

ÍNDIOS DE PERNAMBUCO NA GENEBRA DOS SERTÕES: O OLHAR VIEIRIANO SOBRE OS ÍNDIOS HEREGES – XVII¹

Lúcio de Oliveira Maia*

Introdução

“Com a chegada destes novos hóspedes, ficou Ibiapaba verdadeiramente a Genebra de todos os sertões do Brasil, porque muitos dos índios pernambucanos foram nascidos e criados entre os holandeses, sem outro exemplo nem conhecimento da verdadeira religião”. Pe. Vieira.

Os moradores da região litorânea da Bahia tiveram, em 1624, o cotidiano quebrado por uma visão espetacular. Aproximava-se da costa uma frota holandesa - de 24 velas de alto bordo, acompanhadas de algumas lanchas de gávea - que sangrava, em velocidade considerável, as águas ensolaradas do antigo centro administrativo colonial, com o evidente objetivo de tomar a cidade. Aliás, o que se fez sem maiores dificuldades devido à surpresa do ataque e o total desamparo bélico português, apesar da

rápida resposta do governador Diogo de Mendonça Furtado em juntar mais de três mil homens armados e repartidos em companhias, à espera do inimigo; e também na ação do bispo D. Marcos Teixeira que exortava a todos, “como verdadeiro prelado e pastor, a pelejarem até a morte por sua fé e rei, e que vencendo ou morrendo por esta causa sempre venceriam”. A intrepidez dos líderes, contudo, não contaminou, por inteiro, os liderados, pois, o “contínuo trovão da artilharia tolhia o uso das línguas e orelhas, e tudo junto, de mistura com as trombetas e mais instrumentos bélicos, era terror a muitos e confusão a todos”².

Esse é o contexto reproduzido no início da primeira carta, escrita e conhecida, do futuro e mais influente jesuíta do século XVII,

* Doutorando em História Social na Universidade Federal Fluminense e bolsista do CNPq.

no Brasil colonial, Pe. Antônio Vieira³. Com apenas 18 anos e, ainda noviço, escreveu essa ânuia relatando o que ocorrera, nos dois últimos anos, com os mais de 120 padres espalhados em colégios, residências e missões junto aos índios; tendo como pano de fundo o sucesso da invasão holandesa, na Bahia, pelos comandados de Jacob Wilkens e a retomada de Salvador pelo bispo D. Marcos Teixeira, junto a fidalgos e inúmeros índios flecheiros, negros e demais habitantes, em 1625.

Interessa, nesse relato, menos o contexto da guerra e seus desdobramentos, mas a tentativa de compreender, na epístola inaugural vieiriana, algumas facetas fundamentais na percepção jesuítica dos inimigos do Império Ibérico e que, também por extensão, eram considerados inimigos corrompidos pelas religiões reformadas contra a Santa Igreja Católica.

"vão-se aos templos os sacrílegos [holandeses], e aqui fazem o principal estrago. Arremetem com furor diabólico às sagradas imagens dos santos e do mesmo Deus (...). A esta tiram a cabeça, àquela cortam os pés e mãos, umas enchem de cutiladas, a outras lançam no fogo. Desarvoram e quebram as cruzes, profanam altares, vestiduras e vasos sagrados; usando dos cálices, onde se consagrou o sangue de Cristo, para em suas desconcertantes mesas servirem a Baco, e dos templos e mosteiros dedicados ao serviço e culto, para suas abominações e heresias".⁴ (grifo meu)

Está claro que a invasão holandesa trazia – além do espólio comum e reivindicado pelos vencedores, nesse período mercantilista –, os elementos que consideravam necessários acerca da sociedade "civilizada" de que eram egressos, ou seja, uma ideologia religiosa que batia de frente com a Igreja Católica e seus ensinamentos litúrgico e sacramental, como no caso, ao uso de imagens na adoração. Mas não apenas isso. Fazia-se necessário tecer relações diferenciadas com os povos indígenas, de fato, os primeiros aliados dos reformadores, no período colonial.

Os holandeses e os índios no Ceará

Matias Beck, a mando da Assembléia dos Nobres e Poderosos Senhores de Pernambuco, senhoreou a capitania do Ceará por pouco mais de cinco anos. O registro da dominação holandesa encontra-se em seu *Diário* que, infelizmente, está incompleto, pois abrange apenas três meses entre sua viagem e seu estabelecimento, mesmo assim é possível compreender que tipo de relação estava esboçado com os povos indígenas, no litoral. Antes de pisar em terra, Beck, chamando os subordinados, exortou:

"neste intento dei ao comandante Maes todas as ordens necessárias para que fossem transportados à terra na devida forma, e mandei recomendar a todos, sob pena corporal, *que não fizessem aos índios, assim homens como mulheres*, nem as suas plantações ou roças, o menor dano ou gravame ou desgosto, e assegurar-lhes que aqueles que violassem semelhante ordem e cometessem qualquer dano ou violência, seriam exemplarmente castigados".⁵ (grifo meu)

O autor do *Diário* bem sabia do descontentamento indígena e das atrocidades praticadas nas mãos dos portugueses e também dos "tapuias que, de quando em vez, tinham vindo matar gente do seu povo e devastar as suas roças e plantações". Difícilmente se vê, na correspondência desse período, autoridades do governo português se referirem, dessa maneira, aos índios, "assim homens como mulheres" demonstrando, por assim dizer, certo reconhecimento da alteridade humana. Todavia, eram homens de outra monta – mas eram homens –, e não apenas homens em potencial, na clarividência jesuítica ou "bestiais" e "ferozes", nos argumentos de apresadores lusobrasileiros que enriqueciam com o uso ilegal da mão-de-obra nativa.

E essa, ao menos, disposição holandesa de trato igualitário ou de parceria com lideranças indígenas – sugerida por alguns autores⁶, também se deu no Ceará, mais precisamente, na *baía de Mucuritiba* (enseada do Mucuripe). O primeiro contato de

Índios de Pernambuco na Genebra dos Sertões: o olhar vieiriano sobre os Índios hereges – XVII

Lígio de Oliveira Maia

Beck com um chefe indígena – ou Principal - chamado Francisco Arágiba, por meio de intérprete, a bordo do navio, foi coroado de êxito, “mostrando ele a tudo boa cara e contentamento”. Logo depois de consubstanciar o apoio de seu primeiro aliado, no *Seara Grande*, o comandante neerlandês confirmou seu respeito à autoridade nativa, da mesma forma, que cumprimentava seus pares: “ao afastar-se de bordo o honramos com três tiros de canhão”⁷⁷.

Comumente, a historiografia sobre a guerra holandesa a tem periodizado a partir do significado ampliado de seus resultados político-militares. Após a ocupação e restauração de Salvador (1624-1625) – preâmbulo da Guerra propriamente dito -, seguiu o período de vinte e quatro anos de dominação neerlandesa no nordeste: de 1630-1637, com a capitulação de Olinda, na “guerra de resistência”, de 1637-1645, período de paz sob o governo de Maurício de Nassau (1637-1644); e por fim, a “guerra de restauração” compreendendo o período de 1645-1654, na retomada dos antigos domínios da Coroa lusitana e expulsão definitiva dos estrangeiros (Mello, 1998).

