

OS 'BRASIS' E O JESUÍTA: OS POVOS INDÍGENAS NOS ESCRITOS DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA (1652-1651)*

Regina Célia Gonçalves**

Jonathan de França Pereira***

RESUMO: Este artigo tem como objetivo compreender historicamente o discurso formulado pelo Padre Antonio Vieira acerca dos povos indígenas. Centrado nos seus Escritos Instrumentais, é resultado da pesquisa que tem como foco as correspondências produzidas pelo jesuíta no Estado do Maranhão na década de 1650. Esta análise busca, de forma subjacente às posições de Vieira em relação à conversão e à administração dos povos indígenas, quais as determinações materiais e subjetivas para seu discurso. Dessa maneira damos ênfase aos aspectos de ordem institucional e religiosa que se desenvolviam no seio da Companhia de Jesus e, simultaneamente, as determinações que extravasavam seu regime disciplinar e hierárquico, já que situados na lógica do sistema colonial e do contexto pós-restauracionista do trono português. Somado a isso, parte das leituras mais recentes da etno-história sobre os povos indígenas passam a compreendê-los como sujeitos ativos do processo histórico do contato, dando ênfase as apropriações e ressignificações por parte deles em relação do discurso Europeu.

Palavras chave: Padre Antônio Vieira, Povos indígenas, Companhia de Jesus.

THE 'BRASIS' AND THE JESUIT: INDIGENOUS PEOPLES IN THE WRITINGS OF FATHER ANTÔNIO VIEIRA (1652-1651)

ABSTRACT: This article aims to understand historically the speech made by Father Antônio Vieira about the indigenous people. Centered in their Writing Instrument, it is the result of the research that focuses on the correspondences produced by this Jesuit in the state of Maranhão in the 1650s. This analysis seeks, in an underlying way to Vieira positions in relation to conversion and management of indigenous people, which are the material and subjective determinations for his speech. Thus we emphasize institutional and religious aspects that were developed within the Society of Jesus and, simultaneously, the determinations that go beyond their disciplinary and hierarchical regime, as situated in the the logic of the colonial system and the post-restorationist context of the Portuguese throne. Added to this, some of the most recent readings of the ethnohistory of the indigenous people understand them as active subjects of the historical process of contact, emphasizing the appropriations and reframes from them regarding the European speech.

Keywords: Father Antonio Vieira, Indigenous Peoples, Society of Jesus.

Introdução

Os jesuítas tem sido objeto freqüente de descrição na historiografia brasileira, principalmente no que diz respeito à sua ligação com os povos indígenas. Seu conflito

* Este texto é resultado do projeto de pesquisa de mesmo título, financiado pelo PIBIC/UFPB/CNPq e executado entre agosto de 2010 e julho de 2011.

** Doutora em História Econômica pela Universidade de São Paulo. Professora Adjunta do Departamento de História e Docente Permanente do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Paraíba. reginacelia@ciadaterra.com.br

*** Graduado em História pela Universidade Federal da Paraíba. Ex-bolsista PIBIC/UFPB/CNPq. jonathapret@gmail.com

com os colonos pela jurisdição dos índios sempre foi assunto polêmico e a imagem da Companhia de Jesus varia entre a de defensora e a de detratora da população nativa. Entre seus membros de maior destaque e audácia estava o Padre Antonio Vieira, cuja atuação a favor da coroa Portuguesa se estendeu ao redor de todo mundo. Homem de prestígio durante o século XVII e dono de umas das maiores inteligências do seu tempo, sintetizou bem este período de conflitos econômicos e religiosos, cujo grande palco era o Atlântico em disputa. O oceano sobre o qual Portugal estava perdendo a hegemonia. Famoso pelos sermões escritos após ter se formado no Brasil, foi para Lisboa em 1540, onde se tornou importante militante do poder dos Bragança durante o processo de Restauração do trono português¹. Dessa forma, envolveu-se profundamente nas contendas políticas do império, tendo sido orador régio, conselheiro, diplomata e amigo de D. João IV.

