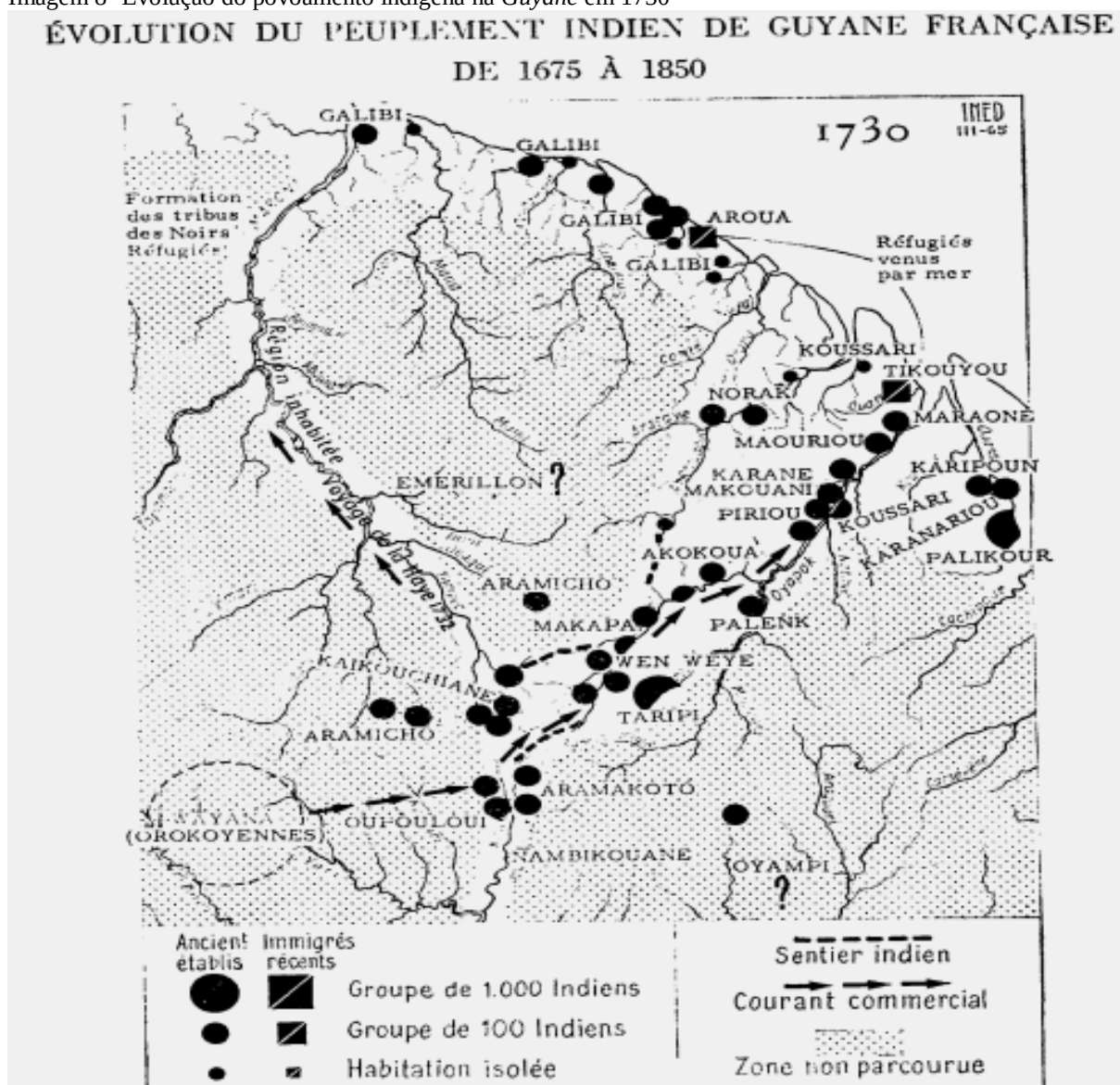
Em novembro de 1737, eles encontraram com o povo Ouens ou Ouayes. O encontro foi positivo para os padres que estavam prestes a fundar a missão no Camopi:

Foi no dia 16 que nós encontramos as primeiras habitações dos Ouens, ou Ouayes. Essas pobres pessoas nos deram uma recepção muito boa; todas as demonstrações de amizade de que um selvagem é capaz, eles nos deram. Eles pareciam encantados com a proposição de que nós os fazíamos vir morar com eles para instruí-los nas verdades cristãs e para lhes dar a mesma felicidade que os Pirious. Olharam-se uns para os outros e impressionaram-nos com o espanto de que, longe de não lhes perguntar nada, lhes apresentamos mil coisas que, em si mesmas, eram de pouco valor, mas das quais os selvagens são muito curiosos. Não houve nenhum deles que prometeu vir limpar a terra no lugar que escolhemos, isto é, na faixa de terra que forma a confluência dos rios Oiapoque e Camopi. Eu já havia olhado para este local no ano de 1729. Mas hoje que o examinei de perto, não acredito que se possa encontrar um lugar mais conveniente e limpo para estabelecer uma missão. Também foi agradável ao padre Bessou, que está destinado a governar esta missão quando os índios estiverem reunidos (AIME-MARTIN, 1839, p. 31-32, tradução nossa).

Os missionários quase sempre descreviam o primeiro encontro como positivo. Aqui os jesuítas ofereceram vários presentes como forma de convencer os ameríndios a viverem nas *peuplades*, ou seja, nas missões. Padre Fauque afirma que teria escolhido esse local ainda em 1729 quando foi pela primeira vez à região do Oiapoque. Segundo ele, o lugar é próprio para estabelecer a missão. Sempre as missões foram erguidas às margens dos rios. Além de facilitar a comunicação, a movimentação era essencial para os indígenas, pois além de usarem a água nas mais diversas atividades eram dos rios que tiravam a base da alimentação. A missão de Nossa Senhora de Santa Fé ficou a cargo do padre Pierre - Antoine Bessou que era missionário dos “selvagens” e foi o seu fundador. Ao observar atentamente percebe-se que os missionários Fauque e Bessou ofereceram objetos aos ameríndios para atraí-los, no entanto, não conseguiram convencer nenhum a ajudá-los a preparar o terreno onde seria a missão.

É possível afirmar que, apesar da fraca colonização no Oiapoque a população ameríndia diminuiu com o passar dos anos. Também a vida nas missões colaborou para propagação de doenças que dizimaram vários indígenas. Abaixo se têm três imagens que indicam o povoamento do Oiapoque e a concentração dos indígenas nas missões de São Paulo e Nossa Senhora de Santa Fé, bem como a sua diminuição.

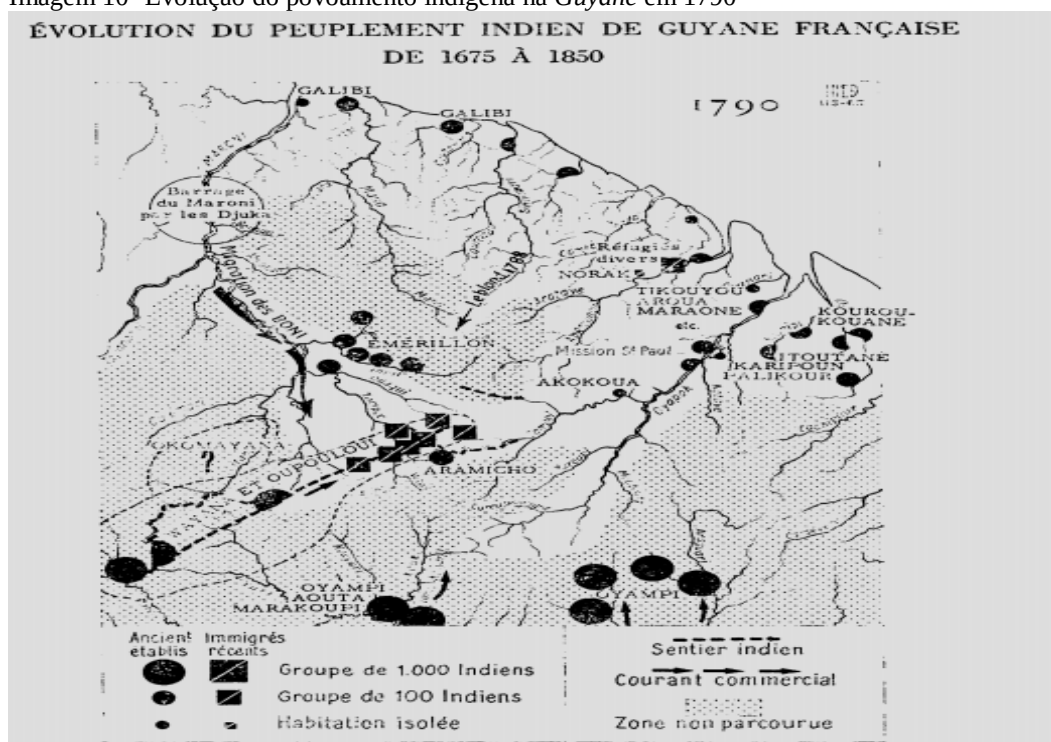
A primeira diz respeito ao momento anterior ao surgimento das missões, a segunda refere-se ao momento de enfraquecimento da ação dos jesuítas, onde há somente as missões de São Paulo e Nossa Senhora de Santa Fé. A terceira representa o período posterior à expulsão dos missionários no qual a missão de São Paulo ficou a cargo dos padres seculares que a visitavam periodicamente.

Imagem 8- Evolução do povoamento indígena na *Guyane* em 1730

Fonte: Jean Hurault (1965, p. 625).

Nesta imagem acompanha-se que em 1730 (antes das missões) havia forte povoamento na região do Oiapoque. Têm-se várias populações que se concentram na área do rio Oiapoque tanto na margem esquerda quanto a direita. Observou-se que nas cartas analisadas neste trabalho há várias citações (apesar das grafias diferentes) dessas populações, por exemplo, os Coussani (Koussari), Piriou, Palikur, Carane (Karane), Acquoas (Akokoua), Maraone e tantos outros. Pode-se afirmar a partir da leitura dessa imagem que o Oiapoque era região na primeira metade do século XVIII mais densamente povoada.

A próxima indica a movimentação após as criações das missões na região:

Imagem 10- Evolução do povoamento indígena na *Guyane* em 1790

Fonte: Jean Hurault (1965, p. 627).

Observa-se a diminuição drástica dos povos indígenas na região das missões jesuíticas e apenas um grupo de 100 indivíduos na missão de São Paulo (após a expulsão dos jesuítas em 1764 a administração colonial continuou com a missão de São Paulo sob a administração de padres seculares que iam periodicamente até ela). Em poucos anos o despovoamento foi acelerado. Os fatores que explicam isso são: a exploração dos indígenas por parte dos jesuítas e colonos, bem como, a proliferação de doenças que matavam muitas pessoas no interior das missões. Diante da violência da colonização os indígenas foram se afastando cada vez mais para o interior em zonas de fraca presença europeia.

Mas como esses indígenas foram parar nas missões? Como já explicitado, os padres tentavam cooptar os líderes indígenas a realizarem seu projeto catequético, por exemplo, o missionário Elzéar Fauque foi ao encontro de um capitão dos *Ouens*, chamado de *Ouakiri*, mas ele tinha falecido há quatro meses. Ele lamenta a morte do capitão que facilitaria a catequese, pois era aliado dos franceses. Depois eles se encontraram com os *Tarouppis* que mantinham relação de amizade com os *Ouens*:

Nós reconhecemos no dia 25 à nossa direita um pequeno rio chamado Yarouppi. É aqui que a nação de Tarouppis é encontrada. As águas eram tão baixas que era impossível entrarmos. Eu estava a princípio aflito; mas o que me consolou um momento depois disso é que tenho razão para acreditar que a impossibilidade em que estivemos de vê-los não atrasará a conversão deles. Vimos vários desses índios entre os Ouens, com os quais eles estão em contato, porque eles frequentemente

visitam uns aos outros cruzando as terras que separam o Oiapoque do Camopi, e eles me prometeram dar a conhecer aos líderes de sua nação o assunto da nossa viagem, assegurando-me que eles teriam alegria e que eles entrariam facilmente em nossos pontos de vista (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 33, tradução nossa).

Os jesuítas primavam por aldear os indígenas que tivessem relações de amizade, pois isso evitaria ou diminuiria a possibilidade de conflitos, como neste caso, em que os Ouens e Tarouppis mantinham relações amigáveis. Destaca-se que eles prometeram levar as informações para o seu líder. Eles decidiriam conjuntamente se iam ou não viver na missão com os religiosos. Por isso a estratégia dos sacerdotes em cooptar as lideranças indígenas oferecendo proteção e presentes.

Com relação à missão de *Notre Dame de Sainte Foy* (Nossa Senhora de Santa Fé), em 1740, eram cerca de 400 indígenas que ainda não haviam sido batizados, pois chegaram ao local recentemente. Em 1743, um novo grupo Aramakoto foi agregado aos Ouayes, Coussaris e Kaïkushiana. A missão, contudo, foi aos poucos perdendo indígenas, sobretudo por causa de doenças e da ação exploradora dos padres da Companhia de Jesus (VERWIMP, 2011). Jean Huralt (1965) afirma que na missão de *Notre Dame de Sainte Foy*, em 1749, possuía 110 homens, 120 mulheres e 79 crianças menores de 14 anos. Em 1750, o governador da *Guyane*, d'Orvilles foi até ela e contabilizou 110 homens, 111 mulheres e 62 crianças. Em 1760, Kerkove, encontrou 22 homens do povo Piriou sob o controle de três capitães em *Saint Paul* e 70 homens em *Sainte Foy*. Antes mesmo da expulsão dos jesuítas da colônia francesa, em 1764, as missões já estavam praticamente desaparecidas, pois os indígenas haviam saído (TASSINARI, 2003). Esta realidade apresentada pela antropóloga revela a dificuldade dos padres jesuítas nas missões no Oiapoque durante o século XVIII.

Também havia o desejo de formar uma missão na embocadura do rio Oiapoque com os “os Tokoyenes, os Maraones, e os Maourious, nossos vizinhos” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 23, tradução nossa). Anos depois ela foi criada no rio Ouanary pelo padre d'Auzilhac em 1737-1738. Fauque enviou-o para evangelizar e fundar essa missão recebendo o título de São José do Ouanary, a quatro léguas do forte do Oiapoque por terra. A partir de 1738, o referido missionário encontrou dificuldades para reunir os *Tikuyus* (Tucuju), *Maraones* e *Maourious* na missão. Por volta de 1740 não se encontraram mais informações específicas, sabendo-se apenas que em 1742 o padre d'Auzilhac continuava atuando nela e essa missão foi a mais efêmera da *Guyane* (VERWIMP, 2011).

Sabe-se que os inácianos, em toda parte das Américas, construíram representações sobre as populações indígenas e que muitas delas ainda se fazem presente na sociedade e, por conseguinte, nas escolas. Na carta de 2 de junho de 1735 é possível identificar a visão que os

jesuítas possuíam dos indígenas. Fauque os chama de pessoas “sem lei”, “sem educação”, “bárbaros” e “selvagens” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 23, tradução nossa). Termos semelhantes a esses se repetem nas correspondências dos jesuítas, por exemplo, Elzéar Fauque em carta de 20 de abril de 1738 endereçada ao padre de la Neuville, superior das missões das Américas, chama-os de “inconstantes”, “tolos”, “dissimulados.” Os estereótipos negativos citados pelo religioso revelam a dificuldade que se tinha em estabelecer e fazer com que os indígenas permanecessem nas missões do Oiapoque e fizessem o que os padres propunham.

Para Peter Burke (2004, p. 155-156):

A palavra “estereótipo” (originalmente uma placa da qual uma imagem podia ser impressa), como a palavra clichê (originalmente o termo francês para a mesma placa), é um sinal claro da ligação entre imagens visuais e mentais. O estereótipo pode não ser completamente falso, mas frequentemente exagera alguns traços da realidade e omite outros. O estereótipo pode ser mais ou menos tosco, mais ou menos violento. Entretanto, necessariamente lhe faltam nuances, uma vez que o mesmo modelo é aplicado a situações culturais que diferem consideravelmente umas das outras.

Chama atenção a afirmação de que os estereótipos não são necessariamente falsos ou negativos por mais que a maioria os sejam. Hayden White (1994), ao analisar a noção de “selvagem” revela que foi utilizada para legitimar as antíteses, como por exemplo, “civilização”. Os outros são os “selvagens” e nós os “civilizados”, eles os “loucos” e nós os “saudáveis”. Se os homens não sabiam ao certo o que era “civilização” ao menos sabiam o que não era, ou seja, identificavam nos outros a não civilização.

Peter Burke (2004), ao tratar dos encontros culturais, afirma que uma das reações é inferiorizar o desconhecido. Segundo o referido historiador, os estereótipos mais grosseiros comparam o “nós” (os “civilizados”) e “eles” (os “selvagens”) pouco diferente dos animais. Vale citar literalmente, “dessa forma, os outros são transformados no ‘Outro’. Eles são transformados em exóticos e distanciados do eu. E podem mesmo ser transformados em monstros” (BURKE, 2004, p. 157). Em outras palavras, são homogeneizados e inferiorizados. O desconhecido causa espanto e medo, mas também percepções distorcidas da realidade e esse é um aspecto notório nas cartas sobre as missões inacianas francesas no rio Oiapoque durante a primeira metade do século XVIII.