Já no Ceará, o domínio holandês teve dois períodos distintos: de 1637-1644, com a exploração das salinas do litoral e guarnição militar de apoio à conquista do Maranhão; e de 1649-1654, sob o comando de Matias Beck, com a interminável procura de minas de metais preciosos. Em linhas gerais, apesar da destruição do forte, pelos nativos, em 1644, pode-se dizer que houve certa relação “amistosa” das autoridades batavas com as lideranças nativas.

Ademais, minha análise insere-se no período posterior à guerra de restauração, especialmente dos resquícios da religião reformada levada pelos holandeses, que havia frutificado entre os “índios de Pernambuco”, os quais se refugiaram nas Serras de Ibiapaba, por desconfiança de uma vingança das autoridades vencedoras. E o temor tinha consistência, uma vez que diversos povos indígenas colaboraram, de

fato, com os inimigos e hereges do Catolicismo Romano e do rei lusitano.

Para Evaldo Cabral de Mello (1998:15-16), a presença e conquista neerlandesa, no Nordeste, não devem ser entendidas como tentativa, aliás, fracassada, de substituição de instituições e valores lusos por outras mais liberais e desenvolvidas, tema recorrente na historiografia nativista; ou “ainda nos fenômenos de choque e acomodação de cultura entre protestantes do norte da Europa e católicos da península ibérica”; mas sim, no proveito imediato que a guerra podia trazer para a sociedade colonial que se desenvolvia no Brasil.

Ora, se a peleja entre católicos e protestantes da Europa não pode ser considerada parâmetro no entendimento dos significados da guerra luso-holandesa, o mesmo não se pode afirmar do transtorno que era para os jesuítas a presença dos índios “convertidos” ao Calvinismo, nas Serras de Ibiapaba, à época de Vieira.

Certamente, o jovem Viera, em 1626, não era o mesmo do período em que missionou no Maranhão, assim, como também não era o já cego e convalescente ancião no final dos Seiscentos, pressupondo-se, por isso, haver vários “Vieiras” como também vários “Maranhões”, “Parás” e “Brasis”, tão bem salientado por João Adolfo Hansen (2003: 11). Contudo, o jovem noviço que apontou a derrocada portuguesa, na Bahia, como castigo divino pelas injustiças cometidas aos índios, repetiu, décadas depois, o mesmo argumento ao referir-se a Pernambuco:

“Entregou Deus Pernambuco aos holandeses por aqueles pecados que passam aos reinos de umas nações a outras, que são as injustiças. *E como grande parte das injustiças do Brasil caíam desde seu princípio sobre os índios naturais da terra*, ordenou a justiça divina que dos mesmos índios junto com os holandeses se formasse o açoite daquela tão florente República (...); sendo os índios, como inimigos domésticos, *os guias que franqueavam a campanha aos holandeses*

Índios de Pernambuco na Genebra dos Sertões: o olhar vieiriano sobre os índios hereges – XVII

Lígio de Oliveira Maia

*e os executores das crueldades que eles política e hereticamente lhes cometiam*⁸⁷ (p. 139). (grifo meu)

Castigo divino e heresia dos novos inimigos dos jesuítas, na colônia, eis os pontos norteadores no argumento de Vieira. Mas pode-se perceber que não há uma clivagem no pensamento do missionário, entre o que seria o político e religioso, em sua análise mais geral. O mesmo ocorre em relação às Serras de Ibiapaba, uma vez que ao mencionar que se tornaram “refúgio conhecido, e valhacouto seguro” dos índios fugitivos de Pernambuco, ao final da guerra (1654), sua metafísica recai, agora, sobre uma conjuntura específica:

“Com a chegada destes novos hóspedes, ficou Ibiapaba verdadeiramente a Genebra de todos os sertões do Brasil, por que muitos dos índios pernambucanos foram nascidos e criados entre os holandeses, sem outro exemplo nem conhecimento da verdadeira religião. Os outros militavam debaixo de suas bandeiras com a disciplina de seus regimentos, que pela maior parte são formados de gente mais perdida e corrupta de todas as nações da Europa”. (p. 131) (grifo meu)

Os tais “índios de Pernambuco” que, na opinião de Vieira, transformaram Ibiapaba na *Genebra* dos sertões não eram quaisquer índios, senão os que, efetivamente, tiveram contato com outra prática religiosa, a Religião Reformada. A costura metafísica ocorre, estritamente, na ligação - sem preceitos geográficos -, dos pontos de influência do Protestantismo sobre católicos e/ou nativos cujo ponto de cruz foi a relação de heresia que esses traziam consigo:

“No Recife de Pernambuco, que era a corte e empório de toda aquela nova Holanda, havia judeus de Amsterdã, protestantes de Inglaterra, calvinistas da França, luteranos de Alemanha e Suécia, e de todas as outras seitas do Norte (...); e o que tinham aprendido nesta escola do inferno é o que os fugitivos de Pernambuco trouxeram e vieram ensinar a serra onde, por muitos deles saberem ler e trazerem consigo alguns livros, foram recebidos e ve-

nerados do tobajaras como homens letrados e sábios, e criam deles, como de oráculo, quanto lhes queriam meter em cabeça”. (p. 139) (grifo meu)

Sem dúvida, ricos elementos do pensamento de Vieira e sua percepção dos “novos hóspedes” em Ibiapaba. Ainda sim, que relação podia haver entre a Genebra suíça e as Serras de Ibiapaba, nessa que parecia ser uma nova composição (ou composições) étnica (s) de seus habitantes?

Na verdade, Vieira usou de um artifício analógico em sua retórica. Genebra, no início da segunda metade dos Quinhentos, era uma cidade imperial, uma espécie de pequeno Estado independente, cujo governo era exercido, ao mesmo tempo, pelo bispo e por um Conselho geral ou Assembléia formada por representantes do povo. Todavia a heterogeneidade de representação de poder causava constantes desentendimentos com o Prelado católico – que chegou a exilar-se em cidade próxima – proporcionando aos calvinistas a oportunidade sem igual para fincar suas sementes.

Em 1532, foi organizada uma “discussão pública” entre os partidários das duas instituições religiosas e suas respectivas doutrinas e, na opinião dos árbitros, ganha por esses últimos. Em conseqüência, os derrotados, furiosos por serem privados da missa, pediram o retorno do bispo e, com ajuda de algumas autoridades seculares, exigiram a submissão da cidade pelo uso da força, resultando toda discórdia em “pequena guerra”. Para Rops (1962: 456), a “vitória (1535) assegurava também a da Reforma na cidade, mais pelas razões de política, como se vê, do que pelas razões de fé”.