Formulou, durante a guerra luso-holandesa (1630-1654), a teoria que profetizava o destino messiânico do Império português como predestinado à realização dos desígnios divinos na terra e, entre eles, estava a conversão dos povos ao redor do mundo. Acompanhando a visão providencialista que identificava D. João como ungido por Deus, traçou as diretrizes políticas de Portugal para reforma do império, entre elas a necessidade de lutar contra o Reino de Castela e a Holanda, esta última uma inimiga que, por décadas, ocupava o norte do Brasil. Neste contexto, em que a casa Bragança tentava legitimar Portugal como reino independente do Império Habsburgo, atuou como diplomata e umas das suas mais importantes missões tinha como objetivo negociar com as Províncias Unidas a solução para a questão da ocupação de Pernambuco pela W.I.C. Espelhando-se nas companhias de comércio da Holanda e Inglaterra, idealizou a criação da Companhia de Comércio do Brasil. Para financiamento da empreitada defendeu a

¹ Em 1578, o rei de Portugal, D. Sebastião, desapareceu em combate com muçulmanos na África. Como o soberano não tinha herdeiros diretos, foi desencadeada uma crise dinástica que conduziu à união dos tronos ibéricos. Em 1580, Felipe II da Espanha é declarado soberano de Portugal, (como Felipe I) dando início ao período conhecido como da “união ibérica”, que dura seis décadas. No período da União Ibérica, Portugal herdou os inimigos espanhóis e entre eles a Holanda. Este conflito fez com que Portugal perdesse, para as Companhia das Índias Ocidentais Holandesas, parcela significativa de suas posses ultramarinas, inclusive um dos mais lucrativos territórios coloniais: Pernambuco e as demais Capitanias do Norte do Brasil, invadidas em 1630. O processo de retomada desses territórios pelos portugueses chegou ao fim em 1654.

Em 1640, a partir da atuação de setores da nobreza portuguesa, chega ao ápice o movimento restaurador, aclamando D. João, duque de Bragança, como o novo rei de Portugal, com o nome de D. João IV. Contudo, este processo resultou em décadas de conflito com a Espanha, se estendendo a luta por sua legitimação perante Roma e as demais potências européias até a década de 1680. Para saber mais sobre os impasses diplomáticos no processo de restauração, e suas consequências para as capitanias do Norte do Brasil durante o conflito luso-holandês ver Evaldo Cabral de Mello: *O negócio do Brasil – Portugal os Países Baixos e o Nordeste* (Rio de Janeiro Topbooks, 1998).

utilização de capitais judeus e, em contrapartida, dedicou-se a influenciar o rei em favor da situação semita e dos cristãos novos diante da inquisição.

Voltando ao Brasil, em 1652, após uma série de perseguições derivadas de sua carreira como diplomata em Lisboa, Vieira foi mandado para o Maranhão e Grão-Pará, Estado, então, autônomo do Estado do Brasil², dando início à sua militância em favor dos índios da região. Como chefe da missão daquele estado, logo se deparou com a violenta oposição dos colonos e autoridades, que viam no cativo indígena sua principal fonte de renda. Neste período, produziu uma vasta série de textos (cartas, votos, informações e relações) que dizem respeito ao andamento das missões na região e mostram seu empenho para o reordenamento da legislação indígena.

É com base em alguns destes textos da primeira estadia de Vieira no Maranhão (1652-1661), especificamente aqueles entendidos como *Escritos Instrumentais*, que apresentamos alguns resultados desta pesquisa. Neles buscamos analisar, de forma subjacente às posições de Vieira, em relação à conversão e à administração dos povos indígenas, quais as determinações materiais e subjetivas para seu discurso.

Na nossa primeira etapa, centramos nossa análise em duas correspondências que se referem à missão realizada junto aos índios da Serra da Ibiapaba, conjunto montanhoso localizado a noroeste do atual estado do Ceará, na fronteira com o Piauí. Esta região era bastante citada, por autoridades civis no período, devido ao grande contingente indígena que ali se localizava e cuja conquista permitiria abrir caminho de Pernambuco ao Maranhão, já que a direção dos ventos tornava difícil esse trajeto por mar. Portanto, a conquista da Ibiapaba tornou-se um dos principais desafios de Vieira quando superior das missões naquele Estado. A primeira correspondência, escrita a *Um Padre Provincial do Brasil* em junho de 1658, encontra-se no volume 1 das *Cartas de Antonio Vieira* (AZEVEDO, 2008, p.350-357). Nela Vieira explicita as razões de permanência da missão junto aos índios na Serra, uma vez que havia recebido ordens do provincial para que esta fosse interrompida. A segunda, datada de 1660, intitulada