Como pontuado ao longo do estudo, as relações entre ameríndios e jesuítas não foram somente marcadas pela imposição dos europeus, mas, na medida do possível, os indígenas reelaboraram e ressignificaram as suas pautas culturais (ALMEIDA, 2013). Isso significa que

nos encontros e desencontros os indígenas também assimilaram os missionários e estes os ameríndios.

As missões na bacia do Oiapoque na primeira metade do século XVIII foram menores comparadas com as reduções do Paraguai (TASSINARI, 2003). Elas foram pequenas, e a floresta exigiu muito esforço dos jesuítas para se inserirem na realidade marcada pela existência de vários lagos, rios, furos. Foram moldados não só pela natureza, mas pelos indígenas e seus costumes, assim aprenderam com eles a viver na floresta e usaram dos seus saberes-fazer, por exemplo, nas construções de casas para os missionários.

Apesar de não ser especificamente da região do Oiapoque, a gravura abaixo representa parcialmente como foram essas missões na região. Logo, são bem diferentes daquelas imagens com as missões povoadas por indígenas e com grandes construções que costumeiramente tem-se em determinadas iconografias missioneiras.

Gravura 2- Casa dos padres jesuítas na *Guyane*



Fonte: BOUYER, Frédéric. **La Guyane Française: notes et souvenirs d'un Voyage exécuté en 1862-1863.** Paris: Librairie de L. Hachette et Cia, 1867. p. 195.

Portanto, as especificidades da vida nas missões nessa região levam a crer que os indígenas possuíam mais possibilidade de autonomia e negociação ante as ações dos missionários. Isso demandou bastantes esforços deles para convencer as gentes a viverem nas aldeias elaboradas por eles. Em carta escrita pelo missionário Elzéar Fauque ao procurador das missões na América padre de la Neuville, do Oiapoque em 20 de abril de 1738, é

explicitado uma espécie de método de aproximação para tentar convencer grupos indígenas a viverem nas missões do Oiapoque:

Essa ideia, como você sabe, meu reverendo padre, não é nada menos que verdadeira. Ser missionário entre esses selvagens é reunir o máximo possível, para formar uma espécie de aldeia, para que sendo fixados em um lugar, possamos gradualmente formá-los pouco a pouco para os deveres do homem racional, e nas virtudes do homem cristão. Assim, quando um missionário pensa em estabelecer uma missão, ele primeiro se informa onde está a maior parte da nação que foi confiada para ele; ele viaja até lá e tenta conquistar o afeto dos selvagens através de maneiras afáveis e insinuantes; ele se junta a eles com liberalidades, leva a eles certas quinquilharias que eles estimam; ele aprende sua língua se ainda não saber, e depois de tê-los preparado para o batismo por meio de instruções frequentes, ele confere a eles este sacramento de nossa regeneração espiritual.

[...] Então eu parti em 3 de novembro do ano passado para ir à missão de São Paulo, onde tenho de me associar ao padre Bessou. Fiquei agradavelmente surpreso ao encontrar esta aldeia muito mais numerosa do que era na última vez que fui lá: além de várias famílias de Pirious, de Palanques e de Macapas, que estão lá de novo, a nação Caranes está agora inteiramente estabelecida ali, e faz dele um dos mais belos ornamentos, pois, de todas essas nações bárbaras, é aquela em que se encontra mais disposição para a virtude.

[...] Depois de termos permanecido três dias na missão de São Paulo, começamos nossa jornada, o padre Bessou e eu, cada um em nossa embarcação. Desde o primeiro dia encontrei um famoso pajé, chamado Canori, que é fortemente acreditado entre os selvagens, e teve a audácia, durante uma curta ausência do Padre Dayma, de vir em sua missão de São Paulo e fazer sua magia ao redor da casa que ele havia construído recentemente para sua estadia. Tentei descobrir quais tinham sido suas intenções, mas era inútil: nunca se tira a verdade daqueles tipos de pessoas acostumadas, no final das contas, à perfídia e falsidade. Assim, tomando o tom apropriado, coloquei diante de seus olhos as imposturas que ele empregava para abusar da simplicidade de um povo crédulo, ameaçando-o de que, se ele se aproximasse da missão de São Paulo, ele encontraria o castigo que seus enganos mereciam.

O que dá crédito a esses tipos de pajés é o talento que eles têm de persuadir os índios, especialmente quando os veem atacados por alguma doença, [...] mas, como regra, eles são pagos antecipadamente e muito caro por sua jornada. Assim, que o doente venha a morrer em suas mãos, eles estão sempre seguros do seu salário (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 29-31, tradução nossa).

A forma de aproximação era altamente planejada. Para tentar fixar os indígenas nas missões (tarefa nada fácil, pois os vários povos viviam em constante movimentação, uns mais que outros), os jesuítas iam aonde estava a maioria da “nação” e lá realizavam pequenas ações, como por exemplo, ofereciam remédios, cuidavam dos doentes e das crianças. Buscavam tratar de forma “afável” os ameríndios para “ganhar” os seus corações e suas mentes, além disso, sempre nas viagens pelos rios, igarapés, andanças pelas florestas, levavam objetos que eram do interesse das gentes, como: machados de ferro, espelhos etc. Instrumentos esses que já estavam incorporados às culturas ameríndias. Também aprendiam a língua. E claro depois de conseguir que fossem viver nas missões, os jesuítas realizavam a catequese pela manhã (antes da caça e pesca) e pela tarde. Utilizavam também a Igreja não só para o culto, mas também para o ensino da doutrina. Por fim, chegava o momento de tornar os

indígenas cristãos, isto é, realizavam o sacramento do batismo. Também já se fez inúmeras referências à importância de cooptar os líderes indígenas. Mas será que os ameríndios compreendiam as lógicas culturais dos padres jesuítas?

4.1.3 A agência dos ameríndios e discurso missionário sobre os indígenas do Oiapoque

O que se entende por agência é a capacidade do indivíduo em “processar a experiência social e de delimitar formas de enfrentar a vida, mesmo sob as mais extremas formas de coerção” (LONG; PLOEG, 2011, p. 25). Isso significa que apesar das relações de dificuldades e subordinações que determinadas circunstâncias impõem aos sujeitos ainda assim eles exercem algum tipo de poder e podem influenciar a vida dos seus superiores, portanto os indígenas nas relações com os jesuítas no Oiapoque não foram meras vítimas da colonização ou totalmente submissos sem nenhuma forma de insubordinação.

Os indígenas reelaboraram as práticas dos jesuítas segundo as suas lógicas, interesses e culturas. Gérard Collomb (2011), ao tratar sobre os jesuítas na *Guyane*, afirma que os ameríndios reconheciam nos *yopotos* os seus chefes. Esses indivíduos eram geralmente os fundadores das aldeias, eram respeitados e estavam ligados com laços de parentesco diretos ou por meio de alianças com a maioria dos habitantes. Sua autoridade procedia da capacidade de oratória, de uma vida exemplar e de um comportamento generoso. Ao oferecer presentes aos povos indígenas, eles associavam os missionários aos líderes que tratavam com confiança e respeito, mas sem obediência cega. Não viam os padres como sacerdotes, pois isso não fazia sentido para eles, mas como um líder que distribuía benefícios, assim os religiosos tentavam oferecer os diversos objetos em troca da participação na missa, memorização do catecismo, enfim, pelo conhecimento do catolicismo.

Percebe-se também na leitura da carta de 1738 que os indígenas possuíam a capacidade de estarem em constante movimento, o que os inacianos consideravam um dos principais obstáculos para a catequese e por isso a necessidade de fixá-los em um único espaço, o que diante da realidade não foi tarefa fácil. Ao oferecerem objetos a eles, tentavam conquistá-los, mas isso foi uma via de mão dupla, porque ao perceberem que eles distribuía presentes, os indígenas aproximavam-se somente para conseguirem determinados objetos.

Em relação aos xamãs (pajés), em distintas regiões, a prática foi semelhante, ou seja, os inacianos buscaram combatê-los. Ao perceberem a importância dos xamãs nas culturas ameríndias, os religiosos católicos procuravam desmoralizá-los para substituí-los numa espécie de “batalha espiritual”. Essa luta não foi uma tarefa fácil, pois os pajés acusavam os

padres de que os seus batismos matavam os indígenas (MONTEIRO, 1995). Acredita-se que esse indivíduo canalizava as resistências na dimensão espiritual. Possivelmente associavam os padres aos xamãs (os *pyayes*). Nas culturas indígenas os xamãs eram/são considerados intermediários entre o mundo espiritual e material (COLLOMB, 2011).

Esse fato é ilustrado na carta supracitada, na qual padre Fauque conta que encontrou um famoso pajé, que nas fontes consultadas, também chamavam de “curandeiros” e “feiticeiros”, cujo nome era *Canori*, bastante respeitado pelos indígenas. Esse xamã (proibido de viver nas missões) aproveitou-se da ausência do fundador da missão de São Paulo e foi até lá, provavelmente atender algum enfermo. Eram respeitados, sobretudo, pela prática do aconselhamento e da cura. Nas missivas analisadas, sempre os missionários tentam desqualificar as práticas xamânicas, mas também tratando das doenças com remédios e praticando “cirurgias,” por isso ensinavam os indígenas a como cuidar dos enfermos. Portanto, o desrespeito com os xamãs também ocorreu nas missões do Oiapoque, como por exemplo, o caso supracitado na missão de São Paulo.

Na *Guyane* os indígenas notaram as semelhanças entre os jesuítas e os *pyayes*. Os primeiros reuniam em seu entorno entidades espirituais: santos, anjos, as figuras da Santíssima Trindade, a memória dos mortos. Tal como o poder dos xamãs, o dos inacianos eram ambivalentes, isto é, poderiam curar e salvar, mas também promover malefícios e até matar. Interessante a constatação de que os ameríndios, muitas vezes, acreditavam que os religiosos se comunicavam com os espíritos através da leitura do breviário (COLLOMB, 2011).

Os padres reclamavam que os indígenas, mesmo batizados, retornavam a exercer suas práticas costumeiras. Tanto que na missiva do padre Fauque de 1738, ele afirma a necessidade de ficar com os indígenas para evitar que voltassem aos seus costumes. Por isso os missionários deviam permanecer com eles para não perder os: “frutos dos nossos trabalhos” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 30, tradução nossa). Ele também afirma que não batizava os ameríndios de qualquer jeito, mas que deveria haver uma preparação para não torná-los indignos do sacramento.

Como exposto anteriormente, a vida na região do Oiapoque não foi fácil e a tarefa de catequizar os vários povos foi complicada. Os missionários no Oiapoque enfrentaram muitas dificuldades em suas missões. Havia: “escassez das coisas mais necessárias à vida” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 30, tradução nossa). E: “os inconvenientes e fadigas das viagens frequentes que eles são obrigados a fazer para reunir esses bárbaros no mesmo lugar; negligência geral em doenças e a falta de ajuda e remédios” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 30,

tradução nossa). Todas essas dificuldades somadas às especificidades das missões em que os ameríndios não eram obrigados a viver levaram o padre Fauque a descrevê-los da seguinte forma:

[...] viver com pessoas sem moral e sem educação, isto é, com pessoas indiscretas, importunas, inconstantes, ingratas, dissimuladas, covardes, imundas, obstinadamente apegadas às suas superstições tolas e, em uma palavra, aos selvagens! (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 30, tradução nossa).

As imagens e estereótipos sobre as populações indígenas povoavam as mentes dos missionários. As diferenças culturais eram grandes e o olhar de superioridade dos europeus marcaram as relações entre eles. Mas o que está por trás dessas representações? É possível perceber indiretamente que a motivação para escrita desses termos foram as práticas sociais dos ameríndios na realidade histórica. Por que os consideravam “dissimulados”, “covardes”, “importunos”? Certamente pelas suas táticas para inverter a ordem imposta pelo missionário. Mesmo que em pequenas ações os ameríndios subverteram o que lhes era imposto. Não aceitaram facilmente a catequese e por isso foram taxados de diversas formas. Segundo o relato acima, eram “obstinadamente apegados às suas superstições tolas” e para ganhar os objetos e a proteção dos missionários, até ouviam os ensinamentos dos sacerdotes, mas não abandonavam as suas práticas. Isso desagradava os religiosos que ao não compreender e valorizar a diversidade cultural acabavam inferiorizando-os.

O missionário deve se “indianizar” para conseguir viver no Oiapoque. Segundo Elzéar Fauque ainda na carta de 1738: “Um missionário, para ser provado de seus selvagens, deve, de certa forma, tornar-se selvagem” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 30, tradução nossa). Essa frase pode significar o aprendizado com os indígenas e a inevitável tolerância com certos costumes. Os jesuítas souberam flexibilizar a doutrina católica para alcançar ou, ao menos, tentar chegar aos seus objetivos. Os membros da Ordem fundada por Inácio de Loyola vieram imbuídos, inclusive com o espírito de martírio em nome da fé de converter os “selvagens”. A despeito das dificuldades eles se sentiam satisfeitos:

[...] não apenas pela alegria interior que sentimos em cooperar com Deus para a salvação de tantas almas que custaram todo o precioso sangue de Jesus Cristo, mas também pela satisfação que temos de ver muitos daqueles infiéis que, tendo abraçado a fé, nunca falham na prática exata dos deveres do cristianismo. De modo que isso acontece, como em muitas outras coisas, que as raízes são amargas e os frutos são doces (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 30, tradução nossa).

Por meio da escrita também buscavam fortalecer a própria fé e o sentido da missão, bem como daqueles que lessem as cartas edificantes. Entretanto, sabe-se que a realidade histórica foi bastante complicada para os inacianos no Oiapoque.

Os indígenas que viviam em território considerado português buscavam a região do Oiapoque, mormente as missões jesuíticas francesas como refúgio e proteção contra as “correrias” portuguesas que buscavam explorarem (por exemplo, para coleta das “drogas do sertão”) ou para obrigá-los a viver em suas missões. Foi o caso do encontro com os *Coussani* (que viviam em território considerado português):

No dia seguinte, dia 26, nós chegamos à casa dos Coussanis um pouco antes do pôr do sol. Parece que eles só estiveram lá por algum tempo, pois suas cabanas ainda não haviam sido concluídas. Disseram-nos que o capitão principal e a maior parte da nação haviam se enfiado na mata para evitar o encontro com os portugueses, os quais não perdem a oportunidade, todo ano, de fazer excursões ao alto dos rios que desembocam no grande rio Amazonas, seja para coletar cacau, salsaparrilha e madeira de caranguejo, que é uma espécie de canela; fazer os selvagens de recrutas e reuni-los, como fazemos em missões. Mas a extrema distância que esses índios têm dos portugueses os faz suspeitar que eles são tratados com muita dureza (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 33, tradução nossa).

O fato é que os indígenas aparentemente preferiam viver com os padres franceses. Qual a causa dessa suposta preferência? Devido a política de violência perpetrada pelas autoridades portuguesas através principalmente das guerras justas e resgates.

É preciso compreender que as fronteiras foram permeáveis a tal ponto que as populações de um lado e de outro realizavam comércio, possuíam amizades e até relações de parentesco. Mas o que poderia ter causado isso? Para Ângela Domingues (2000, p. 226):

[...] quando as coroas dos três países se tentaram implantar nesta vasta região havia estruturas de comunicação, vias de migração e rotas de comércio já montadas pelas etnias habitantes da bacia hidrográfica amazônica. Os contatos interétnicos preestabelecidos e as alianças anteriormente formadas contribuíram, de forma decisiva, para uma maior permeabilidade da fronteira colonial.

Esse foi o caso dos vários povos que foram apresentados nesta pesquisa. Ângela Domingues afirma que:

[...] a situação revelava-se idêntica à do período anterior: as etnias ameríndias que constituíam as povoações luso-brasileiras tinham parentes, amigos e comércio com os índios do outro lado da fronteira e as autoridades administrativas luso-brasileiras temiam pelas informações que podiam prestar sobre as comunicações, núcleos de povoamento, fazendas e produções (DOMINGUES, 2000, p. 225).

Os ameríndios, enquanto agentes históricos, faziam a leitura dos conflitos entre as nações europeias. Sabiam que ao passar para o território considerado francês, as chances de escapar dos portugueses eram maiores. Isso demonstra o quanto as fronteiras eram fluidas e que para eles os sentidos eram outros, pois mantinham relações de parentescos, comerciais e políticas. Além disso, os jesuítas iam e vinham entre os territórios francês e português.