A entrada de Calvino – o “segundo patriarca da Reforma” - ocorreria apenas no ano seguinte, para reorganizar o culto litúrgico dos habitantes, o que, dentre outras, implicava uma drástica reforma de seus costumes. Suas enérgicas decisões e de seus apoiadores logo resultariam em freqüentes manifestações públicas que entoavam e repetiam, em refrão, xingamentos e blasfêmias às suas portas. O estopim, porém, ainda estava por

Índios de Pernambuco na Genebra dos Sertões: o olhar vieiriano sobre os índios hereges – XVII

Lígio de Oliveira Maia

vir. Com as eleições de 1538, os assentos do Conselho popular foram tomados pelos adversários dos calvinistas e novas regras nos costumes começavam a ser discutidas, o que levou o próprio Calvino, na páscoa do mesmo ano, da Catedral de São Pedro, a tomar uma decisão sem precedentes: excomungou toda a cidade, o que rendeu um rebuliço entre os habitantes. Entretanto, “apesar dos gritos de morte e das espadas rapidamente desembainhadas, Calvino recusou-se a alterar a sua espantosa decisão” (Rops, 1962: 459- 460). No dia seguinte, a Assembléia do Povo castigou os culpados com o exílio.

É claro que, para Vieira, os transtornos em Genebra, nesse período, eram políticos, mas apenas entendidos como efeito do mal maior advindo com a heresia propalada pelos reformadores. De fato, a relação da Igreja (e da Companhia de Jesus) com os hereges era menos de divergências teológicas e doutrinárias, tão somente, mas mais acentuadamente, por considerá-los detentores de uma espécie de “lapso moral” (O’Malley, 2004: 115), afinal, era a completa rebeldia da desobediência, sob a rígida hierarquia vertical da Igreja Romana⁹. Assim, as principais bandeiras católicas contra os reformadores trepidavam nas mãos dos neotomistas – entre eles, os jesuítas -, em duas frentes básicas: o livre exame individual do cristão na busca do perdão dos pecados cometidos, desbancando, desse modo, a cara intermediação da “Esposa de Cristo”; e, por efeito conjunto, a invisibilidade da Igreja em seu rebanho, excluindo-a como Instituição humana com todo seu poder imperioso e institucionalizado. Ao fim, para os jesuítas e sua Igreja, os reformadores queriam mesmo a total desestruturação do Catolicismo em suas fundações mais profundas, ou seja, como intermediária única entre Deus e os homens.

**“Índios de Pernambuco”:
distinção para conversão**

Diferentemente do que ocorreu no norte da Europa, a “heresia”, nos sertões da capitania do Ceará, foi levada por outros agen-

tes, ou explicando melhor, por aqueles que, via de regra, eram apenas cristãos em potencial; e a própria razão dos trabalhos catequéticos: os povos indígenas, fugitivos de Pernambuco. Notem que esses nativos tiveram uma relação social diferenciada com os habitantes das Serras, conseguindo certo prestígio junto aos morubixabas, “por muitos deles saberem ler e trazerem consigo alguns livros, foram recebidos e venerados dos tabajaras como homens letrados e sábios, e criam deles, como de oráculo” (p. 139). Já apontava o perigo o Superior das missões.

Todavia, para percepção dessa dinâmica, faz-se necessário enfrentar uma questão fundamental: nesse novo contexto missionário e de pós-guerra luso-batavo, que influências, de fato, levaram tais índios de Pernambuco aos habitantes nas Serras de Ibiapaba?

Tendo Vieira chegado outra vez ao Maranhão, em 1655 – fora a Lisboa tratar de assuntos relacionados aos colonos e ao uso injusto da mão-de-obra indígena -, tentou retomar a missão em Ibiapaba, dessa feita com a ajuda do novo governador André Vidal de Negreiros, “resoluto a levantar uma fortaleza na boca do rio Camuci, que é defronte das serras, para segurança do comércio do pau violeta, que se corta nas fraldas delas, e do resgate do âmbar”. Para tanto, resolveram os dois escrever cartas aos Principais cujo teor era anunciar a chegada dos padres e oferecer a “todos os índios que se achavam na serra, perdão e esquecimento geral de todos os delitos passados” (p. 134-135).

O mensageiro da correspondência era um índio de nome Francisco o qual, durante nove meses, não dera notícias de sua chegada. Assim, Vieira resolveu tomar uma embarcação que o levou ao Ceará, onde deixou o Pe. Manuel Nunes e seguiu para a Bahia em busca de novos missionários. Por coincidência, encontra-se com Francisco, nas encostas do mar, vindo em outra embarcação pequena e acompanhado:

“Eram dez índios os da serra que acompanhavam a Francisco, dos quais o que

Índios de Pernambuco na Genebra dos Sertões: o olhar vieiriano sobre os Índios hereges – XVII

Lígio de Oliveira Maia

vinha por maior al apresentou aos padres as cartas que trazia de todos os principais, metidas, como costumam, em uns cabaços tapados com cera, para que nos rios que passam a nado se não molhassem (...). Admiraram-se os padres de ver as cartas escritas em papel de Veneza, e fechadas com lacre da Índia; mas até destas miudezas estavam aqueles índios providos terra adentro, pela comunicação dos holandeses, de quem também tinham recebido as roupas de grã e de seda, de que alguns vinham vestidos". (p. 138-139) (grifo meu)

Certamente tal encontro não se tratou apenas de mero fato curioso. O uso dessas cartas, e a maneira particular em guardá-las são fortes indicativos da capacidade indígena de se movimentar na intrincada relação de poder entre as autoridades coloniais. Os embaixadores dos Principais das Serras, vestidos com roupa de grã e seda, corroboram no aspecto da abertura nativa aos elementos constitutivos do mundo exterior - de sua própria organização social -, ganhando, por isso, prestígio entre os seus e os de fora, porque os implementos europeus "eram também signos dos poderes da exterioridade, que cumpria capturar, incorporar e fazer circular" (Castro, 1992: 41).

Na verdade, essa nova composição de "gente", nas Serras de Ibiapaba, exigia dos missionários outra perspectiva de entendimento a ser processado, e que se devia, fundamentalmente, à multiplicidade étnica sob o olhar dos inacianos, fugindo, assim, da simples dualidade entre "índios" e "tapuias" ou entre Tupi e Tapuia - comumente apontada nos documentos escritos pelos padres sobre os povos indígenas. E Vieira tentou construir tal percepção:

"Desta maneira, dentro em poucos dias foram uns e outros semelhantes na crença e nos costumes; e no tempo em que Ibiapaba deixava de ser república de Baco (que era poucas horas, por serem as borracheiras [bebedeiras] contínuas de noite e de dia), eram verdadeiramente aquelas aldeias uma composição infernal, ou mistura abominável de todas

as seitas e de todos os vícios, formada de rebeldes, traidores, ladrões, homicidas, adúlteros, judeus, hereges, gentios, ateus, e tudo isto debaixo de nome de cristãos e das obrigações de católicos". (p. 132) (grifo meu)

A preocupação de Vieira remetia-se à impossibilidade de perceber e entender, nitidamente, quem seriam os índios convertidos e os índios a converter. Sua referência a Baco - deus romano da desordem e da luxúria, talvez símbolo mais concreto da antítese da ascética jesuítica -, suscita bem tal confusão. Aparentemente, os elementos tomistas de classificação geral da humanidade entre pagãos, cristãos e hereges mostraram-se limitados, na Ibiapaba do início da década de 1650. Ademais, é quase impossível saber ao certo se havia, entre os mencionados índios fugitivos de Pernambuco, qualquer um convertido ao judaísmo¹⁰ ou mesmo que fosse algum deles ateu declarado. Na dúvida, Vieira resolveu repetir, em uníssono com seus companheiros do primeiro século de Conquista, a afirmação de que os índios não possuíam qualquer conhecimento de Deus ou outras divindades.