² Sob proposta de Bento Maciel Parente, então capitão-mor (1621-1626), em 1621, a capitania do Maranhão torna-se administrativamente autônoma do Estado do Brasil, sendo dividida em duas grandes capitanias-gerais: Maranhão e Grão-Pará, sub-divididas em outras capitanias subsidiárias instaladas em momentos diferentes. A Capitania Geral do Maranhão, a “Cabeça do Estado, com sede São Luís, foi dividida em sete capitanias, quatro dessas eram da Coroa: Ceará, Itapeturu, Icatu e Mearim. Assim como foi feito no Estado Brasil, as capitanias que não pertenciam à coroa foram entregues a capitães-donatários, sendo estas: Tapuitapera, Caeté e Vigia. A Capitania do Grão-Pará, por sua vez, tinha sob sua jurisdição outras capitanias secundárias, quais sejam: do Gurupá (da Coroa), de Joanes, do Cametá, do Cabo do Norte e do Xingu (MEIRELLES, 2001, p.71).

Relação da Missão da Serra da Ibiapaba (VIEIRA apud GIORDANO, 1992, p.122-191) é uma descrição detalhada da história e do trabalho missionário na região.

Para fins de nossa exposição classificamos a documentação analisada em duas categorias, pois ainda que tratem do mesmo assunto (a missão da serra da Ibiapaba), de forma geral possuem estruturas formais, finalidades e um nível de circulação diferentes³. Dessa forma, a primeira, destinada ao padre provincial, possui um teor mais objetivo e restrito aos interesses da Ordem, podendo ser tratada como uma *hijuela*, ou anexo a uma carta principal. Já a segunda, por ser uma *Relação*, segue um modelo de composição que ressalta o tom espiritual da missão, suas dificuldades e superações, de forma que poderia ser publicada para os principais membros da Ordem ou mesmo fora dela. Contudo, como veremos adiante, essa distinção já não faz tanto efeito em meados do século XVII, o período que tratamos, possuindo as duas cartas, associados às finalidades espirituais, teor político e diplomático, informando sempre sobre o contexto político e militar do lugar da missão. Uma vez que a Serra da Ibiapaba, no período, constituía um lugar estratégico da expansão colonial para os sertões do Maranhão, portanto, configurando área a ser conquistada pelas armas ou de forma pacífica, entendemos este documento como uma *Relação de Entrada* – modelo de escrita estabelecido a partir das demandas da expansão colonial para o interior⁴. Retomaremos

³ As cartas desempenhavam um papel fundamental na organização da Companhia de Jesus, pois, além do seu caráter administrativo, faziam uma espécie de propaganda dos resultados da catequese ao redor do mundo, servindo também para consolidar a identidade dos seus membros dispersos pelo globo. De acordo com sua finalidade e com o nível de circulação, estavam divididas em duas categorias: as cartas principais e as *hijuelas*. Nos anexos deviam ser tratados assuntos específicos da ordem, como a saúde dos padres, problemas como os colonos, dificuldades de catequese, assuntos financeiros. Por seu teor objetivo tinham circulação bastante restrita dentro da ordem, de modo apenas a informar os superiores a necessidades da missão. (In: NOVAES, 1999, p. 381-383). Já as cartas principais tinham como objetivo informar aos Provinciais e ao restante da ordem, o andamento trabalho missionário de forma ampla e edificante. Delas faziam parte as *Relações* e as *Ânuas*. Estas últimas, apesar do nome, não tinham uma periodicidade exata, tratando de ser um relatório-resumo dos principais trabalhos na colônia. As *Relações*, por conseguinte, procuravam reproduzir a experiência (objetiva e subjetiva) de missões específicas, possuindo, em sua origem, uma prescrição eminentemente edificante. Descriviam, portanto, um quadro temático das provações e superações espirituais da missão. Por possuir um caráter edificante, poderiam ser enviadas à Europa e publicadas como “literatura de edificação” (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006, p. 437-442).