Essa preferência pelos franceses deve ser compreendida com cautela, pois, ao analisar a missiva do padre Fauque de abril de 1738, percebe-se que os Coussani foram indiferentes no primeiro momento:

Nós passamos a noite neste lugar, e no dia 27 nós fomos visitar outras duas aldeias⁵⁵ muito distantes e onde havia um bom número desses índios: isto é tudo o que encontramos da nação dos Coussanis. Seu acolhimento estava frio o suficiente; Atribuo sua indiferença à pouca comunicação que eles tiveram até agora com os franceses e a extrema escassez em que vivem, até que notei várias mulheres que, por falta de *rassade*, nem sequer tinham o avental comum que as mulheres estão acostumadas a usar. Sua miséria excitou nossa compaixão, e como estávamos no final do nosso percurso, não tendo mais índios além, distribuímos-os liberalmente a maior parte do comércio que tinha sobrado. Essa liberalidade não contribuiu muito para ganhar a confiança deles: eles nos falavam de coração aberto e decidiram, sem dificuldade, a se fixar no lugar que escolhemos para estabelecer uma missão. Desde então, dois dos mais importantes desta nação vieram me ver em Oiapoque, vários outros foram dançar na casa dos Pirious. Quando, entre estes bárbaros, uma nação vai dançar na casa de outra, é a prova mais forte que pode dar de sua amizade e confiança. Assim, esta abordagem dos Coussanis é um testemunho seguro da estima que eles têm aos Pirious desde que eles estejam sob a orientação de um missionário. Depois de confirmar todas essas nações na resolução em que parecem abraçar o cristianismo, pensamos em nosso retorno e chegamos em 3 de dezembro na missão de São Paulo (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 33, tradução nossa).

Aqui ele reforça a compreensão da relação amistosa dos Coussani com os Piriou (que viviam em território considerado francês). Tanto que houve um ritual-festa em que eles foram dançar juntos. Por fim, na carta de abril de 1738, Fauque faz a descrição de como era a vida “errante” dos povos indígenas e que esse seria um dos principais obstáculos para a catequese:

Vários meses antes da estação própria a recuperar a terra, eles vão para um grande dia de onde eles vão para escolher um local que lhes convier; eles cortam todas as madeiras que estão no terreno que querem ocupar e as incendeiam; quando o fogo consome tudo, eles plantam ramos de mandioca, porque essa raiz vem do corte. Quando a mandioca está madura, isto é, no final de um ano ou quinze meses, eles deixam sua primeira casa e vêm acampar neste novo local. Assim que são alojados ali, eles vão cortar madeira a um dia mais distante para o ano seguinte, queimarão a madeira que cortaram e plantarão sua mandioca como de comum. É assim que eles vivem por trinta ou quarenta anos; é isso que torna sua vida muito curta: a maioria deles morre muito jovem, e dificilmente se vê que eles vão além de quarenta ou cinquenta anos. No entanto, apesar de todos os inconvenientes inseparáveis dessas viagens frequentes, eles gostam extremamente dessa vida vagabunda e errante nas florestas. Como nada os amarra ao lugar onde eles estão e que eles não têm grandes móveis para levar, eles sempre esperam ser melhores em outro lugar (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 33-34, tradução nossa).

Ele fez essa descrição em tom de lamento, pois esse modo de vida dificultava a fixação em uma missão. A solução seria viver nas *peuplades* e praticar a agricultura. Por outro lado percebe-se que a cultura de plantação de mandioca era difundida entre os indígenas da região e que dela faziam a base da alimentação.

⁵⁵ Na carta o termo é *carbets* que significa unidade residencial composta sobre uma base familiar, ou seja, uma grande família que possui um chefe.

Após retornar ao Oiapoque, padre Elzéar Fauque narra um caso emblemático ocorrido na missão de Ouanary administrada e fundada pelo padre d'Auzilhac em 1737-1738 com o título de *Saint Joseph* (São José). Um indígena chamado *Cayariouara* que era do povo Maraone:

[...] não podendo se beneficiar da maioria das instruções, por causa da distância da qual estava sua parentela, ofereceu-se ao missionário para ser o pregador de sua aldeia. Depois de ter passado o dia todo pescando, ele veio à noite para encontrar o padre, implorar-lhe a instruí-lo; e tendo perseverado durante quatro meses nesses exercícios, voltou para casa e ensinou a todos os seus parentes as verdades da religião; depois que ele os trouxe para a missão, onde ele plantou sua mandioca e construiu uma casa para si e para toda a sua família. O padre os achou muito bem educados e agora os organiza para receberem o batismo (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 34, tradução nossa).

Essa realidade revela a complexidade das relações entre indígenas e missionários no Oiapoque. Neste caso, o indígena que também era cristão serviu como catequista, pregou para os seus familiares e, por fim, os convenceu a viverem na missão. Os jesuítas consideravam proveitoso formar catequistas indígenas, pois a chance de convencerem seus parentes era maior. Entretanto, os ameríndios buscavam benefícios ao viver nelas, sobretudo, terra, proteção e instrumentos oferecidos pelos europeus que facilitavam o trabalho. Ademais, nas missões na *Guyane*, eles desfrutavam de maior autonomia se comparado com as missões da América ibérica.

Oiapoque também foi palco de disputas que envolviam nações europeias. Isso significa que guerras declaradas no “Velho Mundo” afetava o “Novo Mundo.” Foi o caso do conflito envolvendo França e Inglaterra no século XVIII. É possível perceber essa realidade na narrativa do padre Elzéar Fauque de 27 de dezembro de 1744 que, além de recontar a tomada do forte do Oiapoque por um corsário inglês, afirma que a missão do Ouanary foi arrasada na pilhagem inglesa. A missão desapareceu com menos de 10 anos de existência.

Em outubro de 1744 padre Fauque recebeu em sua casa o padre d'Auzilhac que tinha sido rendido na missão de Ouanary e o padre d'Huberlant que estava na missão na confluência do Oiapoque com o rio Camopi (Nossa Senhora de Santa fé). Segundo Fauque, aconteceu um imprevisto: “Mal a guerra foi declarada na Europa entre a França e a Inglaterra, os ingleses deixaram a América setentrional para cruzar as ilhas sob o vento de Caiena” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 34, tradução nossa).

Os ingleses, em novembro de 1744, foram ao Oiapoque e: “mas de um lado os selvagens Arouas, que vieram de Mayacoré à Ouanari, tendo sido preso pelo Inglês, deu o seu conhecimento da pequena colônia de Oiapoque” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 35, tradução nossa). Neste trecho é revelado que os Aruã que fugiam dos portugueses e se dirigiam à

missão de Ouanary foram presos e informaram sobre a existência do forte de Oiapoque e a da missão. Aspecto importante que o povo indígena citado ia das “terras do Cabo Norte” para a missão de Ouanary (do lado considerado francês). Reafirma-se que os ameríndios não reconheciam as fronteiras estabelecidas pelos poderes coloniais tanto da França quanto de Portugal.

O chefe dos corsários era Siméon Potter, “crioulo da Nova-Inglaterra” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 35, tradução nossa) que estava bem armado, inclusive com a tripulação de 61 homens em seu navio. Além disso:

No dia 7, o barco que voltava a bordo viu uma canoa de selvagens vindos do *Cabo Orange* (o cabo que forma a outro ponto da baía). Os ingleses foram até eles, intimidaram os índios com um tiro de armas giratórias, deteram-nos e conduziram-nos ao navio. (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 35, grifo do autor, tradução nossa).

Reafirma-se que os indígenas possuíam outras formas de fronteiras e não aderiram às impostas pelos colonizadores que em suas negociações não levaram em conta as histórias e interesses dos ameríndios. Os ingleses estavam na montanha d’Argent (lado esquerdo do Oiapoque), os indígenas atravessaram do Cabo Orange (fica do lado direito, ou seja, do lado considerado pelos portugueses como seu). Os ameríndios iam de um lado e de outro, pois tinham relações comerciais, de parentesco e política com os mais diversos povos.

O missionário narra a tomada do forte do Oiapoque pelos ingleses e como eles renderam os sentinelas. Inicialmente:

O sentinela pensava, a princípio, que eram índios ou negros domésticos, que vem e vão com frequência durante a noite. Ele gritou: eles não responderam, e ele julgou que eles eram inimigos. Todos acordaram com um sobressalto; mas eles estavam no lugar antes que tivessem tempo de reconhecer. Quanto a mim, que me alojei do lado de fora do forte e me levantei ao primeiro grito do sentinela, tendo aberto minha porta, vi-os desfilar apressadamente diante de mim, sem ser percebido, e imediatamente corri para despertar nossos padres (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 35, tradução nossa).

Ele atribui a fácil entrada dos ingleses ao pouco contingente militar, pois “os poucos soldados que estavam lá para mantê-lo (pois não eram mais que dez ou doze homens)” (AIMÉ-MARTIN, p. 35, tradução nossa).

Fauque conta que os dois missionários (d’ Auzilhac e d’Huberlant) se esconderam na floresta com alguns indígenas e negros domésticos (seus escravizados). O padre estava na sua casa que era um pouco distante do forte. Foi ao socorro dos franceses e encontrou um negro doméstico “que, por bom coração e fidelidade (qualidades raras entre os escravos), permaneceu comigo” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 35, tradução nossa). Segundo o missionário, o negro escravizado prometeu protegê-lo. Ele resolveu ficar na sua casa para não se expor.

Assim afirma que o negro que lhe servia tentou o convencer a fugir, mas ele queria prestar auxílio espiritual aos franceses feridos em combate. Ele falou: “eu digo ao escravo que nesta ocasião ele era seu mestre; que eu não poderia forçá-lo a ficar comigo; que faria, no entanto, um prazer não me abandonar” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 36, tradução nossa). O negro resolveu acompanhar Fauque que para chegar à igreja se embrenhou na mata. O padre ficou triste, pois ao entrar na sacristia percebeu que os objetos litúrgicos haviam sido espalhados e logo depois o negro foi visto e capturado. Em seguida, Fauque também se entregou aos ingleses que os levaram até o forte.

Ao chegar ao forte São Luís encontrou-se com o capitão inglês e esse disse-lhe que era bem-vindo e não atentaria contra um religioso. Depois foi convidado para jantar e durante isso:

[...] o capitão me disse desculpando-se que foi o rei da França que declarou guerra ao rei da Inglaterra e que, conseqüentemente, os franceses já haviam tomado, saqueado e queimado um posto inglês, chamado Campo, perto de Cabo Breton. Ele acrescentou ainda, na forma de uma queixa, que algumas pessoas, especialmente crianças, haviam sido sufocadas no incêndio (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 37, tradução nossa).

O capitão inglês justificava a atitude de tomada da fortificação e acusava o rei da França de ter declarado guerra à Inglaterra e que eles estavam revidando os ataques dos franceses. Este fato revela que as colônias estavam a mercê das escolhas das metrópoles europeias e que as decisões no “velho continente” repercutiam nas Américas. A resposta de Fauque é significativa por representar o pensamento que se tinha sobre a região do Oiapoque:

Eu respondi que, sem querer entrar nos detalhes dos assuntos da Europa, nossos respectivos reis estavam em guerra hoje, não achei errado, mas apenas eu fiquei surpreso por ele ter vindo atacar Oiapoque, que não valia a pena. Ele respondeu que se arrependia muito de ter vindo, porque esse atraso o fez perder dois barcos mercantes ricamente carregados, que estavam prestes a sair do porto de Caiena (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 37, tradução nossa).

O Oiapoque era visto pelos franceses como uma região pobre, pois, além das dificuldades de se viver entre os rios e a floresta densa, havia os perigos dos povos indígenas atacarem e ainda não tinham encontrado nenhum produto de grande valor econômico. O missionário tentou negociar com o corsário inglês:

Então eu disse a ele que já que ele via por si mesmo quão pouco era o posto e que não havia quase nada a ganhar para ele, implorei a ele que aceitasse um resgate adequado para a minha igreja, para mim, pelo meu negro e por tudo que me pertencia. Esta proposta foi razoável, mas foi rejeitada. Ele queria que eu tratasse com ele pelo forte e todas as suas dependências. Mas indiquei a ele que isso não era uma proposição a ser feita a um religioso simples; que, além disso, a corte da França se importava muito pouco com esse posto e que as notícias recentes de Paris nos

ensinaram que ele deveria ser abandonado o mais cedo possível (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 37, tradução nossa).

Isso demonstra o pouco interesse da Coroa francesa pela região. Esse forte e as missões eram as únicas ações do governo. Os aldeamentos eram pequenos e a fortificação tinha poucos soldados. Em sua narrativa o padre lamenta a pilhagem dos objetos litúrgicos ao qual ele classificou de sacrilégio. Ele apresenta uma conversa em seu aspecto religioso, pois os ingleses eram protestantes. Diante do receio de ser morto ele fez a novena pedindo a intercessão dos anjos da guarda.

Os ingleses percorreram o rio, mas nada encontraram. Pela manhã durante a refeição o padre foi questionado sobre alguns pontos da doutrina católica, por exemplo, sobre a confissão, a cruz, as imagens dos santos. Fauque ofereceu as respostas para seu interlocutor. O padre foi conduzido de canoa até a embarcação dos ingleses, na qual, conheceu um católico romano que era irlandês. Esse indivíduo ofereceu até o quarto para o sacerdote.

O padre explicou ao capitão que os indígenas não poderiam ser presos, pois eram considerados livres em território francês. Uma grande canoa com um francês e cinco indígenas ia em direção ao forte sem saber que os ingleses o haviam tomado:

Ele era um dos nossos soldados, que pela última quinzena tinha ido buscar os índios para fazê-los trabalhar, e que, sem saber que os ingleses eram senhores do forte, havia se jogado em suas mãos. Eu representei para Sr. Potter que os índios, eram livres entre nós, não deveriam nem poderiam tê-los feito prisioneiros, especialmente porque não haviam encontrado armas em suas mãos; mas ele me respondeu que esses tipos de pessoas eram escravos em Rodelan e que ele os levaria para lá, apesar de tudo o que eu pudesse dizer a ele. Ele os levou com os Arouas que ele havia tomado pela primeira vez na baía de Oiapoque; talvez ele queira voltar a este país e usar esses infelizes para atacar as costas; talvez ele também os deixe no Suriname (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 41, tradução nossa).

Entretanto, ele fez os ameríndios prisioneiros e seu argumento foi de que em seu território seriam considerados escravos. Depois os colocou juntamente com os Aruã que haviam sido inicialmente capturados. Ao padre Fauque foi permitido que fosse acompanhado até a sua casa, pois acreditavam que ele escondia tesouros (AIMÉ-MARTIN, 1839). A igreja do Oiapoque funcionava como um entreposto para as missões da região e por isso a desconfiança de que o missionário guardava bens de valor. O padre acrescenta que os missionários que vivem nas missões sofrem com a falta de recursos. Ainda na sua casa, ele concede um indício de como era a vida econômica em missão, isto é, plantava cacau: “Eles me conduziram sob a galeria da casa que dava em uma pequena plantação de cacaueiros, que eu fizera na forma de pomar” (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 43, tradução nossa). Além dessa plantação o padre criava alguns animais, como o gado.

Retomando para a prisão de Fauque, o objetivo em mantê-lo prisioneiro era o desejo de receberem o resgate. Foram a Caiena e os habitantes já haviam sido informados possivelmente por um bilhete que um “um jovem selvagem” teria escrito (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 44, tradução nossa). Segundo François Artur, esse “selvagem” era um indígena da missão de Ouanary que o padre d’Auzillac havia ensinado a ler e escrever. Nele estava escrita apenas: “M. d’Orvilliers, Anglois, Oyapock” (ARTUR, 2002, p. 569).

Fauque narrou a sua emocionante chegada em Caiena. Pediu ao seu superior que ajudasse a reconstruir a igreja em Oiapoque. Disse que o forte foi construído sob o governo de d’Orvilliers. Por fim, afirmou que os missionários d’Auzilhac e d’Huberlant retornaram às suas missões e pediram que os ameríndios retornassem aos seus serviços, visto que, ficaram assustados com a pilhagem dos ingleses.

Com efeito, as missões no Oiapoque, durante o século XVIII, sofreram com a falta de recursos e o golpe final foi a expulsão da Companhia de Jesus em 1764. Diferentemente de Kourou que tinha uma *habitation* (fazenda enquanto unidade produtiva) para lhe sustentar financeiramente, as do Oiapoque sofreram com a ausência de meios materiais suficientes. A destruição do forte foi um evento importante para o declínio das missões na região. Sabe-se que ele também servia para proteger as missões e funcionava como um armazém. Depois, desse fato, os indígenas da missão de Ouanary ficaram assustados com a incapacidade dos franceses de não os defenderem. A missão foi abandonada e só permaneceram as missões de São Paulo e a de Nossa Senhora de Santa Fé no Camopi.

O forte e a sua Capela foram restaurados em 1748. Padre Fauque não exerceu mais a missão de superior das missões oiapoquenses e de cura do forte. Conforme a carta dele ao padre Allart em 10 de maio de 1751, ele foi deslocado para outro trabalho, isto é, entre os escravizados marrons, para celebrar sacramentos em fazendas distantes (AIMÉ-MARTIN, 1839). Com efeito, o jeito carismático do padre Fauque foi importante para o desenvolvimento das missões. Elas foram espaços de refúgio para as populações que fugiam dos portugueses. Não foram grandiosas e em geral foram efêmeras.