O caso é que tal expressão distintiva: "índios de Pernambuco", em Ibiapaba, deve ganhar uma conotação conceitual ímpar, pois era apropriada, inicialmente, como marcador segregador de potencialidades de conversão; desdobrando-se em seguida, e ao mesmo tempo, como conceito colonial de identificação dos inimigos da fé - os índios "hereges". É possível constatar, ainda, que a aparente homogeneização ideológica, na terminologia "índio", sofreu também, certos desdobramentos adjetivados que, especialmente, nas Serras, conheceu nos jesuítas seus artífices mais arrojados.

Mas, efetivamente, quantos índios "hereges" teriam se refugiado nas Serras de Ibiapaba?

Difícil saber ao certo quantos índios de Pernambuco haviam passado às capitânicas do Ceará, Paraíba e Rio Grande, após a guerra de restauração, em 1654. Mathias Beck, que senhoreou aquele território, entre 1649

Índios de Pernambuco na Genebra dos Sertões: o olhar vieiriano sobre os índios hereges - XVII

Lúcio de Oliveira Maia

e 1654, apontava o extraordinário número de quatro mil índios fugitivos, agrupando-se em partes diferentes do Nordeste colonial. De qualquer forma, pode-se afirmar que um número considerável ficou nas Serras de Ibiapaba porque, entre outros aspectos, ali ficou refugiado o antigo líder militar indígena do Rio Grande, Antônio Paraupaba.

Antônio Paraupaba, assim como seu pai, Gaspar Paraupaba, era natural do Ceará. Desde cedo, apoiaram as forças holandesas. Em 1628, foi à Holanda, junto com outras lideranças indígenas da Bahia, prestar informações sobre a geografia de suas terras, certamente, para servirem de apontamentos durante os conflitos futuros, mas deve-se acrescentar, ainda, para estreitar laços amistosos de uma possível aliança militar que se confirmaria décadas depois. Afinal, com o temido Pedro Poty, constituiu as forças indígenas auxiliares dos holandeses, no norte colonial, chegando até a combater o primo e também potiguara, Felipe Camarão.

Souto Maior afirma que na organização indígena de apoio aos holandeses, Pedro Poty foi nomeado comandante do Regimento da Paraíba e Antônio Paraupaba do Rio Grande, em 1645. Com a prisão de Poty, no ano de 1649, em Pernambuco, toda resistência ficou por conta de Paraupaba¹¹. Assim, apesar de uma historiografia *regionalista* destacar o conflito entre Poty e Camarão - aliado dos portugueses, o comandante refugiado em Ibiapaba teve papel destacado na Guerra.

Quando novos missionários chegaram as Serras, em 1656 - para reinício da missão, após longos anos de ausência-, não encontraram Paraupaba entre seus antigos comandados, porque, com a expulsão definitiva das forças batavas, este seguiu para Holanda, em 1654, com o objetivo declarado de ajudar os índios, em Ibiapaba, e reorganizar as forças combatentes. Aos Altos e Poderosos Senhores dos Países Baixos escreveu duas memórias dando conta de sua experiência durante os conflitos, sendo uma delas, o único documento conhecido sobre o encarceramento e morte de Pedro Poty que, de acordo com ele,

nunca abjurou sua fé no Calvinismo. Mas interessa, por hora, sua carta escrita, em 1654, cujo conteúdo é a mistura indissociável de questões de Estado e defesa de sua Religião:

“Sendo por isso o supp. Enviado a V. Exas. por aquella nação que se refugiou com mulheres e crianças em Cambresive [Ibiapaba], no sertão além do Ceará; afim de escapar aos ferozes massacres dos Portuguezes, para asseverar a V. Exas. em nome daquellas infelizes almas, não somente a Constancia da sua fidelidade, como também que procurarão a sua subsistência pelo espaço de dous annos e mais nos sertões (...), *conservando-se a disposição deste Estado e fiel a Religião Reformada que aprenderam e praticam.*”¹² (grifo meu)

Aparentemente, a última afirmação não foi apenas mera construção retórica na correspondência, comumente trocada entre autoridades, nesse período, pois, efetivamente, resquícios do Protestantismo transformaram-se em sinais e obstáculos perigosos à missão dos jesuítas, em Ibiapaba, no tocante ao alvo predileto de suas ações, ou seja, os povos indígenas considerados, ainda, gentios, e pior: que podiam sofrer influência dos hereges. Os articuladores do poder belicista indígena a favor dos holandeses, entre eles, Pedro Poty e Antônio Paraupaba, estavam, de fato, convertidos à Religião de Calvino, como sugere tal correspondência.¹³

O mesmo se pode afirmar de Felipe Camarão que, apoiando os portugueses, também se valeu de aspectos doutrinários do Catolicismo Romano para tentar convencer seus “irmãos” que ainda lutavam ao lado de seus inimigos: “Não acrediteis tão pouco nos capitães Antônio Paraupaba e Pedro Poty”, disse Camarão, tentando quebrar a autoridade dos parentes, e concluiu, “(...), como verdadeiros christãos que sois, tendes não somente de cuidar da vida, mas também da alma, e deveis saber que eu, vós e todos que estão conosco somos súbditos de Sua M. Catholica e Rei de Portugal”.¹⁴

Não vou discutir, em demasia, a correspondência trocada entre Pedro Poty e Felipe

Índios de Pernambuco na Genebra dos Sertões: o olhar vleitiano sobre os Índios hereges - XVII

Lígio de Oliveira Maia

Camarão, que está repleta de sinais de conversão ao Catolicismo ou ao Protestantismo, por acreditar que isso já foi feito com maestria¹⁵. Contudo, deve-se apontar que alguns estudiosos chegam a duvidar da autografia verídica dessas cartas, inclusive das memórias de Paraupaba, que estão escritas em holandês e guardadas nos arquivos de Haia (traduzidas e publicadas no Brasil). Todavia, não se deve subestimar a capacidade indígena (da época e de hoje) de trazer para si valores e visões de Mundo, diversos dos seus. E mais, não se pode esquecer que esses líderes nativos estiveram na Europa, por vários anos, bebendo da cultura neerlandesa e sendo nela educados.

Por outro lado, um aspecto dessa intrincada dinâmica social ainda deve ser levantado. É possível apreender até que ponto houve uma conversão reformada dos índios de Pernambuco, na *Genebra* dos sertões?

Apesar da limitação documental e sua quase opacidade, é possível capturar resquícios de religiosidade cristã nesses índios contrafazendo o percurso trilhado por Vieira, em sua *Relação da missão da Serra de Ibiapaba* [1660], na qual o autor traça o complexo panorama da realidade colonial entre os índios missionados, no período 1656- 1660.

Os missionários que retomaram a missão em Ibiapaba eram os padres Antônio Ribeiro e Pedro Pedrosa. Com sua chegada, os índios de Pernambuco logo engendraram o artifício da desconfiança, afirmando que os sacerdotes eram espias dos portugueses que queriam se vingar, “não havendo ação nem movimento nem palavras nem silêncio dos padres, de que não fizessem novo argumento, e converterem o mesmo veneno”. Os nativos realmente tinham motivos para acreditar nisso, e o primeiro resultado não podia ser pior para os missionários: “e como tais se retiravam e retiravam a todos da casa e conversação dos padres, fugindo até da igreja, da doutrina, das pregações, e ainda da mesma missa, que era o que o demônio pretendia” (p. 151-152), afirmava Vieira.