⁴ Apesar de existir como Capitania desde o início da colonização na América portuguesa, o processo efetivo de conquista do Norte se realizou lentamente a partir do final do século XVI. Segundo Capistrano de Abreu (1989), este movimento seu deu através de duas correntes de povoamento: a expansão dos colonos de Pernambuco em direção ao norte através do litoral, tendo como marco a conquista da Paraíba na década de 1590. Tal corrente convergia, nos limites do Ceará, com outro avanço, originado no interior da Bahia, que seguia pelo médio rio São Francisco até o rio Parnaíba, nos limites entre Piauí e o Maranhão, ocupando o sul da capitania. A acirrada disputa pelos territórios no Atlântico no século XVII, protagonizada principalmente por franceses, holandeses, portugueses e espanhóis, foi fator que impulsionou a conquista. A invasão pelos franceses, em 1612, momento em que foi fundado um núcleo de povoação chamado França Equacional, que compreendia a atual cidade de São Luís, foi decisivo para o avanço português em direção à Amazônia. No mesmo ano, de 1612, a coroa implantou as primeiras bases político-administrativas na região, nomeando para o primeiro cargo de capitão-mor, Jerônimo de

a questão da epistolografia jesuíta e suas mudanças mais adiante.

Por fim, analisamos outros dois documentos: uma carta ao Rei D. Afonso, escrita em 1659 (VIEIRA apud AZEVEDO, 2008, p.409-424) e *Uma Representação que Fez ao Senado da Câmara do Pará* (VIEIRA apud GIORDANO, 1992[1661], p.53-63), em 1661, escrita em ocasião da revolta (que resultaria na expulsão da Companhia do Maranhão) dos moradores contra as leis que garantiam exclusividade aos jesuítas na administração e entradas nos sertões da região. As duas assumem claramente um teor político sobre a questão indígena, mais especificamente tratando da importância de se conservarem as alianças firmadas com a população nativa em toda região do Amazonas. Estas cartas demonstram, antes de tudo, a necessidade do jesuíta em justificar o projeto civilizador na Amazônia perante as autoridades coloniais e do império português.

Neste sentido, conduzimos nossa análise considerando também os conflitos de ordem institucional e religiosa que se desenvolviam no seio da Companhia de Jesus. E, simultaneamente, as determinações que extravasavam seu regime disciplinar e hierárquico, já que situados na lógica do sistema colonial. Destaca-se que no processo de colonização, no qual conquista territorial e espiritual não estavam desvinculadas, a Companhia de Jesus foi um dos principais suportes da coroa portuguesa para implementação da política e da disciplina no ultramar (ALENCASTRO, 2000, p.24). No território americano, em contrapartida à dizimação efetuada pela maioria dos colonos, os jesuítas “tentavam controlar e preservar os índios através de um processo de transformação que visava regimentar o índio enquanto trabalho produtivo” (MONTEIRO, 1994, p.36). Contudo, entre essas determinações estavam exatamente a atuação consciente dos povos indígenas frente ao contato e a partir de suas próprias motivações. Dessa forma, tentamos ultrapassar a lente do olhar europeu buscando, para além do discurso do jesuíta, quais as lógicas e estratégias de inserção e resistência

Albuquerque, mais tarde conhecido como Jerônimo de Albuquerque Maranhão. (MEIRELES, 2001, p.60) O isolamento do Maranhão em relação às demais capitanias exigia uma maior ação da Coroa, sob o risco de perder o domínio sobre todo território, sustando o desejo, possibilitado pela União Ibérica, de chegar ao Peru pela Amazônia. Os portugueses expulsaram os franceses em 1615, sob o comando de Jerônimo de Albuquerque, passando a ter controle sobre o litoral Maranhense. Contudo, a difícil geografia da região fazia com que permanecesse separada das demais capitanias. A própria direção dos ventos, sentido noroeste, fazia que as rotas marítimas que partiam da Europa, divergissem daquelas utilizadas para capitania de Pernambuco, núcleo econômico e comercial da colônia (ALENCASTRO, 2000, p.59-63). O estabelecimento de rotas viáveis, entre o Maranhão e o restante do Brasil, só poderia ocorrer abrindo caminhos pelo interior. Contudo, o processo de interiorização colonial, facilitado nas primeiras décadas da União Ibérica, seria interrompido com a invasão holandesa das Capitanias do Norte (1630-1654) – no Maranhão especificamente entre os anos de 1642-1644 –, sendo retomada após sua expulsão definitiva. (ABREU, 1988, p.15-16).

política destes povos no mundo colonial.