4.2 USOS DE DOCUMENTOS ESCRITOS NO ENSINO DE HISTÓRIA NA EDUCAÇÃO BÁSICA

O ensino do componente curricular História, ao longo do tempo, tem sofrido críticas, reformulações e transformações. Procuram-se vários caminhos para torná-lo mais prazeroso e significativo aos estudantes. Uma das possíveis alternativas são os usos de documentos ou

fontes escritas na Educação Básica. À luz de Paulo Knauss (2001), compreende-se que os usos de documentos históricos em sala de aula são importantes para a problematização e construção do saber histórico escolar. Neste sentido a sala torna-se espaço de pesquisa, na qual, além do professor, os alunos também se tornam investigadores. Abandona-se aquela dimensão em que o professor é o detentor do conhecimento (já pronto) e os estudantes meros receptores. Parte dos professores tem percebido que apenas a ênfase nos conteúdos e a necessidade de decorar um amontado de datas, nomes e fatos tem tornado o ensino enfadonho. Como afirma Paulo Freire (1985), é uma educação “bancária” em que o educando é um mero depósito onde o professor deposita os conhecimentos que devem ser assimilados. É uma forma de educar dissertadora de conteúdos onde os professores tendem a narrar algo quase morto (FREIRE, 1985).

A área de pesquisa sobre o Ensino de História vem ganhando espaço nos encontros, simpósios e jornadas que reúnem historiadores das mais diversas vertentes e regiões do Brasil que socializam suas produções e experiências. Por certo que ainda existam resistências, mas a área vem saindo da “periferia” para fazer parte do “centro” da historiografia. Essas contribuições compreendem o educando como ser que possui saberes acumulados ao longo da sua existência e que, por isso, deve ser um sujeito ativo na construção do conhecimento histórico escolar e da sua própria aprendizagem.

Uma das grandes contribuições dos usos de documentos escritos no ensino de História é tornar o aluno sujeito do conhecimento. Pereira Neto (2001, p. 144) defende que os usos deste “recurso didático tem condições de estimular a curiosidade investigativa e o desejo pelo conhecimento, transformando a sala de aula em um lugar de produção de conhecimento escolar” e Paulo Kanauss (2001) defende que:

Não só a atividade discente e a sala de aula se tornam lugar de exercício de pesquisa, mas igualmente o professor se vê envolvido na tarefa de investigador, voltado para o exercício didático, rompendo a lógica normatizadora autoritária (KNAUSS, 2001, p.41).

Para que isso ocorra o documento histórico não pode ser utilizado apenas como prova comprobatória do discurso do professor. Cabe a este profissional a exigência de uma adequada preparação para o uso didático deste material, assim o mestre deve se comprometer com a prática docente, ou seja, acreditar na possibilidade da produção do saber histórico escolar em sua sala de aula.

As próprias orientações oficiais para a Educação Básica incorporaram as metodologias com os documentos históricos, como por exemplo, os Parâmetros Curriculares Nacionais

(PCN's) do terceiro e quarto ciclos do Ensino Fundamental da disciplina História reconhecem a importância do uso escolar das diversas fontes: “o trabalho com documentos históricos é um recurso didático que favorece o acesso dos alunos a inúmeras informações, interrogações, confrontações e construções de relações históricas” (BRASIL, 1998, p.89).

Ao enfatizar a importância dos documentos históricos, Circe Bittencourt (2009) assevera que as fontes para o historiador têm uma função específica e na escola elas adquirem outra. Assim, o professor deve ter o cuidado ao transformar as fontes em materiais didáticos para serem utilizados com os estudantes (BITTENCOURT, 2009). Nas utilizações desses materiais o professor deve ter a consciência das diferenças e que seu objetivo não é tornar os estudantes “mini-historiadores”. Entretanto, o educador deve ter conhecimento de como os historiadores das universidades produzem o conhecimento histórico acadêmico, pois apesar das diferenças nas escolas toma-se a ciência acadêmica como uma das referências para o ensino escolar da História. Ressalta-se que não é meramente uma transposição de técnicas de um lugar para outro, mas uma orientação em que os educadores seguindo objetivos, dinâmicas e saberes próprios da escola utilizarão em sala. Documentos históricos são segundo os PCN's:

[...] tudo o que é registrado por escrito, por meio de sons, gestos, imagens ou que deixou indícios de modos de fazer, de viver e de pensar dos homens – músicas, gravuras, mapas, gráficos, pinturas, esculturas, filmes, fotografias, lembranças, utensílios, ferramentas, festas, cerimônias, rituais, intervenções na paisagem, edificações etc. As fontes escritas passaram a ser variadas – textos literários, poéticos e jornalísticos, anúncios, receitas médicas, diários provérbios, registros paroquiais, processos criminais, processos inquisitoriais etc (BRASIL, 1998, p. 84).

Portanto, os professores têm uma gama de materiais que podem ser utilizados para criar situações didáticas nas aulas. Em relação ao tema da relação entre os jesuítas e indígenas no Oiapoque durante o século XVIII tem-se as cartas dos padres que estiveram ligados às missões oiapoqueenses e que ao final apresentar-se-á uma sugestão didática de como o educador pode utilizá-las para o desenvolvimento das aulas. Antes disso, faz-se necessário a reflexão de como os historiadores relacionaram-se com os documentos e como a noção de fontes mudou.

4.2.1 *A História dos usos de documentos históricos pelos historiadores*

A construção do saber histórico, necessariamente, passa pelo uso dos documentos que são uma espécie de matéria-prima para o historiador. Segundo Paul Veyne “a História é, em essência, conhecimento por meio de documentos” (VEYNE, 1998, p. 18). Assim percebe-se a relação intrínseca entre o historiador e as suas fontes. O referido autor adverte que a narrativa

histórica está além dos documentos, ou seja, as fontes não são o evento em si, “não mostra o passado ao vivo ‘como se você estivesse lá’” (VEYNE, 1998, p. 19), ou seja, os eventos são construídos pelos historiadores que buscam responder questões do seu tempo.

No fim do século XIX e início do século XX, quando a história buscou o status de ciência, os documentos foram vistos como provas fidedignas da realidade. Foi a chamada história metódica abusivamente intitulada de positivista (BOURDÉ; MARTIN, 1983). Portanto, “esse documento assumia o peso de prova histórica e a objetividade era garantida pela fidelidade ao mesmo” (VIEIRA; PEIXOTO; KHOURY, 2007, p.13). Para Bourdé e Martin (1983) essa “escola” historiográfica visava eliminar toda especulação filosófica da investigação histórica, bem como, através da aplicação de técnicas rigorosas em relação às fontes buscava-se chegar à objetividade. Assim, cabia ao historiador ler os textos escritos, preferencialmente, de órgãos oficiais e extrair os fatos históricos contidos neles, criticar os documentos e organizar cronologicamente a narrativa. Buscava-se a mesma objetividade das ciências naturais, dessa forma, os documentos escritos eram revestidos de certa sacralidade. O *métier* do historiador consistia em investigar as possíveis falsificações e verdades dos documentos, trabalhar metodologicamente tentando evitar de todas as formas o “demônio” da subjetividade para que o relato objetivo dos fatos não fosse maculado. Portanto, confundia-se a realidade com o documento e “[...] só consideravam relevantes para história aquilo que estava documentado e daí a importância dos fatos da política institucional: atos do governo, atuação de grandes personalidades, questões de política internacional etc.” (VIEIRA; PEIXOTO; KHOURY, 2007, p.14).

Essa perspectiva foi aprimorada com o livro, *introdução aos estudos históricos*, de Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos, lançado em 1898, na França. Segundo Bourdé e Martin (1983), este manual orientou a formação profissional dos historiadores na França até a década de 1930. François Dosse (1992) assevera que os dois autores propõem quatro passos ou etapas da pesquisa histórica:

Em primeiro lugar, o historiador deve reunir os documentos e classifica-los. No segundo momento, procede à crítica interna dos mesmos. Depois, por dedução, analogia, esforça-se para encadear os fatos, para preencher as lacunas, enfim organiza os fatos em uma construção lógica (DOSSE, 1992, p. 40).

Na dita escola “positivista” o documento triunfa e “a partir de então, todo o historiador que trate da historiografia ou do mister do historiador recordará que é indispensável o recurso do documento (LE GOFF, 1996, p.540). Resumidamente pode-se afirmar que as principais ideias da escola metódica foram: 1º não dão importância às questões postas pelos

historiadores ao documento, muito pelo contrário defendem o apagamento do historiador por detrás do texto; 2º só se aceita como fonte os documentos escritos, pois seriam vestígios deixados voluntariamente, por exemplo, correspondências, cartas, diversos manuscritos (BOURDÉ, MARTIN, 1983).

Ressalta-se que essa visão reducionista em relação aos documentos históricos, ao limitar tão somente aos escritos e oficiais, limita a prática dos historiadores a determinadas questões e sujeitos específicos, ou seja, os reis e grandes autoridades. Contudo, o zelo pelas fontes e seu tratamento deve ser ressaltado. Essa maneira de produção do conhecimento histórico influenciou o ensino de História não só na França, mas em diversos países.

No Brasil a maneira de ensinar a disciplina nas escolas até recentemente foi determinada pela corrente historiográfica metódica, pois se valorizou a biografia dos grandes “heróis” nacionais, a História baseada nos fatos políticos, a memorização sem sentido e o esquecimento de grupos sociais que também constituem o país, por exemplo, indígenas e mulheres.

No ano de 1929 fundou-se a revista *Annales d'Histoire Economique et sociale* com Marc Bloch e Lucien Febvre, assim corporificou-se na revista francesa uma nova corrente historiográfica, a “escola” dos *Annales*, que faz uma dura crítica à “escola” metódica e inaugura uma nova maneira de produção do conhecimento. Em torno da revista agregaram-se diferentes pesquisadores com perspectivas particulares, mas com um núcleo comum (REIS, 2000). A partir da crítica à História tradicional que era essencialmente narrativa, os membros dos *Annales* propuseram a “história-problema” em que a pesquisa inicia-se a partir de uma problemática posta pelo historiador que elenca hipóteses para verificação. A partir do problema o historiador selecionará suas fontes. É a partir dos *Annales* que o conceito de fontes ou documentos históricos foi ampliado para qualquer vestígio deixado pela humanidade num determinado tempo e espaço (LE GOFF, 1996). Neste sentido, pode-se afirmar que ocorreu uma “revolução” das fontes. Lucien Febvre, um dos principais expoentes dessa corrente historiográfica, assim afirmou sobre as fontes:

Os textos, sem dúvida: mas todos os textos. E não só os documentos de arquivos em cujo valor se cria um privilégio – o privilégio de daí tirar, como dizia o outro, um nome, um lugar, uma data; uma data, um nome, um lugar – todo saber positivo, concluía ele, de um historiador indiferente ao real. Mas, também, um poema, um quadro, um drama; documentos para nós, testemunhos de uma história viva e humana, saturados de pensamento e de ação em potência (FEBVRE, 1989, p. 24).

Segundo José Carlos Reis (2000) essa foi a inovação que proporcionou a ampliação de diversos temas trabalhados pelo historiador, agora não só a história política, mas também a

história das mulheres, da alimentação, da vestimenta. Jacques Le Goff (1996) afirma que não foi apenas uma ampliação quantitativa, mas também qualitativa. O historiador não deve perder de vista que os documentos foram produzidos por uma determinada sociedade que o elaborou segundo determinados interesses. Nesse sentido cabe a ele fazer a crítica aos documentos, pois essa é o seu principal dever (LE GOFF, 1996). Assim, esses historiadores procuravam ser ativos diante das fontes e não sacralizá-las como fizeram os metódicos.

Atualmente a perspectiva adotada pela maioria dos historiadores foi enriquecida pela reflexão de Michel Foucault (1987) que revelou que os documentos são vestígios do passado que foram selecionados pelas gerações passadas e pelas circunstâncias históricas. Concorde-se com Nilton Pereira e Fernando Seffner (2008) que os documentos/monumentos não são frutos do acaso, mas intencionalmente construídos. Ademais os documentos são selecionados pelos historiadores que os escolhem a partir de determinadas teorias e métodos. Mesmo o discurso historiográfico não é a verdade sobre o passado, mas uma representação do mesmo. Há muito tempo que a História abandonou a ideia de que o relato tem correspondência direta com a realidade (PEREIRA; SEFFNER, 2008).

Apesar dos avanços no campo historiográfico seja com a diversificação das temáticas seja com a multiplicação dos métodos de análises, sobretudo, com a interdisciplinaridade proposta pelos *Annales*, no ensino de História ainda há práticas que remontam a perspectiva tradicional. Seria injusto não fazer referência às inúmeras propostas e práticas que vem ocorrendo no ensino da disciplina que procuram melhorar o ensino e aprendizagem. Uma delas são os usos dos documentos históricos em sala de aula sob uma nova perspectiva, prática pedagógica que valoriza os estudantes como sujeitos e construtores de saberes.

4.2.2 O saber escolar e a mediação didática

Dentro da escola circulam diversos saberes que nem sempre são reconhecidos e valorizados. A instituição escolar também produz seus saberes. Compreende-se este saber como um conhecimento diferente em relação ao conhecimento historiográfico, isso não significa afirmar que ele não mantém relação com a ciência de referência, mas segue outras lógicas e objetivos. A perspectiva aqui adotada não é aquela que tenta negar ou diminuir o papel da escola, mas ao contrário valorizá-la enquanto *locus* privilegiado de possibilidades de mudanças de vidas. Isso não significa que no seu interior e nas suas práticas não há relações de forças e de desigualdades, mas também existe a potencialidade emancipadora.

O ensino da História escolar não é meramente uma transposição de conhecimentos do universo acadêmico para o escolar, mas ele se constitui numa relação dialógica em que saberes se entrecruzam e problematizam-se. Segundo Alice Lopes (1997, p. 106), ocorre na escola a mediação didática que é “um processo de constituição de uma realidade através de mediações contraditórias, de relações complexas, não imediatas, com um profundo senso de dialogia”. Neste sentido a prática docente deve ser guiada pelo diálogo entre os saberes e não uma mera reprodução. Ana Monteiro (2007) assevera que o saber escolar é uma categoria que:

Designa um conhecimento que com configuração cognitiva própria, relacionado mas diferente do saber científico de referência, e que é criado a partir das necessidades e injunções do processo educativo, envolvendo questões relativas à transposição didática e às mediações entre conhecimento científico e conhecimento cotidiano, bem como às dimensões histórica e sociocultural numa perspectiva pluralista (MONTEIRO, 2007, p. 14).

Para Jean-Claude Forquin (1993), a cultura escolar pode ser definida:

como o conjunto dos conteúdos cognitivos e simbólicos que, selecionados, organizados, ‘normalizados’, ‘rotinizados’, sob o efeito dos imperativos de didatização, constituem habitualmente o objeto de uma transmissão deliberada no contexto das escolas (FORQUIN, 1993, p.167).

Jean-Claude Forquin (1992) assevera que a escola tem a especificidade que é a cultura escolar e ela não é totalmente independente em relação aos saberes e materiais culturais disponíveis numa determinada sociedade e em dado momento. Cabe à escola tornar o saber erudito assimilável aos jovens e isso exige um longo e difícil trabalho para que o corra a “reorganização, de reestruturação, de ‘transposição didática’. É que a ciência do erudito não é comunicável diretamente ao aluno, tanto quanto a obra de um escritor ou o pensamento do teórico” (FORQUIN, 1992, p.32). Ele entende a transposição didática não como uma adaptação superficial do saber de referência para a escola, mas como uma mediação em que se leva em conta além do estado do conhecimento, as capacidades mentais dos alunos. Isso significa que o objetivo é muito além do fazer compreender é, sobretudo, fazer aprender, ou seja, “fazer de forma que o saber se incorpore ao indivíduo sob a forma de esquemas operatórios ou *habitus*” (FORQUIN, 1992, p.33).

Assim, os saberes escolares têm suas características influenciadas pela organização do tempo, das séries ou anos, a duração das aulas, o ritmo dos exercícios. Portanto:

A cultura escolar apresenta-se assim como uma “cultura segunda” com relação à cultura de criação ou de invenção, uma cultura derivada e transposta, subordinada inteiramente pelos imperativos que decorrem desta função, como se vê através destes produtos e destes instrumentos característicos constituídos pelos programas e

instruções oficiais, manuais e materiais didáticos, temas de deveres e de exercícios, controles, notas, classificações e outras formas propriamente escolares de recompensas e de sanções (FORQUIN, 1992, p.33-34).

Nas análises sobre o ensino de História ou especialmente em propostas metodológicas devem-se levar em consideração as especificidades da cultura escolar, pois se corre o risco de ao desconsiderá-la incorrer no fracasso. A escola tem uma dinâmica própria que precisa ser conhecida. Corrobora-se com Jean-Claude Forquin (1992) que a o saber escolar não é totalmente independente do saber acadêmico, porém deve-se ter o cuidado de não perceber a escola como lugar de criação e invenção. Nela também há produção de diversos saberes para além dos acadêmicos.

André Chervel (1990) critica a ideia comum de que a escola ensina as ciências e, portanto, aquilo que foi comprovado fora da instituição escolar. Assim os equívocos seriam frutos da necessidade de vulgarizar o conhecimento para os alunos. Ao professor caberia aplicar métodos que apenas facilitassem absorção pelos educandos de maior quantidade possível desses saberes. Nessa perspectiva, as disciplinas não são autônomas e não passam de metodologias. Segundo André Chervel (1990, p. 182):

A concepção de escola como puro e simples agente de transmissão de saberes elaborados fora dela está na origem da idéia, muito amplamente partilhada no mundo das ciências humanas e entre o grande público, segundo o qual ela é, por excelência, o lugar do conservadorismo, da inércia, da rotina. Por mais que ela se esforce, raramente pode-se vê-la seguir, etapa por etapa, nos seus ensinamentos, o progresso das ciências que se supõe ela deva difundir.