A indiferença para com os padres, atitude completamente contrária a primeira missão, no início do século XVII, ampliou-se quando um dos missionários, Antônio Ribeiro, por pedido do capelão da fortaleza no Ceará, “distante de Ibiapaba sessenta léguas”, foi tentar apaziguar o confronto entre os índios Guanacé e Jaguaruana; e por conta da desconfiança lançada, o outro missionário ficou como “refém”, nas Serras, esperando o retorno do companheiro.

O desentendimento envolvendo essas etnias começou “quando os guanacés levando consigo índios cristãos de duas aldeias avassaladas (...) deram de repente sobre eles [Jaguaruana], tomando-lhes as suas mulheres e filhos”. Para além de uma possível rivalidade étnica, entre esses povos, deve-se constatar que, mesmo no interior das aldeias avassaladas e “cristãs”, havia graves desentendimentos de obediência, o que bem podia ter uma certa influência dos “de Pernambuco”, que já estavam habitando o litoral, pois, nessa época, soldados e capitães da fortaleza costumavam “se servirem” de índias arrancadas das aldeias e escravizar seus maridos, acentuando mais ainda o descontentamento indígena com a Cruz e a Espada dos portugueses, e sempre denunciadas pelos antigos aliados dos batavos, como se pode ver na carta de Paraupaba. Com a paz alcançada por Antônio Ribeiro, apontou Vieira: “duas povoações que eram compostas de gentios e hereges ficaram de todas cristãs” (p. 156).

Com a volta de Antônio Ribeiro a Ibiapaba, os missionários receberam notícias do Visitador, que por conta da instabilidade dos índios, mandava que abandonassem urgentemente a missão e levassem para o Maranhão todos os índios que quisessem segui-los. Novamente, aflora-se a desconfiança nos padres, só que dessa vez, o autor da *Relação* – num dos raros momentos de sua escrita – dá voz direta aos nativos:

“Não tinha acabado de dizer o padre, quando já estava lida a resposta no semblante de todos, os quais rebentara, di-

Índios de Pernambuco na *Genebra* dos Sertões: o olhar vieiriano sobre os índios hereges – XVII

Ligio de Oliveira Maia

zendo: *Eis aqui como era verdade o que até agora todos cuidávamos, e como os padres não tiveram nunca outro intento, senão de nos arrancar de nossas terras para nos fazerem escravos de seus parentes, os brancos.*" (grifo meu)

Logo depois, de acordo com Vieira, o maior dos Principais, de posse da palavra, usou de alguns preceitos do dogmatismo cristão, preconizado pelos missionários para inverter o que para ele parecia ser uma lógica absurda: "Se por sermos del-rei, quereis que vamos para o Maranhão, estas terras também são del-rei; e se por sermos cristãos e filhos de Deus, Deus está em toda parte" (p. 162). Os padres realmente devem ter ficado desorientados com tamanha perspicácia e complexidade de argumento.

Mas era na aplicação dos sacramentos e dogmas cristãos que os missionários tiveram grande dificuldade ao lidar com os "hereges" de Pernambuco, principalmente, pela apropriação original que delas faziam os índios nas Serras de Ibiapaba, como se verá a seguir.

A retórica da conversão através dos dogmas cristãos

No momento em que houve essa mistura de etnias e, também, por que não dizer, de credos nas Serras, o batismo surgiu, mais do que nunca, como sinal paradigmático do Cristianismo, especialmente, na distinção entre gentios e hereges, porque "amansadas aquelas feras, que já estavam marcadas com o caráter do batismo, tornariam outra vez ao rebanho de que eram ovelhas". Destarte, as coisas não foram tão automáticas como gostaria Vieira, pois um dos índios – que ilustra uma amostragem considerável –, "disse que de nenhuma coisa lhe pesava mais, que ser cristão e ter recebido o batismo" (p. 134-167).

Ora, o batismo, como sacramento aplicado e marcador por excelência da Cristandade, não exigia dos índios uma absorção interior e plena dos ensinamentos pregados, geralmente sendo suficientes algumas repetições de catecismos, ladainhas e práticas litúrgicas exteriores; em suma, porque

para a Companhia de Jesus, o número de índios batizados aparecia aos olhos das autoridades coloniais como resultado concreto do trabalho catequético, podendo, por isso mesmo, maquiagem a verdadeira face das dificuldades na conversão e, ainda, barganhar com a Coroa subsídios para a Obra – em forma de cômputos, transporte marítimo gratuito para deslocamentos, ajudas especiais para construção de Colégios, igrejas, hospícios e até isenções fiscais etc. E essa farsa explica, pelo menos em parte, a sempre inconstância¹⁶ dos já batizados na prática cotidiana das missões.

Diferente do batismo, contudo, a confissão exigia de seus praticantes, certa compreensão da abstração doutrinária nela subjacente. A primeira geração de jesuítas, no bojo das discussões do Concílio de Trento, já a entendia menos como auxílio para o Perdão divino a cada pecado grave cometido e mais como meio eficaz para um novo modo de vida, promovendo "um conhecimento mais aprofundado de si mesmo e para retornar mais firmemente a Deus e fugir para longe daquilo que era errado e prejudicial" (O'Malley, 2004: 216-217). É claro que essa visão jesuítica ruiu por terra quando os religiosos se depararam com os povos indígenas, no Novo Mundo, tendo esse sacramento ganhado nova funcionalidade no âmago das missões, ou seja, como um dos mais importantes mecanismos de vigilância sobre as práticas sociais indígenas. Talvez, alguns padres jesuítas nunca tenham perdido de vista esse aspecto ideal da prática confessional, mas é indubitável que com os índios houve certo desvio teológico primário para conhecer seus pensamentos e, a partir deles, traçar estratégias de ação missionária.

Com os índios de Pernambuco junto aos Tabajaras e a outros povos nas Serras, esse sacramento era praticamente inoperante: "O sacramento da confissão é o de que mais fugiam e mais abominavam; e também havia entre eles quem lhes pregasse que a confissão se havia de fazer só a Deus, e não aos homens" (p. 168). Deve-se desta-

Índios de Pernambuco na Genebra dos Sertões: o olhar vietrino sobre os índios hereges – XVII

Lígia de Oliveira Maia

car, ainda, que a Igreja institucional, como mediadora ou não da Absolição divina, era uma das questões que mais agudizavam as disputas entre protestantes e católicos, no norte europeu, as quais parecem ter inflacionado a tal ponto que acabaram por atingir até territórios, aparentemente a salvo pelo grande oceano e pelo sertão colonial, nos montes ibiapabanos.

É pouco provável que os índios, de forma geral, tivessem consciência da hegemonia do poder religioso e cristão em sua forma institucionalizada – Católica ou Reformada –, e mais: os jesuítas não podiam, sob hipótese alguma, permitir sequer o benefício da dúvida, ou melhor, da aceitação da multiplicidade da religiosidade – batava ou indígena –, viesse de onde viesse. Práticas sagradas sim, só que com a centralização de Roma e sob os auspícios de seus eleitos.