Índios e europeus: novas visões sobre o contanto

Os missionários, ao se fixarem com índios nas aldeias, puderam levar à frente metodologias pedagógicas que iam além da capacidade de disciplinar e suprimir o que consideravam maus costumes nestes povos, uma vez que na interação entre ambas as partes se processaram ajustes recíprocos. Como defende Cristina Pompa, em sua obra *Religião como Tradução*⁵, a partir de um constante processo de tradução cultural/religiosa entre missionários e indígenas, se constituiu um espaço de intersecção simbólica que proporcionou entre estes novas formas de identidade e socialização. Com efeito, não nos interessa apenas a construção de imagens e a produção de discursos sobre os índios, mas também as maneiras pelas quais estas foram devolvidas aos europeus (POMPA, 2006, p.23-28).

A partir de elementos da etnografia, a ciências humanas atualmente tendem a contestar o olhar etnocêntrico e homogêneo sobre os chamados grupos excluídos, realizando uma crítica textual de suas fontes (incluindo documentos históricos) que dão ênfase as discontinuidades, as ambivalências, e – tomando o lugar comum pós-89 – a diversidade. Em detrimento a pretensão de universalidade, o questionamento das próprias categorias analíticas, – tais como cultura, religião, identidade – são uma característica em comum dos atuais estudos culturais. Neste sentido, nas ultimas décadas, principalmente a partir das contribuições da Antropologia, os estudos da história das sociedades nativas tem passado por uma mudança de percepção. Conscientes de que estas categorias são fundamentalmente herdeiras daquelas dos conquistadores, já que situadas no processo histórico ocidental, contudo, sem a intenção de abandoná-las, flexibilizam e ampliam seus limites, em um viés interpretativo que busca de um *entre-lugar* (BHABHA, 1998), ou melhor, de uma *tradução* semântica e cultural (POMPA, 2002). Portanto, não partem do dado definidor destas sociedades e suas relações com o ocidente deixam de ser encaradas em termos de perda ou aquisição. Mas, lhes atribuindo historicidade, reconhecem o caráter construído e dinâmico de suas formações sociais, principalmente diante das transformações radicais causadas pelo choque cultural, do qual buscam mediações. Daí que, partindo da idéia que entre índios

⁵ POMPA, Cristina. *Religião como Tradução*. Missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial. Bauru: Edusc, 2003.

europeus se constituiu uma linguagem simbólica negociada, pode-se questionar o caráter unilateral dos relatos.

Fazemos alusão à renovação historiográfica e antropológica sobre a história dos povos indígenas, iniciada majoritariamente por antropólogos na década de 1980. Tais perspectivas deixam de encarar os indígenas como sujeitos passivos e como sociedades em via de extinção, tentando compreender, para além da violência direta e simbólica de que foram alvos, as novas formas de sentido que se articulam através do choque com a cultura européia no processo de *ocidentalização* (GRUZINSKI, 2003). Em outras palavras, estudos como os de Cristina Pompa, Maria Regina Celestino de Almeida, Perrone-Moisés, John Manuel Monteiro, entre outros, ao invés de se focar tão somente na dilapidação das sociedades nativas no processo de conquista, dão ênfase as reconfigurações culturais. Sem negar que muito da simbologia e das regras de organização social adotadas pelos índios foram fruto de uma imposição, estas novas leituras, estão atentas as formas que mesmas foram revertidas ou apropriadas em proveito próprio, em um processo de reinvenção das identidades (MONTEIRO, 2001, p.53-59). Portanto, as pesquisas etnohistóricas passam a perceber os indígenas, mesmo em condições adversas, como homens profundamente marcados pela autonomia de decisões, utilizando a todo o momento estratégias políticas diferenciadas, não só como forma de resistência, mas também de modo a se inserir e interferir em novas realidades sociais. Estas leituras dão ênfase à dialeticidade do encontro ao se desconstruir a ideia da “*uma pureza originária*” indígena e sua manipulação, sendo substituída por uma “*lógica mestiça*” (GRUZINSKI, 2006), “onde a resistência não se dá apenas em termos de revolta, mas também como estratégias de mediação, de adaptação e reformulação de novas identidades” (POMPA, 2006, p. 22).