Ao contrário, o ensino e a aprendizagem nas escolas não são “deformações” do conhecimento científico, mas realidades próprias. Segundo Dominique Julia (2001) a cultura escolar é:

[...] como um conjunto de normas que definem conhecimentos a ensinar e condutas a inculcar, e um conjunto de práticas que permitem a transmissão desses conhecimentos e a incorporação desses comportamentos; normas e práticas coordenadas a finalidades que podem variar segundo as épocas (finalidades religiosas, sociopolíticas ou simplesmente de socialização). Normas e práticas não podem ser analisadas sem se levar em conta o corpo profissional dos agentes que são chamados a obedecer as ordens e, portanto a utilizar dispositivos pedagógicos encarregados de facilitar sua aplicação, a saber, os professores primários e os demais professores (JULIA, 2001, p.10-11).

É evidente que para o autor a instituição escolar tem suas particularidades que são manifestadas em suas práticas e normas. Nesse sentido, compreende-se que as disciplinas escolares não são mera vulgarização ou adaptação do conhecimento acadêmico que serve de referência, “mas um produto específico da escola, que põe em evidência o caráter eminentemente criativo do sistema escolar” (JULIA, 2001, p.33). Significa afirmar que elas

são inseparáveis das finalidades educativas. Dominique Julia (2001), ao enfatizar as normas e práticas, compreende a cultura escolar como sempre dinâmica e, por conseguinte, valoriza as rupturas por menores que sejam. Neste sentido, a escola deixa de ser vista como um lugar estático e passa a ser um ambiente de produção de conhecimentos históricos próprios, de ações que ultrapassam os currículos oficiais, ou seja, escola como lugar de transformação.

Concorda-se com Alice Lopes (1997) quando afirma que a transposição didática não dá conta dos processos que ocorrem na escola e que este conceito denota a transposição de saberes de um lugar para o outro. Defende-se a mediação didática que também não é uma simples intermediação de saberes, mas um processo dialético, não imediato e de relações complexas (LOPES, 1997). Logo, o saber histórico escolar é compreendido como inserido na cultura escolar e possui especificidades para atender determinadas demandas e objetivos que são diferentes do saber acadêmico. Contudo, como dito anteriormente, ele não é totalmente independente em relação ao conhecimento científico e as práticas sociais. Na Educação Básica o saber histórico escolar é considerado diferente do saber acadêmico, parece uma afirmativa óbvia, contudo, a falta de clareza em relação a isso pode levar à práticas poucas significativas no ensino. Segundo Ana Monteiro (2007, p. 123):

A história escolar é uma configuração própria da cultura escolar, oriunda de processos com dinâmica e expressões diferenciadas, mantendo na atualidade, relações e diálogos com o conhecimento histórico *stricto sensu* e com a história viva, o contexto das práticas e representações sociais. Fonte de saberes e legitimação o conhecimento histórico “acadêmico” permanece como a referência daquilo que é dito na escola, embora sua produção siga trajetórias bem específicas, com uma dinâmica que responde a interesses e demandas do campo científico e que são diferentes daquelas oriundas da escola, onde a dimensão educativa expressa as mediações com o contexto social.

Portanto, entende-se a história escolar não como vulgarizadora dos conhecimentos produzidos no mundo acadêmico, mas como um saber diferenciado que estabelece relações com a ciência de referência, neste caso, com a História acadêmica. Acrescenta-se que não só com ela, mas com demandas da sociedade. Diálogo esse que não significa total dependência, pois o saber escolar tem suas lógicas, intenções e objetivos que lhes são próprios. A escola produz um conhecimento peculiar que não pode ser considerado inferior em relação ao acadêmico. É nesse sentido que os usos de documentos históricos nas aulas tornam-se fundamental para educar os alunos na perspectiva do pensar historicamente. Segundo Ana Monteiro (2003), a visão que compreende o ensino escolar como lugar de aplicação dos métodos científicos para uma prática pedagógica eficiente vem sofrendo críticas. Questiona-se a ideia de que o saber escolar é inferior ao conhecimento científico, pois não leva em conta a especificidade da cultura e do saber elaborado na escola. Corrobora-se com Ana Monteiro

(2003) quando afirma que a elaboração do saber escolar estabelece relação com os saberes produzidos pela ciência de referência, “mas também com outros saberes presentes e que circulam no contexto sócio-cultural de referência” (MONTEIRO, 2003, p.11). A perspectiva adotada é de que o saber escolar não é autônomo e nem totalmente dependente em relação ao saber acadêmico.

Ensinar História na Educação Básica tem o objetivo de possibilitar aos estudantes a capacidade de reflexão sobre o ser no mundo, ou seja, o sentido da sua própria existência e a constituição de identidades. É ajuda-los a pensar historicamente sobre si e sobre o mundo. A disciplina escolar busca através de procedimentos e objetivos próprios, nutri-los de instrumentos para realizarem suas escolhas de forma consciente e autônoma. A relação passado, presente e futuro deve ficar clara a eles. Assim, poderão perceber as mudanças e permanências ao longo do tempo. É fazê-los pensar que o conhecimento histórico não é algo pronto e acabado, mas está sempre em construção. Sem dúvida uma forma para adquirir essa compreensão são os usos de documentos históricos nas aulas e neste caso uma maneira de como os professores podem ajudar os estudantes a ler as cartas dos jesuítas franceses na região do Oiapoque.

4.2.3 Utilização de documentos escritos nas aulas de História

Já nos inícios dos anos 2000, o historiador André Pereira Neto (2001) revelava a crescente prática dos usos dos documentos escritos em sala de aula. Dizia ainda que, para atender a demanda, os livros didáticos traziam atividades com uso desses materiais. No entanto, apontava a falta de obras que disponibilizassem formas de usos pelos professores de História. Aliás, a despeito do avanço sobre essa questão ainda permanece em diversos livros didáticos a limitada exploração dos documentos históricos (como comprovado ao se analisar os livros didáticos). Mas, o propósito não é condenar esses materiais que apesar das limitações em muitas ocasiões são os únicos instrumentos didáticos disponíveis aos professores e alunos.

Como citado em outra parte desse estudo os documentos oficiais que orientam a educação no Brasil também apontam para os usos das fontes no ensino de História. Nos PCN's existem algumas orientações, por exemplo, de que utilizar essa metodologia exige do professor conhecimentos de abordagens e tratamentos dados às fontes por historiadores. Fundamentado nesse saber ele deve criar situações de aprendizagens em sala de aula, contudo a ideia não é formar pequenos historiadores:

Todavia, é importante repetir que esse trabalho não tem a intenção de fazer do aluno um pequeno historiador, mas propiciar reflexões sobre a relação presente-passado e criar situações didáticas para que conheça e domine procedimentos de como interrogar obras humanas do seu tempo e de outras épocas (BRASIL, 1998, p.85).

Algumas precauções devem ser tomadas pelos professores ao utilizar documentos para a produção de conhecimento histórico escolar. Por exemplo, se eles estão de acordo com a faixa etária da turma, se são motivadores do tema em estudo. Assim têm-se indicações práticas:

Por exemplo, no terceiro ciclo são favorecidas as atividades com imagens e com textos curtos. São mais difíceis, por sua vez, as que envolvem textos legislativos ou muito extensos. De modo geral, podem ser privilegiados os trabalhos com poucos documentos, mas que eles sejam significativos (BRASIL, 1998, p. 86).

Selva Guimarães (2012) afirma que os documentos não podem ser usados tão somente como complemento ou como mera ilustração, mas ela indica o caminho da problematização para produção de saber, pois se rompe a lógica de que o conhecimento está pronto e acabado. Essa perspectiva dialógica é fundamental na constituição do processo de ensino e aprendizagem, do espírito crítico e autônomo dos alunos. Dessa forma, a pesquisa e o debate são inseridos nas salas de aula.

Pereira Neto (2001) ao analisar a famosa carta de Caminha sugere alguns passos: 1º identificar o emissor e o receptor que o documento se refere. “Ou seja, cabe identificar as condições de produção do documento” (PEREIRA NETO, 2001, p.155). Cabe ao professor levar os alunos à reflexão por meio de questionamentos. Quem escreveu? Para quem escreveu? Por que escreveu? Será que falou somente a verdade? Qual a sua intenção? O 2º passo é a relação entre conteúdo disciplinar e o documento. Neste ponto ele propõe a contextualização, pois todo “documento histórico, guarda íntima e direta relação com o contexto histórico em que o produziu” (PEREIRA NETO, 2001, p.156). Aqui os alunos podem identificar traços nos documentos que indiquem uma determinada época. O 3º ponto é a transferência no tempo e no espaço. Aqui ele chama atenção para o risco do anacronismo. Faz-se necessário analisar os documentos como filhos do seu próprio tempo. O 4º item é observar o homem concreto. “O professor deve selecionar um documento em que a narrativa seja repleta de detalhes que permitam ao estudante apreender a atmosfera da época em que aquele acontecimento foi produzido” (PEREIRA NETO, 2001, p. 160). Por fim o 5º ponto é estimular a pesquisa. De acordo com o documento escolhido, o professor deve propor pesquisas para o aprofundamento sobre determinadas temáticas.

Circe Bittencourt (2009) alerta para a escolha da fonte a ser trabalhada na escola. Os textos devem ser motivadores a tal ponto de produzir interesse e curiosidade. Assim, o professor deve escolher aqueles que forneçam informações claras e de acordo com os conceitos trabalhados na sala de aula. Aqui também o educador pode anteriormente realizar uma explanação motivadora sobre a importância da análise do material para provocar os alunos. Segundo Circe Bittencourt (2009, p. 330-331), “a má seleção deles compromete os objetivos iniciais propostos no plano de aula, ao passo que sua complexidade e extensão podem criar uma rejeição pelo tema ou pelo próprio tipo de material”. Circe Bittencourt (2009) sugere alguns caminhos para análise das fontes escritas na sala de aula. Primeiramente deve-se descrever o documento, ou seja, indicar as informações que ele contém. Depois, mobilizar os saberes e conhecimentos prévios dos educandos. A partir disso, pode-se identificar a natureza do documento e explorar as características que lhes são próprias, dessa forma, faz-se necessária a contextualização para a melhor compreensão possível e associar as informações contidas na fonte aos saberes anteriores. Só a partir destes procedimentos anteriores que se pode criticar o documento, ou seja, identificar seus limites e interesses.

Analisar-se-á detalhadamente duas propostas que podem ser aplicáveis nas salas de aula. Enfatiza-se que são propostas e que o professor pode adaptar, modificar e criar formas de usos a partir delas. Isso significa que não são receitas prontas e acabadas, mas sugestões que podem ser analisadas.

Kátia Abud, André Silva e Ronaldo Alves (2010) indicam os seguintes procedimentos de análise de fontes escritas:

1º- *Contextualização histórica*: análise ampla do contexto de produção do documento. As perguntas são essenciais. Por exemplo, quem escreveu? (autoria) Quando foi escrito? (datação), onde foi escrito? (localização) e a quem se destinava? (destinatário).

2º- *Objetivo*: pode-se discutir a intencionalidade ou finalidade da fonte. A qual grupo socioeconômico o autor ou autores pertencem? O documento é de natureza pessoal ou institucional? A quais pessoas ou grupos sociais o documento se refere?

3º- *Aspectos materiais*: trabalha-se com as hipóteses a respeito da forma de escrita. Foi feito manualmente ou com uso de alguma máquina? Suporte de escrita? (papel, papiro), medidas? (tamanho: largura x comprimento).

4º- *Descrição do documento*: neste ponto as informações são extraídas e elas poderão indicar a finalidade da fonte. Qual o assunto central? Quais frases resumem a intenção? Quais as necessidades ou possibilidades de solução de algum problema são apresentadas? Quais argumentos? Como a argumentação foi construída? . Essa é uma etapa de análise importante,

pois se faz necessário “levar em consideração as especificidades do contexto histórico no qual o documento foi concebido” (ABUD, SILVA, ALVES, 2010, p. 18). Por exemplo, expressões desconhecidas, unidades de medida que podem estar relacionadas ao contexto regional.

5º- *Interpretação*: Neste momento as hipóteses podem ser levantadas, pois os alunos descobrirão que não é possível extrair todos os dados da fonte. O cruzamento de informações entre diferentes fontes de um mesmo período para chegar a uma interpretação mais consistente.

O professor é fundamental neste processo, pois ele orientará os alunos. É ele quem deve ajudá-los a fazer as perguntas, ou seja, fará a mediação para que seja uma atividade conduzida. Aqui ele planejará as atividades para alcançar determinados objetivos. Contudo, o educador deverá exercitar a paciência para ajudá-los a encontrar os caminhos e não ser ele o caminho. Cabe ao professor fazer uma explanação de determinada temática, em aulas anteriores, para depois aplicar as atividades didáticas com uso dos documentos escritos. Isso facilitará as análises feitas pelos estudantes.

Outra proposta de utilização dos documentos escritos nas aulas de História é a de Maria Auxiliadora Schimidt e Marlene Cainelli (2004). Partindo do princípio de que a utilização deles como método de ensino proporciona:

O diálogo do aluno com realidades passadas e desenvolve o sentido de análise histórica. O contato com as fontes históricas facilita a familiarização do aluno com formas de representação das realidades do passado e do presente, habituando-o a associar o conceito histórico à análise que o origina e fortalecendo sua capacidade de raciocinar baseado em uma situação dada (SCHIMIDT; CAINELLI, 2004, p.94).

As autoras citadas propõem uma sugestão que está dividida em: identificação do documento, explicação do documento e comentário sobre ele. Observe:

1º- *Identificar qual tipo de fonte é o documento*: é importante fazer com que os alunos descubram se a fonte é primária ou secundária e como ela se apresenta, ou seja, se é escrita, iconográfica, oral. Na identificação é importante fazer com que eles formulem alguns questionamentos ao documento, por exemplo, o que ele informa? Até que ponto pode-se acreditar no que ele diz? Qual outra fonte pode-se utilizar para complementar ou confirmar? Também é necessário que o professor esclareça algumas palavras ou frases mal compreendidas. Cabe a ele fazer uma espécie de preâmbulo do texto. Além disso, deve-se identificar a natureza da fonte, pois “... conforme a natureza do documento, será obtido um tipo de informação e estabelecida uma forma de usá-la” (SCHIMIDT; CAINELLI, 2004, p.98). Não se pode deixar de datar a fonte, pois dessa forma os educandos poderão situá-la em

um determinado contexto. Por fim, deve-se motivá-los a identificar o autor para tentar compreender as suas intenções ao elaborar o documento.

2º- *Explicação do documento*: Neste ponto os estudantes devem confrontar seus saberes com os elementos do documento. Para que isso ocorra é imprescindível a contextualização que “é situá-lo no tempo e espaço, procurando realizar uma reconstituição, a mais razoável possível, dos elementos e acontecimentos que possibilitem esclarecê-lo” (SCHIMIDT; CAINELLI, 2004, p.100). É nesse momento que se deve realizar a crítica, ou seja, identificar os temas e argumentos de acordo com as questões problematizadas.

3º- *Comentário do documento*: Os educandos fazem a apresentação das suas análises. Nessa etapa a exposição escrita deve conter introdução, desenvolvimento e conclusão. Na introdução cabe a análise dos dados obtidos na identificação do documento, ou seja, a natureza da fonte, as problemáticas e o autor. No desenvolvimento explicita-se a explicação ou crítica do documento. Maria Schmidt e Marlene Cainelli (2004, p.102) sugerem que:

Essa explicitação pode ser feita em ordem cronológica ou temática. Implica retorno sistemático ao documento, seja com breves comentários explicativos, seja com citações de expressões, entre aspas do documento, seja com referências a dados, como autor, datas e fator. O retorno ao documento é uma forma de o aluno aprender a dar apoio a suas argumentações.

Na conclusão solicitam-se aos alunos as principais respostas às problematizações apresentadas, sua importância e seu grau de interesse pelo documento. Portanto, para Maria Schmidt e Marlene Cainelli (2004, p.102) “a fase do comentário implica redigir texto com explicação sobre o conteúdo do documento, relacionando-a com o objetivo de responder às questões mais gerais”.

Destacam-se as semelhanças entre as propostas apresentadas, umas mais simples e outras um pouco mais elaboradas. Todas propõem o uso dos documentos de forma problematizadora e de acordo com os objetivos escolares. Observa-se que os questionamentos em relação aos documentos é que orientam as análises. Eles não são percebidos como comprovação do discurso do professor e muito menos a realidade em si. O professor passa a ser um mediador, mas não um mediador qualquer. Ele é aquele quem orienta os alunos a elaborarem as perguntas adequadas e a contextualizar as fontes. Porém, a relação professor e aluno deixa de ser “bancária” e autoritária, e passa a ser dialógica na construção do saber escolar. Saber esse que, diferente dos saberes produzidos nas universidades, alimentam-se deles, mas sem serem dependentes. Saberes que vão além da assimilação mecânica de conteúdos, mas inserem os estudantes na dinâmica do saber-fazer.