Também é verdade que nem todos os chamados “fugitivos” ou “índios de Pernambuco” foram “convertidos” à religião Reformada. A desordem nas Serras já se constatar, era fruto da acomodação de diversas etnias, a partir de suas próprias experiências, nesse novo contexto colonial, com o estabelecimento dos holandeses e o desdobramento das estratégias de alianças com os povos indígenas. Nesse sentido, houve mudanças pertinentes nas esferas aglutinadoras de todos os agentes envolvidos, só que sob formas diversas e originais.

Era o caso, por exemplo, da concepção dogmática do Inferno de fogo – que, na tradição cristã, é um lugar de tormento eterno para onde irão todos os condenados pela Justiça divina. Novamente me reporto a Vieira:

“Um [índio] disse que antes queria ser irmão de Caim do que de Abel, por estar no inferno com ele; outro, que se lhe não dava de fogo do inferno, porque se fosse lá ele o apagaria; outro, que já sabia que havia de ir ao inferno, pelas maldades que cometera em Pernambuco, e assim não queria tratar do Céu.” (p. 166)

Aparentemente, há três respostas distintas ao apelo dos missionários acerca da concepção indígena do inferno cristão que

estão relacionadas diretamente às experiências próprias de cada um. Na primeira investida, o mencionado índio dizia “estar no inferno”, talvez, por considerar a situação vivenciada naquele momento, de destruição iminente, nas mãos dos portugueses que cairiam em vingança sobre os ex-aliados de seus inimigos.

Na cosmogonia tupinambá, o fogo prefixava-se com o início do aparecimento dos povos, quando *Monan*, “um ente poderoso criador do universo e pai da humanidade”, assolou com fogo a primeira leva dos homens “por sua ingratidão”¹⁷. Assim, o fogo estava relacionado à Criação do homem e não à destruição dos ímpios, como na tradição cristã. Todavia, essa deve ter sido uma construção particular desse índio que esperaria um novo cataclisma, já que tais “heróis-civilizadores”¹⁸ indígenas seriam mais transformadores que criadores, sendo, por isso, sua Obra sempre parcial e incompleta, à espera de novas mudanças.

A segunda assertiva, provavelmente, foi feita por um “feiticeiro” (pajé ou caraíba) - inimigo declarado dos padres e de sua catequese -, que jocosamente menosprezou a possível tentativa dos missionários em imprimir algum temor dos castigos divinos, certamente para defender algumas de suas práticas ancestrais, e “que se lhe não dava de fogo do inferno, porque se fosse lá ele o apagaria”.

A última afirmação podia, facilmente, ser apontada como vinda de alguém que compreendeu claramente o dogma cristão do inferno suplicioso, ainda mais porque sabia das “maldades que cometera em Pernambuco”. Se era índio católico ou protestante – impossível saber ao certo –, recusou peremptoriamente o perdão dos jesuítas, representantes da Igreja intermediária (entre Deus e os homens), bem como o auto-arrependimento como mecanismo teológico fundamental defendido pelos reformadores, para sua Salvação cristã e eterna.

Porém, houve construções mais radicais. Outro índio chega mesmo a negar a exis-

Índios de Pernambuco na Genebra dos Sertões: o olhar vieiriano sobre os índios hereges – XVII

Lígio de Oliveira Mala

tência desse lugar no Além, colocando em xeque sua alta Justiça:

"Outros chegaram a tanto, que blasfemaram de Deus como de tirano e injusto, por os haver de mandar a eles ao inferno. _ Mande ao inferno, diziam, aos índios que o mataram, mas nós, que lhe não fizemos nenhum mal, por que nos manda ao inferno sem razão?" (p.166) (grifo meu)

A diversidade de entendimentos ou a tradução nativa sobre o inferno cristão levou os sacerdotes a uma decisão prudente, em seus possíveis efeitos concretos: deixaram de mencionar e ensinar esse preceito fundamental para o temor na concepção da fé aos índios em Ibiapaba. Para Glória Kok (2001: 144), os jesuítas procuravam organizar o Mundo dos mortos, em seu trabalho junto aos índios, numa "topografia tripartida" em Céu, Inferno e Purgatório, que se mostrou plenamente fracassada, nas primeiras décadas da Conquista, conseguindo um êxito aparente apenas nos Oitocentos, a partir de o todo processo de desestruturação da vida coletiva nativa, provocado tanto pela Coroa quanto pela Igreja; tal abstração dogmática e de difícil entendimento, na realidade colonial, os impeliu para outra mudança, então binária de Céu e Inferno.

Nesse aspecto em particular, Ibiapaba, por essa época, sofreu uma estratégia missionária original porque os índios foram privados do ensinamento bíblico sobre a punição eterna, por sugestão do experiente Vieira, que à custa de causar desentendimentos (leia-se diferença de seu entendimento), preferiu não mais ensiná-los aos habitantes das Serras.

Entretanto, o outro aspecto da realidade cristã *post mortem* – o Céu, ganhava forte apelo entre os nativos missionados, pela clara aproximação com a leitura nativa do Além. O padre Fernão Cardim (1939 [1625]: 142) apontava essa singularidade aproximativa entre os ensinamentos de sua Igreja e a cosmologia ameríndia:

"Este gentio não tem conhecimento algum de seu Criador, nem de coisa do

Céu, nem se há pena nem gloria depois desta vida, e portanto não tem adoração nenhuma nem cerimônias, ou culto divino, *mas sabem que tem alma e que esta não morre e depois da morte vão a uns campos onde há muitas figueiras ao longo de um rio, e todos juntos não fazem outra coisa senão bailar.*" (grifo meu)

Os Tupinambás não tinham Criador, nem conhecimento algum do Céu ou do Inferno, no estreito diagnóstico de Cardim, porém tinham uma alma imortal e com ela iriam, após a morte, gozar as felicidades num lugar, por que não dizer, paradisíaco. Esse Mundo de deleite sem fim parece ter sido um dos poucos consensos, na literatura colonial, acerca dos povos indígenas, em várias partes da extensa colônia portuguesa; ademais, também sofreu as mudanças advindas com os contatos e, por vezes, eram processadas e construídas numa complexa conjugação entre o Sagrado cristão/índigena, como ocorrera nas Serras de Ibiapaba:

"Por outra via, tinha já o demônio tiralhes do pensamento a fé e temor do inferno, espalhando entre eles um erro aprazível semelhante à fábula dos Campos Elísios, porque dizem que os três principais das aldeias da serra têm debaixo da terra outras três aldeias muito formosas, onde vão depois da morte os súditos de cada um, e que o abarê ou padre, que lá tem cuidado deles, é o padre Francisco Pinto, vivendo em grande descanso, festas e abundâncias de mantimentos." (p. 166)

Esse exemplo é para constatar que um Mundo prazeroso e de temperança era concebido entre os índios no Ceará, apesar de não parecer, pelos elementos colocados, haver qualquer influência direta dos índios de Pernambuco; por outro lado, ainda assinala que a memória do Padre Francisco Pinto, morto em 1608, nas Serras, ainda possuía forte coloração, até mesmo fazendo parte de seu universo simbólico¹⁹.