Com efeito, os novos estudos etno-histórico nos permitem, por um lado, ultrapassar o entendimento dos povos indígenas como culturas estáticas e monolíticas, cuja identidade estava fechada sob si mesma, e por outro, perceber os relatos dos missionários como lugar imbricado de vários discursos que se cruzam. Mais do que isso, permitem situar a distinção entre índios e europeus como classificações genéricas, dentre várias outras segmentações possíveis, devendo ser lidos de forma flexível e dinâmica. Nossa preocupação central, contudo, não é a antropológica, no sentido que não é nosso principal objetivo (já que também não é da nossa competência), analisar as formas que a cultura indígena permanecia, se transformava ou se afirmava. Ultrapassar o nível das representações na abordagem histórica do discurso de Vieira significa aqui

matizar a experiência das missões no Maranhão, suas relações de convergência e conflitos, sem perder de vista as condições desiguais. Não obstante, destacamos que o “índio”, como unidade cultural e identitária, trata-se de uma construção da sociedade colonial, formulada pelos agentes europeus e apropriada por diversos grupos como instrumento de afirmação política, envolvendo, portanto, vários agentes sociais (MONTEIRO 2002, ALMDEIDA 2001). É com base nesses princípios que damos início a análise do discurso de Vieira.

É bem sabido que Vieira foi grande defensor de uma legislação que garantisse a liberdade dos índios. Contudo, para o jesuíta, as leis que proibiam a escravidão, obrigando o pagamento de salários aos índios aldeados eram ineficazes se não houvesse uma efetiva inibição do poder dos colonos sobre eles⁶. Segundo Vieira, esse era o maior empecilho para a conversão. Era bastante comum na época, como acusa o mesmo, que as entradas feitas pelos capitães cativassem índios de forma ilícita, alegando serem eles de corda⁷, resgatados. Por sua vez, sob frequentes ameaças, os cativos confirmavam a alegação dos capitães⁸. Não menos alarmante era a situação dos índios que viviam nas aldeias administradas pelos colonos que “com o título de livres, são muito mais cativos que os que vivem nas casas particulares dos portugueses, só como uma diferença, que a cada três anos tem um novo senhor” (VIEIRA, 2008, p.239). Devido às duras jornadas de trabalho a serviço dos colonos e aos maus tratos em geral, eram muito comuns fugas das aldeias para propriedades particulares, preferindo, muitas vezes servir a um único senhor, com quem poderiam ao menos estabelecer algum vínculo (FERNANDES, 1989 p. 47).

Coincidiu com a chegada de Vieira ao Maranhão, em 1653, a publicação de ordem régia que proibia entradas de cativo e colocava em liberdade os índios até

⁶ Aos índios aliados foi garantida a liberdade durante toda a colonização. Apesar disso os colonos encontram diversas maneiras de burlar a legislação. O mesmo serve para remuneração do trabalho indígena, oficialmente garantida desde a lei de 24/02/1587, reafirmada em Alvará de 26/10/1653 e na lei de 1611. No momento da chegada de Vieira ao Maranhão vigorava a provisão real de 1649 que estabelecia que “nenhum índio seria obrigado a servir sem salário, os que trabalhassem em canaviais, tabacos e lavouras penosas podiam ausentar-se livremente; os brancos que os violentassem ficavam sujeitos ao degredo de quatro anos e multa de 500 cruzados” (LEITE, 1965, p.249). Para uma discussão mais aprofundada ver, de Beatriz Perrone-Moisès, Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII) (In: CUNHA, Maria Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992, p. 115-132.).

⁷ Por índios de corda entendem-se aqueles aprisionados por grupos inimigos, cujo destino era, muitas vezes, o sacrifício. Portanto, ao serem resgatados era considerado legítimo que portugueses os mantivessem cativos por prazo determinado.

⁸Ver Informação Que Deu O Padre Antônio Vieira Sobre O Modo Que Foram Sentenciados Por Cativos Os Índios Do Ano de 1655. In: *Escritos Instrumentais Sobre os Índios*; São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano, 1992, p128.

então cativos. Diante da pressão dos moradores, no mesmo ano o rei expediu nova ordem, revogando a primeira, assim como os capítulos de liberdade, “*deixando a porta aberta para cativos injustos*”. Devido ao prestígio que tinha junto ao Rei D. João IV, Vieira partiu para Lisboa com o intuito de conseguir uma nova lei que restringisse o cativo indígena, regressando com sucesso no ano seguinte, já que obteve o decreto real de 9 de abril de 1654 para o Estado do Maranhão. Este decreto afirma a liberdade dos índios daquele Estado, dando à Companhia de Jesus autonomia e liderança nas expedições de entrada e proibindo a presença de capitães nas aldeias que deviam ser governadas pelos missionários e pelos chefes indígenas (principais de nação e lideranças) (CUNHA, 2002, p.119).