4.2.4 Apresentação de como analisar trechos de uma carta dos jesuítas

Será apresentada uma sugestão que poderá ser trabalhada com os estudantes em algumas aulas. O objetivo da atividade é refletir sobre os contatos entre os indígenas e os missionários no Oiapoque.

Antes é importante que o professor ou professora faça a explanação sobre a presença jesuítica e as relações com indígenas no Oiapoque. Também, durante a explicação, é fundamental discutir estereótipos sobre as populações indígenas, apresentar as diversidades, questionar os estudantes sobre o que eles sabem sobre esses povos e as suas lutas no presente.

As missivas dos missionários que estiveram na região do rio Oiapoque na primeira metade do século XVIII têm um grande potencial para serem utilizadas em sala de aula. O professor, por exemplo, pode e deve discutir estereótipos sobre as populações indígenas que ainda hoje se fazem presentes em mentes e corações. Além disso, é possível identificar costumes das gentes do Oiapoque, as estratégias dos jesuítas em tentar catequizar, a importância da comunicação por cartas no século XVIII, identificar os povos indígenas e suas relações entre si e com os inácianos.

A carta escolhida foi escrita pelo padre Elzéar Fauque no Oiapoque em 20 de setembro de 1736 ao padre de la Neuville que era procurador das missões na América. Nesta missiva o espaço de encontro entre o padre e os Palikur é a região do Uaçá (território considerado português), onde atualmente se encontra uma terra indígena homologada pelo governo federal brasileiro. Segue o trecho:

A paz do N. S.

Anunciei em várias de minhas cartas a viagem que pretendia fazer aos Palikur; mas embaraços imprevistos e frequentes ataques de uma febre estranha e obstinada me fizeram adiar até o mês de setembro do ano de 1735. Isto foi, portanto no dia 5 deste mês que embarquei em um pequeno *couillara* (É um tronco de árvore oco cuja extremidade terminada em um ponto). Eu desci o rio de Oiapoque nesta espécie de canoa, que só pode levar de cinco a seis pessoas, e então aproveitei a maré para entrar no rio Couripi, que subimos novamente até o mar estar à tona. Nós ancoramos então, e como as margens deste rio são intransitáveis em direção à sua boca, eu tive que repousar o resto da noite no meu barco [...]. Você julga bem, reverendo padre, que a conversão de nossos índios era o principal objeto da minha atenção no tempo do sacrifício: encontrando-me no meio desse povo infiel, eu devo aplicar aos outros o fruto e o mérito de a santa hóstia que ofereci a Deus! Eu conjurei o pai das luzes, portanto, para enviar às nações desafortunadas, o quanto antes, a ajuda da qual elas

foram privadas por tantos séculos, e que só são perdidas porque não têm ninguém que lhes ensine o caminho da vida. Eu fiz a mesma aplicação de todas as outras missas que eu disse durante minha jornada, e meu consolo é aprender que vários obreiros dignos estão se preparando para vir e cultivar essa porção abundante da vinha do Senhor [...] Fui lá com o meu *banaré* (é o nome que se dá, entre os índios, àqueles com os quais se estabelece relações de amizade, que se mantêm através da troca mútua de pequenos presentes). Ele não me negligenciou nada para me conter pelo resto do dia; mas não pude dar-lhe essa satisfação porque pretendia ir ao capitão de toda a nação, a quem o senhor des Roses, cavaleiro de São Luis e comandante do rei neste posto, deu, há cerca de dois anos, uma patente com o bastão de comandante. Este bastão é um junco ornamentado com uma placa de prata, com as armas da França, que é dada pelo rei aos capitães dos selvagens. Youcara (esse é o nome desse capitão) é, eu acho, o mais velho de todos os Palikur. Como eu o vi várias vezes em Oiapoque, e quando muitas vezes prometi ir vê-lo em casa, [...]. Ele me pareceu muito ansioso para dar suas ordens aos seus *poitos*, isto é, àqueles de sua dependência, e especialmente às mulheres, a quem pertence o cuidado da casa.

Depois dos primeiros elogios de ambos os lados, comecei a tratar de assuntos sérios e disse-lhe que estávamos efetivamente pensando em estabelecer-nos entre eles para dar-lhes a felicidade de sermos cristãos. Expliquei-lhe sucintamente os motivos, ou sobrenaturais ou humanos, que me pareciam mais apropriados para impressionar sua mente. Eu não esqueci a proteção que eles teriam contra as vexações daqueles que vão a negócio, pois eu conhecia os assuntos de descontentamento que ele tinha sobre este artigo e que eram caros ao seu coração. Como ele não entendia muito bem a língua Galibi, na qual eu falei com ele, ele respondeu que traria um intérprete para explicar seus verdadeiros sentimentos. O intérprete chegou na manhã seguinte e, depois de uma curta repetição do que lhe contei no dia anterior, ele respondeu que sua nação ficaria encantada por ter missionários [...] (AIMÉ-MARTIN, 1839, p. 25, grifos do autor, tradução nossa).

É necessário que o professor incentive os estudantes a realizar a leitura inicial da carta. Neste momento a preocupação não é com o conteúdo em si, mas com as palavras, frases, períodos. É impossível que os alunos e alunas compreendam e expliquem o contexto histórico, as intenções nas entrelinhas ou façam uma crítica fundamentada sem entender o texto.

Nessa primeira, que se denomina *leitura exploratória*, o professor pode orientar que se sublinhem palavras desconhecidas e que pesquise os seus significados com a ajuda de um dicionário físico ou pelo aparelho celular. Devem marcar as palavras-chave do texto.

Em seguida tem-se a *leitura de compreensão*, aqui o educador pode sugerir aos estudantes questões sobre qual o tema central; quais personagens são apresentados; onde se passa a narrativa; como era o ambiente descrito; quais sentimentos o padre Fauque afirma ter.

Após essa “etapa”, passa-se para *leitura de interpretação* que consiste em identificar, por exemplo, o tipo de fonte, por que os jesuítas escreviam cartas, por que as missivas foram publicadas na Europa e quem foi padre Elzéar Fauque. É também neste momento que o professor pode despertar a curiosidade dos estudantes com perguntas sobre o porquê os franceses concediam títulos e ofereciam bastões aos líderes indígenas; bem como trabalhar os motivos possíveis da aceitação dos ameríndios de missionários, ou seja, o que esses povos ganhavam; qual a função do líder (“capitão”) nas sociedades ameríndias. Também pode trazer a questão da importância do domínio das línguas para facilitar a comunicação. Os indígenas também aprendiam o francês? Por que a necessidade de intérprete para mediar a conversa? Qual o contexto histórico? Qual o interesse de formar uma missão em território em disputa com os portugueses?

Por fim, já se pode sugerir a *leitura crítica*. É importante salientar que essa leitura deve ser apresentada somente quando as outras já estiverem realizadas. Em geral, os alunos têm dificuldades com a leitura e interpretação textual. Essa atividade, inclusive, os ajudará a ir aos poucos desenvolvendo essa habilidade tão cara à sociedade. Por isso o papel do professor será fundamental para auxiliar e sanar as dúvidas que surgirão. Nessa “fase” as questões são mais amplas e se tangenciam para as relações entre missionários e indígenas na colônia. Por certo que os indígenas foram inferiorizados pelos jesuítas que buscavam “salvá-los” da “barbárie”, “inconstância” e trazê-los ao “grêmio de Cristo”, entretanto, os primeiros contatos não foram a “ferro e fogo”, houve também espaço, mesmo que limitado, para negociações. Na carta do padre Fauque percebe-se a troca de presentes e a tentativa de convencimento por parte do religioso. Não se nega a violência às populações indígenas e tampouco as consequências da colonização, mas também se observa um diálogo entre culturas/mundos diferentes. A dificuldade de comunicação é emblemática. Culturas diferentes que geram dificuldade de compreensão do outro. É importante refletir sobre os estereótipos impostos sobre os indígenas: “infiéis”, “preguiçosos”, “infantis”. Imagens que ainda povoam mentes e corações na sociedade atual.

Quem foram os “bárbaros”? Os indígenas? Ou os missionários que não entenderam as culturas indígenas? Será que só os ameríndios foram “convertidos” ou os padres também foram “indianizados”? Os europeus não aprenderam a andar nos rios, matas e igarapés? Quem fabricava as canoas? Quem caçava e pescava? Quem aprendeu com quem? Além disso, pode-

se pesquisar sobre os Palikur. Como vivem? Onde habitam? Quais os seus costumes? Por fim, pode-se pedir aos estudantes que escrevam uma carta para os habitantes das missões sobre o que aprenderam na aula. Assim o professor pode ensinar como escrever uma carta e avaliar a aprendizagem do conteúdo.

Essas são algumas possibilidades que os professores de História da Educação Básica podem levar para as suas aulas para refletir com os alunos e alunas. As temáticas indígenas devem perpassar por todo currículo escolar, não apenas em um dia específico, mas em temas ligados à História do Brasil não é educativo excluir as populações ameríndias.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A experiência missionária “periférica” na fronteira Amazônica, isto é, na região do rio Oiapoque marcou a primeira metade do século XVIII. Os jesuítas franceses escreveram cartas aos seus superiores dando conta dos seus supostos sucessos e das suas dificuldades. Identificou-se nas missivas as ações dos indígenas que, diante da realidade, optaram muitas vezes por ressignificar determinadas imposições dos missionários, como, por exemplo, nos casos dos capitães em que havia a tentativa de cooptar as lideranças oferecendo títulos e até vestimenta própria. Na própria estratégia de conceder presentes para convencer os ameríndios a viverem nas missões na *Guyane*, os indígenas associavam os missionários aos seus líderes que também faziam isso para manter o respeito e admiração. Não os viam como padres católicos. Exemplo também foram os batismos. Eles compreendiam como algo terapêutico e associavam os jesuítas aos seus pajés.

Como na *Guyane* os indígenas eram legalmente livres (isso não significa que na prática não houve escravidão) e, portanto, não obrigados a viver nas missões, os jesuítas tiveram que negociar bastante para convencê-los a viver e a permanecer nelas. No seu interior trabalhavam e recebiam os ensinamentos dos padres. Entretanto, os inácianos reclamavam da “inconstância” e “falta de educação” daqueles que eles chamavam de “selvagens.” Eles aparentemente aceitavam o que os padres propunham, mas logo depois voltavam as suas práticas culturais. Os indígenas, na medida do possível, foram agentes históricos, resistindo às investidas dos sacerdotes católicos.

A *Guyane* era pobre e pouco produzia para o mercado externo se comparada com as Antilhas francesas. Era a “periferia” do império francês. Uma colônia marginalizada. “Margem” da “margem” foi a região do rio Oiapoque. De pobre povoamento tal como toda a *Guyane*, sofria ainda mais com a falta de recursos. A construção do forte São Luís na primeira metade do século XVIII visava colonizar a região e proteger contra a investida de outras nações, mormente os portugueses. Entretanto, foi conquistado pelos ingleses. Padre Fauque foi cura na paróquia do Oiapoque que atendia os poucos colonos e soldados que por falta de mulheres casaram com as indígenas. Estes foram explorados pelos europeus a troco de principalmente ferramentas e mercadorias. Foi a principal mão de obra na região devido à pobreza dos colonos que não tinham condições de comprar negros escravizados.

Os padres jesuítas, a partir da década de 30 do século XVIII, criaram três missões na região: *Saint Paul*, *Notre Dame de Sainte Foy* e *Saint Joseph*. Infelizmente as fontes encontradas e analisadas não permitem pormenorizar a vida no interior delas. Sabe-se que

foram pequenas e efêmeras e que nelas, comparadas com as criadas nas Américas portuguesa e espanhola, os ameríndios tiveram mais liberdade de se movimentar e, conseqüentemente, de manter as suas práticas culturais a despeito das reclamações dos inacianos. Ademais cumpriram a função política de defender e tentar expandir o território francês para além do rio Oiapoque. Elas foram mais “abertas” e exigiram “concessões” por parte dos padres.

Isso não significa que na América portuguesa os padres exerciam total controle e os indígenas aceitavam passivamente. Exemplo clássico demonstrado nesta pesquisa foram as relações extremamente complexas entre os jesuítas e ameríndios nas Américas. Conflitos com xamãs, opção por catequizar as crianças, pois os adultos eram bem mais difíceis. Foram pontos comuns em toda a região. No Oiapoque, por exemplo, escolheram um indígena para ser catequista e ir até a sua aldeia tentar convencer os seus parentes.

Nas “terras do Cabo Norte” os jesuítas a serviço de Portugal sofreram com a resistência indígena, neste caso, pagaram com a própria vida. Nessa região fronteira em que portugueses e franceses disputavam os territórios sem levar em consideração os anseios e estruturas indígenas já estabelecidas, há séculos foi notório as relações entre grupos de um lado e do outro, ou seja, de território considerado francês e português. Os povos Aruã, Maraone, Tucuju e tantos outros constantemente iam ao lado “francês.” Muitos viram nas missões francesas verdadeiros refúgios para fugir das “correrias” portuguesas que queriam explorá-los. As fronteiras estabelecidas pelos países europeus não faziam sentido para as populações ameríndias, pois suas fronteiras eram outras. Destaca-se que a região das “terras do Cabo Norte”/Oiapoque foi uma “zona de contato” em que diversas experiências interétnicas ocorreram, como a demonstrada nesta pesquisa entre os jesuítas e indígenas. As fronteiras foram fluidas e permeáveis nessa região.

As missões francesas da região do Oiapoque também colaboraram para a desestruturação dos indígenas e foram espaços privilegiados de propagação de epidemias que levaram à morte várias pessoas. Os missionários jesuítas não eram “perversos”, “demônios” ávidos por riquezas. Isso não significa que não houve violência e incompreensões, no entanto, era o mundo deles. Mas o que fez com que viessem para a região do Oiapoque? O que os motivava? Pelas cartas é possível afirmar que aqueles homens eram movidos principalmente pela fé, ou seja, significa que acreditavam que realmente estavam fazendo o “bem” pela “salvação” daquelas almas.

Os encontros e desencontros levaram às incompreensões e por isso criaram e replicaram vários estereótipos sobre as populações indígenas. Infelizmente, em grande medida, isso ainda se faz presente na sociedade brasileira que taxa os ameríndios de

“preguiçosos”, “sem educação”, “sem lei”, ideias essas que promovem a discriminação e o racismo. Acredita-se que os usos das cartas jesuíticas nas aulas de História podem ajudar a combater esses preconceitos. O professor pode, a partir delas e da sua explanação, questionar os estereótipos. Muito mais que aprender onde ficavam as missões, os nomes delas e o que os jesuítas faziam, as análises dessas fontes servem para questionar e derrubar visões distorcidas que fazem parte do imaginário coletivo da sociedade brasileira.

Infelizmente grande parte dos livros didáticos ainda trazem estereótipos e não tratam a temática indígena como deveriam. Apesar do aumento da qualidade, ainda persiste o indígena sendo retratado como se estivesse congelado no passado. Onde estão as suas lutas? Seus direitos legais nos tempos atuais? Em geral, o conteúdo sobre os ameríndios são ministrados tão somente no momento da chegada dos portugueses na América e depois desaparecem, não só nos livros, mas também no currículo oficial do Estado do Amapá. Uma vergonha para um Estado que tem vários povos indígenas em seu território, um curso de licenciatura destinado aos indígenas, ofertado precariamente pela Universidade Federal do Amapá, e as terras indígenas todas são homologadas.

Com efeito, é urgente a prática da lei 11.645/2008 que incluiu a temática indígena em todo sistema escolar. Acredita-se que o Componente Curricular História é indispensável para a eficácia da legislação, pois é durante aulas da disciplina que se pode questionar com maior ênfase os estereótipos, bem como conhecer os saberes, mitologias e práticas dos ameríndios. Busca-se valorizar a sociodiversidade que compõe a nação brasileira e driblar o etnocentrismo tão presente nos materiais didáticos, bem como nos currículos oficiais.

Por isso a importância dos usos das cartas dos missionários que estão para além de ser um tema quase desconhecido pela historiografia local, ou seja, o trato da temática indígena com os estudantes. Demonstrou-se ao longo do Trabalho de Conclusão de Mestrado o potencial dos usos de documentos históricos escritos no Ensino de História escolar. Essa metodologia pode ajudar os alunos e alunas a desenvolverem o pensamento histórico, a construir conhecimento no espaço escolar, a compreenderem que o conhecimento histórico é contruído a partir de problematizações.

O professor deve apostar nessa metodologia. Trechos das cartas dos missionários franceses que estiveram na região do Oiapoque na primeira metade do século XVIII oferecem possibilidades de construção de conhecimento histórico escolar, por isso se oferece aos professores um “produto”, ou seja, uma caixa contendo essa documentação com textos traduzidos. Eis a a originalidade do trabalho, isto é, o novo acesso às fontes jesuíticas. Espera-se que os professores façam bons usos!

REFERÊNCIAS

ABUD, Katia; SILVA, André; ALVES, Ronaldo. **Ensino de História**. São Paulo: Cengage Learnin, 2010.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na História do Brasil**. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

_____. História e antropologia. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. **Novos domínios da História**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012. p. 151-168.