Os sinais do calvinismo, apontados na fala e nas atitudes indígenas, não foram suficientes para que Vieira enxergasse sua autonomia e alteridade plena, como homens

Índios de Pernambuco na Genebra dos Sertões: o olhar vieiriano sobre os índios hereges – XVII

Lígio de Oliveira Maia

dotados de faculdade e percepção, conscientes da realidade que os cercava. E essa miopia à alteridade alheia – o outro indígena -, apenas fez ampliar, até materializar, a invisibilidade daquele que foi, segundo a tradição cristã, o primeiro inimigo declarado da Causa Primeira, o demônio. Não eram os pernambucanos que elaboravam e re-elaboravam os dogmas cristãos; que invertiam a ortodoxia Católica; que rejeitavam as doutrinas e sacramentos ensinados pelos missionários; assim, como também, não eram os fugitivos de Pernambuco que instigavam a desconfiança em Antônio Ribeiro e Pedro Pedrosa, na retomada do trabalho missionário, em Ibiapaba, em 1657. Não. Foi a Maldade personificada neste ente espiritual, dono da mentira e opositor ferrenho dos Mistérios divinos, causador de toda essa desordem.

Referindo-se ao já mencionado índio, que tinha relatado os Campos Elísios à moda tupi, Vieira foi categórico:

“O índio, por sua pouca malícia, parece incapaz de haver composto esta história, e assim julgam os padres que foi sem dúvida ilusão do demônio para os enganar a ele, e por meio dele aos outros (...). Outros muitos coesos diziam, que é certo lhos não ensinarem os hereges, senão o demônio por si mesmo.” (p. 167-168) (grifo meu)

Se o Deus dos jesuítas possuía a ubiquidade como amostras de Poder e interferência nos designios humanos, o mesmo se podia dizer do demônio – pelo menos nos obstáculos diversamente apontados pelos padres. Seja como for, Vieira não quis arriscar todo o trabalho, então realizado, nessa retomada das missões, em Ibiapaba, pois durante os quase dois meses de permanência nas Serras, tomou drásticas resoluções que mexeram com os envolvidos:

“A primeira que se resolveu, e executou logo, foi que todos os índios de Pernambuco saíssem e fossem para o Maranhão (...); e os da serra, sem o exemplo e doutrina dos pernambucanos, que eram os seus maiores dogmatistas, ficarão mais

desimpedidos e capazes de receber a verdadeira doutrina, e de os padres lhes introduzirem a forma da vida cristã, o que, endurecidos com a contrária, se lhes não imprimia.” (p.189) (grifo meu)

No alto da lista de prioridades de Vieira, estava a retirada definitiva dos índios de Pernambuco, das Serras, talvez por oferecerem uma alternativa cristã aos gentios povos indígenas e, certamente, pela re-apropriação que fizeram dos ensinamentos pregados.

Outras medidas acordadas com os Principais e que teve “assento por papel” estavam relacionadas ao casamento cristão dos que viviam com diversas mulheres; a que as crianças assistissem, duas vezes ao dia, todas as doutrinas; a que os índios, sem exceção, fossem batizados e unidos numa só povoação²⁰, junto à igreja a ser construída; por fim, a criação do “ofício de executor eclesiástico”, que, apesar de nome pomposo, nada mais era que o “Braço dos Padres”²¹, sendo tal função exercida pelo irmão do maior Principal para obrigar todos a irem a missa e “cumprírem com outras obrigações de cristãos, e os castigar e apenar, se fosse necessário”²², justificou Vieira.

Conclusão

Os episódios discutidos apontam para a variedade dos efeitos que a religião reformada teve sobre os índios de Pernambuco e sobre os das Serras. Porém, deve-se considerar que nem todos estiveram “plenamente” convertidos à religião de Calvino; que muitos, simplesmente, construíram sua própria forma particular de leitura desse panteão desordenado de possibilidades; e ainda: que um outro número considerável não quis se converter a quaisquer das religiões cristãs apresentadas. Portanto, não havia entre os índios uma rivalidade entre duas partes distintas e homogêneas – dos convertidos ao Catolicismo e ao Protestantismo.

Ademais, por que então diversas aldeias seguiram um ou outro lado nos conflitos luso-batavos?

A resposta deve ser buscada na relação das lideranças indígenas e seus liderados. É

Índios de Pernambuco na Genebra dos Setões: o olhar vieiriano sobre os Índios hereges – XVII

Lígio de Oliveira Maia

evidente que a aliança de algum Principal com qualquer dos poderes colonialistas findava por reforçar o prestígio de chefia que esse possuía entre os seus, pois, "os líderes reconhecidos e valorizados pelas autoridades coloniais detinham maior poder de barganha na nova sociedade", que, por efeito conseqüente, "contribuía para manterem a admiração e respeito junto aos seus liderados, embora estes pudessem se assentar sobre novos critérios" (Almeida, 2003: 168). Esse aparente desvio nas análises é apenas para reforçar a fluidez dessas conversões e dinamicidade das alianças que permeavam, indubitavelmente, a influência da figura dos líderes nas aldeias. Mas isso é uma outra história.

De qualquer forma, não há dúvida que os chamados índios de Pernambuco causaram um rebuliço nas missões, no Ceará colonial, tornando-se um obstáculo sem precedentes ao que os missionários jesuítas consideravam ideal no trabalho catequético, como apontava o às vezes desanimado Pe. Antônio Vieira.

Possivelmente, centenas de índios – "fugitivos de Pernambuco" –, tenham sido levados por Vieira ao Maranhão. Todavia, sua disposição em enfrentar a dura jornada de retorno é forte indicativo da influência que esses antigos aliados dos holandeses levaram aos habitantes de Ibiapaba. A nova retomada missionária viu nesses "novos hóspedes" os inimigos declarados da fé Católica, e ferrenhos construtores de uma alternativa, que também era cristã, mas sob parâmetros diferenciados, até contrários à Igreja dos jesuítas.

A dialética processada entre as práticas sociais dos agentes aqui arrolados e o Mundo mágico-religioso dos ameríndios nos incita a perceber imensa riqueza dialógica das alteridades no processo dos contatos. Assim, se não houve respeito pleno ao Outro – ou outros – houve, pelo menos, tentativas de aproximação e distanciamento, marcando e demarcando a nascente e, aparentemente, nunca dissipada desordem na Genebra dos Sertões.

Índios de Pernambuco na Genebra dos Sertões: o olhar vieiriano sobre os Índios hereges
- XVII

Ligio de Oliveira Maia

¹ Este artigo foi apresentado em versão resumida no XII Encontro Regional de História, no Rio de Janeiro, entre os dias 14 e 18 de agosto de 2006.

² "Carta ânua ao geral da Companhia de Jesus" [30/09/1626]. In: VIEIRA, 2003: 77-117.

³ A última carta, escrita sete dias antes de sua morte, data de 10/07/1697, endereçada ao secretário do Duque de Cadaval. Não fosse sua conhecida influência na Colônia, na Corte e outros países, sua longevidade (1608-1697) abrangendo quase todo século XVII e seus escritos - 710 cartas conhecidas e duzentos sermões, que ele mesmo reescreveu para posterior publicação -, Vieira, já mereceria atenção dos historiadores deste século da história do Brasil. Cf. Id. *Ibidem*, pp. 7-74.