_____. **Metamorfoses indígenas**: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2013.

_____. A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 37, n. 75, p. 17-38. 2017. Disponível em: <<http://site.anpuh.org/index.php/2015-01-20-00-01-55/revistas-anpuh/rbh>>. Acesso em: 27 set. 2017.

APPLE, Michael W. A política do conhecimento oficial: faz sentido a ideia de um currículo nacional?. In: MOREIRA, Antônio Flávio; SILVA, Tomaz Tadeu da (orgs.). **Currículo, cultura e sociedade**. Tradução Maria Aparecida Baptista. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2002. p. 59 – 91.

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. Documentos e instrumentos de pesquisa de História indígena e do indigenismo d'aquém e d'além-mar Atlântico: uma discussão “necessária, urgente e inadiável”. In: XXVI Simpósio Nacional de História da ANPUH, 26, 2011, São Paulo. **Anais...** São Paulo: ANPUH, 2011. p. 1-15. Disponível em: <http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308185399_ARQUIVO_TextoJucieneRicarteApolinarioUFCG2anexo.pdf>. Acesso em: 05 nov. 2017. p. 2.

ARAUJO, Ivanildo Amaro de. Temática indígena na escola: potencialidades do currículo para o enfraquecimento da colonialidade. **Currículo sem fronteiras**, v. 14, n. 3, p. 181-207, set/dez. 2014. Disponível em: <<http://www.curriculosemfronteiras.org/vol14iss3articles/araujo.pdf>>. Acesso em: 25 set. 2017.

ARENZ, Karl Heinz. “Não Saulos, Mas Paulos”: uma carta do padre João Felipe Bettendorff da missão do Maranhão (1671). **Revista de História**, São Paulo, n. 168, p. 271-322, jan/jun. 2013.

_____. Além das doutrinas e rotinas: índios e missionários nos aldeamentos jesuítas da Amazônia portuguesa (séculos XVII e XVIII). **Revista História e Cultura**, Franca-SP, v. 3, n. 2, p. 63-88, jul/dez. 2014.

ARMANVILLE, Françoise. **Les Homens Indiens en Guyane française**: pensionnats catholiques pour enfants amérindiens (1948 – 2012). Mémoire de mestrado 2. Aix-Marseille Université: Département d'antropologie, CNRS/OHM Oyapock, 2012.

ARROYO, Miguel G. **Currículo, território em disputa**. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

ARTIGALAS, Florence. **Les jésuites au Nouveau Monde**: les débuts de l'évangélisation de la Nouvelle-France et de la France équinoxiale, XVII^e-XVIII^e siècle. Matoury: Ibis Rouge Éditions, 2013.

AZEVEDO, Marta Maria. **O censo de 2010 e os povos indígenas**. 2011. Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quantos-sao/o-censo-2010-e-os-povos-indigenas>>. Acesso em: 25 set. 2017.

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. **O índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: MEC, SECAD, LACED/Museu Nacional, 2006.

BARBOSA, Gabriel Coutinho. Das trocas de bens. In: GALLOIS, Dominique Tilkin. **Redes de relações nas Guianas**. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: FAPESP, 2005. p. 59 – 111.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas**: magia e técnica, arte e política: ensaios sobre a literatura e história da cultura. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 3.ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. 1v.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida; GOMES, Luana Barth. A temática indígena na escola: ensaios de educação intercultural. **Currículo sem Fronteiras**, v.12, n.1, p. 53-69, Jan/Abr. 2012. Disponível em: <<http://www.curriculosemfronteiras.org/vol12iss1articles/bergamaschi-gomes.pdf>>. Acesso em: 13 dez. 2015;

BITTENCOURT, Circe Maria F. Livros didáticos entre textos e imagens. In: _____. **O saber histórico na sala de aula**. 11 ed. São Paulo: Contexto, 2008. p. 69-90.

_____. **Ensino de História**: fundamentos e métodos. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2009.

BOCCARA, Guillaume. Fronteras, Mestizaje y Etnogênesis en las Américas. In: MANDRINI, Raúl; PAZ, Carlos D (Edi.). **Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latino-americano en los siglos XVIII-XIX**: un estudio comparativo. Tandil: IEHS/CEHIR/UNS, 2003. p. 1-53.

BOURDÉ, Guy; MARTIN, Hervé. **As escolas históricas**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1983.

BOUYER, Frédéric. **La Guyane Française: notes et souvenirs d'un voyage exécuté en 1862-1863**. Paris: Librairie de L. Hachette et Cia, 1867.

BOXER, Charles R. **A Igreja e a expansão ibérica (1440- 1770)**. Tradução Maria de Lucena Barros e Sá Contreiras. Lisboa: Edições 70, 1981.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. Colonialidade e decolonialidade no ensino de História e cultura indígena. In: SOUZA, Fábio Feltrin; WITTMANN, Luisa Tombini (orgs.). **Protagonismo indígena na escola**. Tubarão: UFFS, Copiart, 2016. p. 231- 254;

BRITO, Edson Machado de. O ensino de História como lugar privilegiado para o estabelecimento de um novo diálogo com a cultura indígena nas escolas brasileiras de nível básico. **Fronteiras**, Dourados, v.11, n.20, p.59-72, Jul/Dez. 2009. Disponível em: <<http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/FRONTEIRAS/article/view/624>>. Acesso em: 25 set. 2017;

BURKE, Peter. **Testemunha ocular**: história e imagem. Tradução Vera Maria Xavier dos Santos. Bauru, SP: EDUSC, 2004. p. 153-174;

CAMPOS, Marcia. As cartas jesuíticas como fonte de estudo da ação missionária. **Temporalidades** – Revista Discente do Programa de Pós-Graduação em História da UFMG, Belo Horizonte, v. 6, n. 3, p.68-79, set./dez. 2014.

CAPIBERIBE, Artionka. **Batismo de fogo**: os Palikur e o cristianismo. São Paulo: Annablume; Fapesp; Nuti, 2007.

CARDOSO, Alírio Carvalho; CHAMBOULEYRON, Rafael. Fronteiras da cristandade: relatos jesuíticos no Maranhão e Grão-Pará (século XVII). In: DEL PRIORE, Mary; GOMES, Flávio (orgs). **Os senhores dos rios**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003. p. 33-60.

CARDOSO, Francinete do Socorro Santos. **Entre conflitos, negociações e representações**: o contestado franco-brasileiro na última década do século XIX. Belém: UNAMAZ, NAEA/UFGA, 2008.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **Economia e sociedade em áreas coloniais periféricas**: Guiana francesa e Pará (1750-1817). Rio de Janeiro: Graal, 1984.

_____. **La Guyane française** (1715-1817): aspects économiques et sociaux. Matoury, Guyane: Ibis Rouge, 1999.

CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz de. **Índios cristãos**: poder, magia e religião na Amazônia colonial. Curitiba: CRV, 2017.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. **Operários de uma vinha estéril**: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620. Tradução de Ilka Stern Cohen. Bauru, SP: Edusc, 2006.

CASTRO, Adler Homero Fonseca de. O fecho do império: história das fortificações do Cabo Norte ao Amapá de hoje. In: GOMES, Flávio dos Santos (Org.). **Nas Terras do Cabo Norte**: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira (séculos XVIII-XIX). Belém: UFPA, 1999. p. 129-193.

CAVLAK, Iuri. **Introdução à história da Guiana Francesa**. Macapá: UNIFAP, 2017.

CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. 3. ed. Tradução Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

CHAMBOULEYRON, Rafael; 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**, São Paulo, n. 162, p. 13-49, jun. 2010. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/19150>>. Acesso em: 30 oct. 2017.

_____; MELO, V. S de; BOMBARDI, F.A. O “estrondo das armas”: violência, guerra e trabalho indígena na Amazônia (séculos XVII e XVIII). **Projeto História**, São Paulo, n. 39, p. 115-137, jul./dez. 2009.

_____. Em torno das missões jesuíticas na Amazônia (século XVII). **Lusitania Sacra**, Lisboa, 2ª série, Tomo XV, p. 163-209, 2003. Disponível em: http://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/4409/3/LS_S2_15_RafaelChambouleyron1.pdf. Acesso em: 2 nov. 2016.

CHERVEL, A. História das disciplinas escolares; reflexões sobre um campo de pesquisa. **Teoria & Educação**, Porto Alegre, n. 2, p. 117-229. 1990.

COELHO, Mauro Cezar. **As populações indígenas no livro didático, ou a construção de um agente histórico ausente**. Reunião da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação, Caxambu, GT: Educação Fundamental, 9 páginas, 2007. Disponível em: <http://30reuniao.anped.org.br/trabalhos/GT13-3000--Int.pdf>. Acesso em: 14 dez. 2015.

COLLOMB, Gérard; TIOUKA, Félix. **Na'na Kali'na**: une histoire des Kali'na en Guyane. Matoury, Guyane: Ibis Rouge Editions, 2000.

_____. Missionnaires ou chamanes? Malentendus et traduction culturelle dans les missions jésuites en Guyane. In: BACOT, Jean-Pierre; ZONZON, Jacqueline (dir.). **Guyane: Histoire & Mémoire**. La Guyane au temps de l'esclavage, discours, pratiques et représentations. Matoury (Guyane): Ibis Rouge Editions, 2011. p. 435-455.

COUDREAU, Henri. **Chez nos indiens** – Quatre annés dans la Guyane Française (1887-1891). Paris: Hachette et. Cie., 1893.

DA SILVA, Giovani José da. Ensino de História indígena. In: WITTMANN, Luisa Tombini (org.). **Ensino (d)e História Indígena**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. p. 21-46. (Coleção Práticas Docentes).

_____. A representação indígena nos livros didáticos do Brasil. Balance y análisis de la investigación sobre el libro de texto escolar y los medios digitales. **Memorias/Conferencia Regional para América Latina de la International Association for Research on Textbooks and Educacional Media (IARTEM)**. Colômbia: Universidad Tecnológica de Pereira, 2016. p. 91-103.

_____; MEIRELES, Marinelma Costa. Orgulho e preconceito no ensino de História no Brasil: reflexões sobre currículos, formação docente e livros didáticos. Maceió. **Revista Crítica Histórica**, Maceió, v.8, n. 15, p. 7-30. 2017. Disponível em: <http://www.seer.ufal.br/index.php/criticahistorica/article/view/3539/pdf> >. Acesso em: 25 set. 2017.

_____; NASCIMENTO, Bruno Rafael Machado. Américas indígenas “periféricas”: nativos e jesuítas em Oiapoque e Chiquitania. **Revista Habitus**, Goiânia, v. 15, n. 1, p. 137-158, jan./jun. 2017. Disponível em: <http://revistas.pucgoias.edu.br/index.php/habitus/article/view/5934/3248>>. Acesso em: 31 out. 2017.

DIAS, C, L; BOMBARDI, Fernanda A. O que dizem as licenças? Flexibilização da legislação e recrutamento particular de trabalhadores indígenas no Estado do Maranhão (1680-1755). **Revista História**, São Paulo, n. 175, p. 249-280, jul./dez. 2016.

DINIZ, Karolliny Melo Ferreira. **“Le Spectacle Édifiant”**: a representação do índio setecentista na fronteira Amazônica Setentrional, 1728 a 1751. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) – Unifap, Macapá, 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.

DOSSE, François. **A história em migalhas**: dos “*Annales*” à “Nova História”. Tradução de Dulce da Silva Ramos. São Paulo: Ensaio,; Campinas: Unicamp, 1992.

EISENBERG, José. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno**: encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

FALCON, Francisco J.C. A identidade do historiador. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 17, p. 7-30. 1996.

FARAGE, NÁDIA. **As muralhas dos sertões**: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS, 1991.

FEBVRE, Lucien. **Combates pela História**. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos. **Futuros outros**: homens e espaços: os aldeamentos jesuíticos e a colonização na América portuguesa. Rio de Janeiro: Contra capa, 2015.

FORQUIN, Jean- Claude. Saberes escolares, imperativos didáticos e dinâmicas sociais. **Teoria&Educação**, Porto Alegre, n. 5, p. 28-49. 1992.

_____. **Escola e cultura**: as bases sociais e epistemológica do conhecimento escolar. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.

FOSTER, Eugénia da Luz Silva. **Garimpendo pistas para desmontar racismos e potencializar movimentos instituintes na escola**. 1. ed. Curitiba: Appris, 2015.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 14 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

GALLOIS, Dominique Tilkin. **Migração, guerra e comércio**: os Waiãpi da Guiana. São Paulo: FFLCH/USP, 1986.

_____; GRUPIONI, Denise Fajardo. **Povos indígenas do Amapá e norte do Pará**: quem são, onde estão, quantos são, como vivem e o que pensam?. São Paulo: Iepé, 2003.

GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo: uma analogia e suas implicações. In: Ginzburg, Carlo; CASTELNUOVO, Enrico; PONI, Carlo. **A micro-história e outros ensaios**. Tradução de António Narino. Lisboa/ Rio de Janeiro: Difel/ Bertrand Brasil, 1989, p. 203- 214.

_____. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. Tradução de Frederico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 143- 179.

GRANGER, Stéphane. O contestado franco-brasileiro: desafios e consequências de um conflito esquecido entre França e Brasil na Amazônia. **Revista Cantareira**, Rio de Janeiro, n. 17, p. 21-39, jul./dez. 2012.

GUIMARÃES, Selva. **Didática e prática de ensino de História: experiências, reflexões e aprendizados**. 13. ed. rev. e ampl. Campinas, SP: Papirus, 2012.

GÚZMAN, Décio de Alencar. A colonização nas Amazônia: guerras, comércio e escravidão nos séculos XVII e XVIII. **Revista Estudos Amazônicos**, Belém, v. 3, n. 2, p. 103-139. 2008.

HANSEN, João Adolfo. O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil. Nóbrega – 1549 – 1558. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 38, p. 87-119. 1995.

HOORNAERT, Eduardo. O breve período profético das missões na Amazônia brasileira (1607-1661). In: _____. **História da Igreja na Amazônia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992. p. 121-138.

HURAUULT, Jean. La population des indiens de Guyane française. I. Vue historique générale. **Population**, Paris, v 20, n 4, p. 603-632, jui./aoû. 1965. Disponível em: <http://www.persee.fr/doc/pop_0032-4663_1965_num_20_4_12852>. Acesso em: 20 fev. 2018.

_____. La population des Indiens de Guyane française (deuxième article). Paris, **Population**, 20^e année, n.5, p. 801-828. Set./Oct. 1965. Disponível em: <http://www.persee.fr/doc/pop_0032-4663_1965_num_20_5_12924>. Acesso em: 14 fev. 2018.

JULIA, Dominique. A cultura escolar como objeto histórico. **Revista Brasileira de História da Educação**, Campinas, n.1, p. 9-44, jan-jun. 2001.

KERN, Arno Alvarez. **Missões: uma utopia política**. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2015.

KNAUSS, Paulo. Sobre a norma e o óbvio: a sala de aula como lugar de pesquisa. In: NIKITIUK, Sônia L. (org.). **Repensando o ensino de história**. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2001. p. 26 – 46.

LACOSTE, Yves. **A Geografia: isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra**. Tradução Maria Cecília França. Campinas: Papirus, 1988.

LACOUTURE, Jean. **Os Jesuítas: os conquistadores**. Tradução Ana Maria Capovilla. Porto Alegre: L&PM, 1994.

LANGFUR, Hal. **The forbidden lands: colonial identity, frontier violence, and the persistence of Brazil Eastern Indians, 1750-1830**. Stanford: Stanford University Press, 2006.

LE GOFF, J. Documento/ Monumento. In: LE GOFF, J. **História e Memória**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996. p. 535- 553.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Tomo. II, III, IV, IX. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. Mapa da expansão dos jesuítas no norte. In: _____. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 2004. CD-ROM. Produzido por Nordeste Line S/A. Imagens da 1ª edição.

LE ROUX, Yannick. Loyola, l'habitation des jésuites de Rémire em Guyane Française. In **Situ**, 20, 2013. Disponível em: < <https://insitu.revues.org/10170>>. Acesso em: 9 mar. 2016.

_____; AUGER, Réginald; CAZELLES, Nathalie. **Les jésuites et l'esclavage Loyola: l'habitation des jésuites de Rémire em Guyane française**. Quebec: Presses de l'Université du Québec, 2009.

LONDOÑO, Fernando Torres. La experiencia religiosa jesuita y la crónica misionera de Pará y Maranhão en el siglo XVII. In: NEGRO, Sandro; MARZAL, Manuel (coord.). **Un reino en la frontera: las misiones jesuitas en la América colonial**. Quito, Ecuador: ABYA-YALA, 2000. p. 1-16.

_____. Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 22, n. 43, p. 11-32. 2002.

LONG, N; PLOEG, J. V. Heterogeneidade, ator e estrutura: para reconstituição do conceito de estrutura. In: SCHNEIDER, S; GAZOLLA, M. (Orgs.). **Os atores do desenvolvimento rural: perspectivas teóricas e práticas culturais**. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2011. p. 21-48.

LOPES, Alice Casimiro R. Conhecimento escolar: processos de seleção cultural e mediação didática. **Educação & Realidade**, 22 (1): p. 95-112, jan-jun. 1997.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTROGÓMEZ, S; GROSGUÉL, R. (orgs.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana – Instituto Pensar: Universidad Central – IESCO; Siglo Del Hombre Editores, 2007. p. 127-167.

MAM LAM FOUCK, Serge. **Histoire générale de la Guyane française: des débuts de la colonisation à la fin du XX siècle**. Matoury, Guyane: Ibis Rouge Editions, 2002.

MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo; GOMES, Flávio. Reconfigurações coloniais: tráfico de indígenas, fugitivos e fronteiras no Grão-Pará e Guiana francesa (séculos XVII e XVIII). **Revista de História**, n. 149, dez. 2003. p. 69-107.

MÁRQUEZ, Jaime Valenzuela. Misionando en los extremos de América: para un estudio comparado de las << fronteras jesuitas >> entre los Hurones de Québec y los Mapuches de la

Araucanía (siglo XVII). In: LUPI, Maria; ROLLE, Claudio (Edirs). **El orbe católico: transformaciones, continuidades, tensiones y formas de convivencia entre Europa y América**. Santiago: RIL Editores, 2016. p. 261- 294.

MARTINS, Maria Cristina Bohn. Índios pampas nas missões austrais: lógicas e estratégias nativas em missões jesuíticas. **Revista Ultramares**, Maceió, n. 5, v. 1, p. 99-117, jan./ jul. 2014. Disponível em: <http://media.wix.com/ugd/5a45bd_d4a86b5f09b94c708c551c4b1fec2f05.pdf>. Acesso em: 03 jan. 2017.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra: índios e bandeirantes na origem de São Paulo**. 2. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. Os Guarani e a história do Brasil meridional: séculos XVI-XVII. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). **História dos índios no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p.475-498.

_____. Armas e armadilhas: história e resistências dos índios. In: Novaes, Adauto. **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p.237-249.

_____. **Tupis, tapuias e historiadores: estudos de História indígena e do indigenismo**. Tese de livre docência. Departamento de Antropologia da UNICAMP. Campinas, 2001.

MONTEIRO, Ana Maria F.C. **Professores de história: entre saberes e práticas**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.

_____. A história ensinada: algumas configurações do saber escolar. **História & Ensino**, Londrina, v. 9, p. 37-62, out. 2003.

MONTERO, Paula. Introdução. In:_____.(Org.). **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006a. p. 9-29.

_____. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: _____(Org.). **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006b. p. 31- 66.

NASCIMENTO, Bruno Rafael Machado. Por uma avaliação objetiva e fundamentada: a escolha do livro didático de História. **Estação Científica (UNIFAP)**, Macapá, v. 6, n. 2, p. 79-89, maio/ago. 2016.

NEUMANN, Eduardo Santos. A lança e as cartas: escrita indígena e conflito nas reduções do Paraguai – século XVIII. **História Unisinos**, São Leopoldo, v. 1, n. 2, p. 160-172, maio/ ago. 2007. Disponível em: <<http://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/5888>>. Acesso em: 03 jan. 2017.

_____. Fronteira e identidade: confrontos luso-guarani na Banda Oriental 1680-1757. **Revista Complutense de História da América**, Madri, v. 26, p. 73-92, 2000 Disponível em: <<https://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/view/RCHA0000110073A/28733>> Acesso em: 18 dez. 2016.

NEVES, Eduardo Góes. Os índios antes de Cabral: arqueologia e História indígena no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da Silva; GRUPIONI, Luís Donizete Benzi (orgs.). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995. p. 171-196;

NEVES, Luiz Felipe Baêta. **O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e repressão cultural**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978.

O'MALLEY, John W. **Os primeiros jesuítas**. Tradução de Domingos Armando Donida. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS; Bauru, SP: EDUSC, 2004.

PÉCORA, Alcir. Cartas à segunda escolástica. In: NOVAES, Adauto (org.). **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 373- 414.

_____.; CARDOSO, Alírio. Uma arte perdida nos trópicos: a epistolografia jesuítica no Maranhão e Grão-Pará (séculos XVII-XVIII). **Revista Estudos Amazônicos**, Belém, v. 8, n. 2, p. 1-22. 2012.

PEREIRA, Nilton Mullet; SEFFNER, Fernando. O que pode o ensino de história? Sobre o uso de fontes na sala de aula. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 15, n. 28, p. 113-128, dez. 2008.

PEREIRA NETO, A. O uso de documentos escritos no ensino de história. Premissas e bases para uma didática construtivista. **História & Ensino**, Londrina, v.7, p. 143-165, out. 2001.

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; Secretaria municipal de cultura, 1998. p. 115- 132.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução**: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil colonial. 2001. 453 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH. Campinas, 2001.

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império**: relatos de viagem e transculturações. Bauru-SP: EDUSC, 1999.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTROGÓMEZ, S; GROSGOUEL, R. (orgs.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana – Instituto Pensar: Universidad Central – IESCO; Siglo Del Hombre Editores, 2007. p. 93-126.

REIS, Arthur César Ferreira. **Território do Amapá**: perfil histórico. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1949.

_____. **A política de Portugal no vale amazônico**. 2. ed. Belém: SECULT, 1993a.

_____. **Limites e demarcações na Amazônia brasileira**: a frente colonial com a Guiana Francesa. 2. ed. v.1. Belém: SECULT, 1993b.

REIS, José Carlos. **Escola dos Annales**: a inovação em história. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

RIO BRANCO, Barão do. **Obras do barão do Rio Branco III**: questões de limites Guiana Francesa primeira memória. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012a.

_____. **Obras do barão do Rio Branco IV**: questões de limites Guiana Francesa segunda memória. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012b.

RODRIGUES, Luiz Fernando Medeiros. “A mis em xpo. Muy amados padres y Hermanos dela Compania de Jesu. A escrita jesuítica segundo Inácio de Loyola. **Revista Clio** – Revista de Pesquisa Histórica, Pernambuco, v. 28.2, p. 1-20. 2010. Disponível em: <<http://www.revista.ufpe.br/revistaclio/index.php/revista/article/viewFile/121/90>>. Acesso em: 07 fev. 2017.

ROMANI, Carlo. **Aqui começa o Brasil!** História de gentes e dos poderes na fronteira do Oiapoque. Rio de Janeiro: Multifoco, 2013.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. **Revista crítica de ciências sociais**, Coimbra, n. 63, p. 237-280, ago. 2002. Disponível em: <<https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/10810/1/Para%20uma%20sociologia%20das%20aus%c3%aancias.pdf>> Acesso em: 28 set. 2017.

SCHIMIDT, Maria Auxiliadora; CAINELLI, Marlene. **Ensinar história**. São Paulo: Scipione, 2004.

SEBE, José Carlos. **Os jesuítas**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

SILVA, Edson. Povos indígenas e ensino de História: subsídios para a abordagem da temática indígena na sala de aula. **História & Ensino**, Londrina, v.8, p. 45-62, Out. 2002. Disponível em: < <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/histensino/article/view/12228/10723>>. Acesso em: 25 set. 2017.

_____. Povos indígenas: História, culturas e ensino a partir da lei 11.645. **Revista Historien**, Petrolina, v. 7, p. 39-49. 2012. Disponível em: < <http://www.espacociencia.pe.gov.br/wp-content/uploads/2013/04/TextoIndios.pdf>>. Acesso em: 25 set. 2017.

TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. Missões jesuíticas na região do Rio Oiapoque. **Antropologia em Primeira Mão**, Ilha de Santa Catarina, UFSC, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, n. 43, p. 1-12. 2000.

_____. **No Bom da festa**: o processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá. São Paulo: EDUSP, 2003.

VERWIMP, Régis. **Les jésuites en Guyane Française sous l’Ancien Régime (1498-1768)**. Matoury: Ibis Rouge Éditions, 2011.

_____. **Un célèbre inconnu: le père Fauque, fondateur des missions oyapockoises (Guyane française)- XVIII^e siècle**, 2012. Disponível em: <<http://cths.fr/ed/edition.php?id=5852>> . Acesso em: 10 de jan. 2017.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a História**: Foucault revoluciona a história. Trad. De Alda Baltar e Maria Auxiliadora. 4.ed. Brasília: UNB, 1998.

VIEIRA, Maria do Pilar de A.; PEIXOTO, Maria do Rosário da C.; KHOURI, Yara Maria A. **A pesquisa em história**. 5.ed. São Paulo: Ática, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**: e outros ensaios de Antropologia. São Paulo: COSACNAIFY, 2002 . p.183-264.

WALSH, Catherine. Interculturalidade crítica e Pedagogia decolonial: in-surgir, re-existir e re-viver. In: CANDAU, Vera Maria (org.). **Educação intercultural na América Latina**: entre concepções, tensões e propostas. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.

WHITE, Hayden. **Trópicos do discurso**: ensaios sobre a crítica da cultura. Tradução Alípio Correia de Franca Neto. São Paulo: EDUSP, 1994. p. 169-202.

WRIGHT, Jonathan. **Os jesuítas**: missões, mitos e histórias. Tradução de Andréa Rocha. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

Fontes Impressas

AIMÉ-MARTIN, Louis (Ed.). **Lettres édifiantes et curieuses, concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amerique, Avec quelques nouvelles des Missions et des notes géographiques et historiques**. 2 volumes. Paris: A. Desrez, 1839.

AMAPÁ. **Plano Curricular da Educação Básica do Estado do Amapá**. Macapá. Secretaria de Estado da Educação, 2009.

ARTUR, Jacques François. **Histoire des colonies françaises de la Guianne**. Transcription établie, présentée et annotée par Marie Polderman. Guyane: Ibis Rouge Editions, 2002.

BETTENDORFF, João Felipe. **Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão**. Belém: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves/Secretaria de Estado da Cultura, 1990.

BRASIL. **Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008**. Altera a lei n 9394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e cultura afro-brasileira e indígena. Diário oficial da união, Brasília, 11 de março de 2008, seção 1, p. 1. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/11645.htm>. Acesso em: 16 nov. 2017.

BRASIL. **Parâmetros curriculares nacionais**: História. Secretaria de Educação Fundamental. Brasília: MEC/SEF, 1998.

DA SILVA, Joaquim Caetano. **O Oiapoque e o Amazonas [1861]**: uma questão brasileira e francesa. 4. ed. Tadução Ana Cláudia Grebot, Denise G. Esteves, Paulo Miceli. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas/Secretaria de Estado da Cultura do Estado do Amapá, 2010.

LABAT, Jean-Baptiste. **Voyage du Chevalier des marchais em Guinée, îles voisines et à Cayenne, fait en 1725, 1726 & 1727**. Tome IV. Paris: Chez Saugrain l'aîné, quay des Augustin au coin de la rue Gilt-le-Coeur, 1730.

LOYOLA, Inácio de. **Constituições da companhia de Jesus e normas complementares**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. **Cartas**. Tradução e seleção de António José Coelho. Braga: Secretariado Nacional do Apostolado da Oração, 2006.

MONTEZON, Fortuné de. **Mission de Cayenne et de la Guyane française avec une carte Géographique**. Paris: Julien, Lanier, Cosnard et C^e, Éditeurs, 1857.

PRÉFONTAINE, Brûletout de. **Maison rustique, a l'usage des habitants de Cayenne**. Paris: Quai des Augustins, 1763.

Fontes referentes à presença jesuítica nas “terras do Cabo Norte”

Carta de Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho para Dom Pedro II, escrita em Belém, 19 de julho de 1687 encontra-se anexada a Carta do governador e capitão-general do Estado do Maranhão, Grão-Pará e Rio Negro, Artur de Sá e Meneses, para o rei Dom Pedro II sobre a construção de fortalezas do Cabo do Norte. Belém, 19 de setembro de 1687. AHU. Pará, Cx.3, doc. 267.

Carta de Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho para Dom Pedro II, escrita em Belém, 12 de julho de 1687 encontra-se anexada a Carta do governador [e capitão-general do Estado do Maranhão, Grão-Pará e Rio Negro, Artur de Sá e Meneses, para o rei Dom Pedro II sobre a construção de fortalezas do Cabo do Norte. Belém, 19 de setembro de 1687. AHU. Pará, Cx.3, doc. 267.

Carta e Antônio Albuquerque Coelho de Carvalho ao rei. [Anexo]. 15 de março de 1688. AHU (Avulsos), Maranhão, Cx. 3, doc. 798.

Carta de Antônio Albuquerque Coelho de Carvalho ao rei.” [Anexo] 9 de setembro de 1688. AHU (Avulsos), Pará, Cx. 3, Doc. 282.

Carta do governador [e capitão-general do Estado do Maranhão, Grão-Pará e Rio Negro], Artur de Sá e Meneses, para o rei [D. Pero II], sobre o destino dado aos escravos resgatados pelos franceses no Cabo do Norte. Belém, 15 de setembro de 1687. AHU. Pará, Cx. 3, doc. 265.

Carta de Artur de Sá de Meneses, escrita em Belém, a 9 de fevereiro de 1688, encontra-se anexada na “Consulta do Conselho Ultramarino a Dom Pedro II, sobre as informações prestadas pelo ouvidor-geral do Estado do Maranhão, Miguel da Rosa Pimentel, referentes às execuções dos índios acusados da morte de padres da Companhia de Jesus”. Belém, 31 de maio de 1688. AHU. Pará, Cx.3, doc. 271.

Carta de Gomes Freire de Andrade, escrita a 22 de setembro de 1688, anexada a “consulta do Conselho Ultramarino ao rei dom Pedro II, sobre a mercê que se deve dar ao índio que matou

o principal dos índios. Sobre o pedido de Artur de Sá e Meneses povoar a zona em redor da fortaleza de Cumuaú”. Lisboa, 28 de setembro de 1688. AHU. Maranhão, Cx. 7, doc. 802.

Carta do Governador Francisco de Sá e Meneses, para o rei sobre as medidas a tomar para se aprisionar os franceses que praticam o resgate de escravos, incluindo gentios, no norte da capitania contra a vontade da coroa portuguesa. Belém, 22 de janeiro de 1685. AHU. Pará, Cx. 3, doc. 245.

Carta do ouvidor-mor Miguel da Rosa Pimentel, escrita em Belém, a 27 de fevereiro de 1688, encontra-se anexada na “consulta do Conselho Ultramarino a Dom Pedro II, sobre as informações prestadas pelo ouvidor-geral do Estado do Maranhão, Miguel da Rosa Pimentel, referentes às execuções dos índios acusados da morte de padres da Companhia de Jesus”. Belém, 31 de maio de 1688. AHU. Pará, Cx.3, doc. 271.

Carta régia de 21 de dezembro de 1686. Instruções ao governador do maranhão sobre relações com os franceses, construção de fortalezas, missões, resgate dos índios. Disponível em: <http://www.iuslusitaniae.fcsb.unl.pt/verlivro.php?id_parte=103&id_obra=63&pagina=262>. Acesso em: 10 nov. 2017.

Consulta do conselho ultramarino ao rei D. Pedro II. Lisboa, 17 de maio de 1688. AHU. Maranhão, Cx. 7, doc. 798.

Cópia da primeira carta de Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho, escrita em Araguari a 22 de novembro de 1687, encontra-se anexada em “consulta do conselho ultramarino ao rei d. Pedro II”. Lisboa, 17 de maio de 1688. AHU, Maranhão, Cx.7, doc. 798.

Cópia da carta de Antônio Albuquerque Coelho de Carvalho ao governador de Caiena.” [Anexo] 3 de julho de 1687. AHU (Avulsos), Pará, Cx. 3, Doc. 267

PROVISÃO. 01-04-1680, in ABN. Livro Grosso do Maranhão, vol.66, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1948. p. 51-56. Disponível em: <<http://transfontes.blogspot.com.br/2010/02/provisao-de-1-de-abril-de-1680.html>>. Acesso em: 6 fev. 2018.

Livros didáticos

BOULUS JÚNIOR, Alfredo. **História: sociedade & cidadania**. Edição reformulada. 8º ano. 2. ed. São Paulo: FTD, 2012.

_____. **História: sociedade & cidadania**. Ensino Médio. 2º ano. 2. ed. São Paulo: FTD, 2016.

BRAICK, Patrícia Ramos. **Estudar História: das origens do homem à era digital**. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2015. 2v.

CAMPOS, Flavio de; PINTO, Júlio Pimentel; CLARO, Regina. **Oficina de História**. 2. ed. São Paulo: Leya, 2016. 1v.

COTRIM, Gilberto. **História Global**. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2017a. 1 v.

_____. **História Global**. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2017b. 2 v.

MOTA, Myriam Becho; BRAICK, Patrícia Ramos. **História**: das cavernas ao terceiro milênio. 1 ed. São Paulo: Moderna, 2005a. 1 v.

_____. **História**: das cavernas ao terceiro milênio. 1 ed. São Paulo: Moderna, 2005b. 2 v.

PINTO, Manoel de Jesus de Souza. **Conhecendo o Amapá**: estudos amazônicos, estudos amapaenses. Belém: Cultural Brasil, 2016.

RODRIGUES, Maria Emília Brito; SOARES, Marcelo André. **Amapá**: vivendo a nossa história. 2. ed. Curitiba: Base Editora, 2008.

VAINFAS, Ronaldo et al. **História**. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2017.

VICENTINO, Cláudio. **História**. 7º ano. São Paulo: Scipione, 2009.