⁴ "Carta ânua ao geral da Companhia de Jesus" [30/09/1626]. Id. *Ibidem*, p. 86.

⁵ Cf. BECK, 1967 [1649]: 230.

⁶ Cf. Os "Tapuia" dos holandeses. In: POMPA, 2003: 240-256.

⁷ BECK. Op. Cit., p. 229.

⁸ VIEIRA, Antônio, S.I. "Relação da Missão da Serra de Ibiapaba" [1660]. In: GIORDANO, 1992: 122-190. Salvo em contrário toda referência em destaque é citação deste documento.

⁹ No "sermão da Sexagésima" [1655], Vieira mesmo sem referir-se aos reformados, afirma que a diferença entre pregador verdadeiro e falso é que esse último prega "as palavras de Deus" e não "a palavra" Dele, promovendo o uso incorreto das Escrituras, então conclui: "tomados em verdadeiro sentido, são palavras de Deus, tomados em sentido alheio [fora da Igreja Romana], são armas do diabo". Cf. VIEIRA, 1998 [1655]: 27-54.

¹⁰ Tal analogia se processou por conta das práticas nativas do homem contrair em matrimônio a viúva de seu irmão falecido, "como se a tivessem recebido de Moisés", disse Vieira. Id. *Ibidem*, p. 165.

¹¹ Cf. SOUTO MAIOR, 1912, t. 26: 72-82.

¹² Id. *Ibidem*, p. 76.

¹³ Cf. Carta-resposta de Pedro Poty a seus parentes [31/10/1645]. Id. *Ibidem*.

¹⁴ Carta circular de Felipe Camarão a índios inimigos [28/03/1646]. In: Id. *Ibidem*.

¹⁵ Cf. Os holandeses e seus aliados. In: POMPA, 2003: 207-218.

¹⁶ É claro que tal inconstância indígena não era resultado apenas de uma má avaliação dos missionários, implicando questões mais profundas acerca da cosmologia tupinambá. Sobre isso, ver instigante artigo de Castro. Cf. CASTRO, Op. Cit.

¹⁷ Solapado pela ação do fogo, apenas um homem teria escapado do desastre: Irin-magé, que se conservou no Céu junto a Monan. A terra então foi resfriada com as águas do dilúvio formando os rios, montanhas, depressões e o mar - salgado pelas cinzas. Monan então deu uma mulher a Irin-magé e este casal repovoou o globo após o cataclisma. Cf. MÉTRAUX, 1979: 31.

¹⁸ O tradutor de Métraux, afirma que este pediu para substituir a expressão "deus-civilizador" por "herói-civilizador" sem, contudo, explicar melhor tal mudança conceitual. Cf. Id. *Ibidem*, p. 20, nota "m".

¹⁹ Sobre o Pe. Francisco Pinto e sua apreensão religiosa processada pelos índios, vide: MAIA, 2005.

²⁰ Os índios estavam espalhados em vinte povoações para melhor defender-se de um possível ataque dos portugueses. É provável que essa tática de defesa tenha sido levada pelos índios de Pernambuco demonstrando sua influência até sobre o espaço físico ocupado.

²¹ Na documentação jesuítica não é comum encontrar notícias de castigos físicos. Isso se explica, em grande parte, pelo maior apologeta da Companhia no Brasil, Serafim Leite, propositalmente substituir termos traduzidos (do espanhol e latim) ou omitir partes das fontes que pudessem explicitar em demasia essa prática. Não se deve esquecer que o autor jesuíta teve acesso direto a documentos inéditos e, ainda, fechados em Arquivos da Ordem, na Europa, para escrever sua História da Companhia de Jesus no Brasil [1938-1950] e que por muito tempo era a única voz "legítima" sobre os jesuítas no Brasil. Cf. HANSEN, 2001: 45-73.

²² Em Ibiapaba conhece-se apenas mais um exemplo dessa função. Em 1607, o "braço dos padres" também era um irmão do maior Principal, "diabo ligeiro", sendo "alcaide dos outros" e com uma vara em mãos, percorria a aldeia na madrugada exortando todos que fossem filhos de Deus e Nossa Senhora e não acreditassem mais nas "coisas de seus antepassados". Cf. FIGUEIRA, 1967[1608]: 76-113.

Índios de Pernambuco na Genebra dos Sertões: o olhar vieiriano sobre os índios hereges - XVII

Lígio de Oliveira Maia

Referência Bibliográfica

ALMEIDA, Maria Regina C. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias indígenas coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003;

BECK, Matias. "Diário de Matias Beck" [1649]. In: *Três Documentos do Ceará Colonial*. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1967, p. 219-286.

CARDIM, Fernão, S.I. *Tratados da terra e gente do Brasil*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1978[1625].

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem*. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, 1992, v. 35, p. 21-74

FIGUEIRA, Luiz, S.I. "Relação do Maranhão" [1608]. In: *Três Documentos do Ceará Colonial*. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1967, p. 76-113.

HANSEN, João Adolfo. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. In: MOTA, Lourenço Dantas (org). *Introdução ao Brasil. Um banquete no trópico*. São Paulo: Editora SENAC-SP, 2001, p. 45-73.

_____. *Introdução*. In: VIEIRA, Antônio, S.I., 1608-1697. *Cartas do Brasil*. São Paulo: Hedra, 2003, p. 7-74.

KOK, Maria da Glória. *Os vivos e os mortos na América portuguesa: da antropofagia à água do batismo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001.

MAIA, Légio de Oliveira. *Cultores da Vinha Sagrada: Missão e tradução nas Serras de Ibiapaba*. Fortaleza: Dissertação de mestrado em História Social, UFC, 2005.

MELLO, Evaldo Cabral de. *Olinda Restaurada: guerra e açúcar no Nordeste, 1630-1654*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998.

MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guarani*. Prefácio, tradução e notas de Estêvão Pinto; apresentação de Egon Schaden – 2ª ed. São Paulo: Ed. Nacional: Ed. da Universidade de São Paulo, 1979.

O'MALLEY, John W. *Os primeiros jesuítas*. Tradução Domingos Armando Donida. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS; Bauru, SP: EDUSC, 2004.

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

ROPS, Daniel. *A Igreja do Renascimento e da Reforma*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1962.

SOUTO MAIOR, Pedro. *A Missão de Antônio Paraupaba ante o Governo Holandês*. Fortaleza: *RIC*, 1912, t. 26, p. 72-82.

VIEIRA, Antônio, S.I. "Relação da Missão da Serra de Ibiapaba" [1660]. In: GIORDANO, Cláudio (coord). *Escritos Instrumentais sobre os Índios*. São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano, 1992, p. 122-190.

_____. *Sermão da Sexagésima [1655]*. In: *Sermões*. Introdução e revisão Baêta Neves. Erechim: EDELBRA, 1998, p. 27-54.

_____. *Cartas do Brasil*. Organização e introdução de João Adolfo Hansen. São Paulo: Hedra, 2003.

Índios de Pernambuco na Genebra dos Sertões: o olhar vieiriano sobre os Índios hereges – XVII

Légio de Oliveira Maia