Vieira sempre foi conhecido como defensor de medidas em favor dos índios, alegando a perseguição da Companhia e destes povos pela cobiça dos colonos. É bem sabido que, na opinião dos missionários, a evangelização e a pacificação da colônia, objetivos da ação jesuíta, tinham como principal impedimento os interesses de moradores, autoridades e religiosos de outras ordens em explorar o suor e o sangue indígena, cuja “menoridades só nos defendemos” (VIEIRA, 2008 p. 336).

As representações sobre a incapacidade indígena fazem parte de uma longa construção dos missionários, datada do início da colonização.⁹ Daí que a ideia de povos sem rei, sem lei e sem fé, cujos costumes não encontram nenhum sinal de idolatria, condizia plenamente com a concepção de gentio: desconhecendo a fé, são aptos a recebê-la. Contudo, o rápido entusiasmo dos batizados em massa nos primeiros anos da chegada da Companhia, em 1549, deu lugar a uma profunda desilusão. O tema das dificuldades da conversão na colônia está consagrado em *O Diálogo da Conversão do Gentio*, escrito pelo padre Manuel de Nóbrega em 1556, um ano antes da criação das aldeias pelos jesuítas:

Gonçalo Álvares: “por demais He de trabalhar com estes; são tão Bestais que não lhes entra no coração coisa de Deus; estes tão encarniçados em matar e comer, que nenhuma outra bem aventuraça

⁹ Juan Carlos Estenssoro analisando a experiência de catequese no Chile, nos séculos XVI e XVII, chama a atenção para o fato que os relatórios dos padres sobre as dificuldades da evangelização, se manifestam mais que a incompatibilidade indígena ao cristianismo, já que “todos eles estão integrados a materiais catequéticos, legais ou projetos políticos cujo o objetivo é exercer um controle rigoroso da religiosidade indígena.” Neste sentido, a suposta prova da ‘resistência indígena’ (ou de sua inconstância), na realidade seria, na América Espanhola, parte da justificativa ideológica da Igreja colonial para restringir o caráter de conversos dos índios em seu conjunto, procurando estabelecer uma destinação étnica e social. “A igreja teve que desempenhar um constante duplo papel de estimular e ensinar a fé, e ao mesmo tempo, construir e reconstruir (e, portanto, inventar) o caráter de conversos dos índios em seu conjunto.” (ESTENSSORO, 1999, p. 183).

sabem desejar; pregar a estes, he pregar em um deserto de pedra” (Nóbrega, 2006:p.2).

Matheus Nogueira: “Se tiverem rei, poderes-se ao converter, ou se adoram alguma coisa. Mas não sabem que coisa he de crer e adorar,não podem entender a pregação do Evangelho, pois ela se funda em crer e adorar hum sô Deus, e a esse só servir; e como este gentio não adora nada, nem crer em nada, todo lhe dizeis se fica nada” (NÓBREGA, 2006, p.2).

Nas correspondências de Vieira, em sua época de missionário no Maranhão, encontra-se muito mais a primeira representação, quanto à “inocência” e à fertilidade da propagação da fé entre a gentilidade do Brasil. Dessa forma, segundo ele, diferente de outros lugares e épocas em que os evangelizadores eram perseguidos e martirizados pelos gentios, agora eles “nos amam, nos recebem e nos veneram” (VIEIRA, 2008, p. 337). Contudo, esta imagem idílica dos indígenas outras vezes é invertida, como ocorre no caso do Sermão do Espírito Santo (1657), em que descreve as gentes dessa terra como “gente mais bruta, mais ingrata, a mais inconstante, a mais aversa de se trabalhar quanto há no mundo” (VIEIRA apud PÉCORA, 2001, p. 442). Estas representações opostas fazem parte de um binarismo próprio da cultura ocidental, atribuindo para a construção da imagem do outro uma lógica que lhes era alheia. O que há de comum entre as duas (barbárie e pureza) é que condizem com a falta de autonomia dos povos indígenas.

As representações sobre os índios e as missões formuladas pelos primeiros missionários jesuítas no século XVI, tendiam a ser reproduzidas nas correspondências inicianas do século seguinte. Por esse motivo, abrimos um parêntese para analisar seus princípios de composição. Segundo Castelnau-L'Estoile, não havia liberdade de escrita na comunicação epistolar (2006, p.73). Já nas Constituições da Companhia de Inácio de Loiola vários artigos prevêem e regulam a comunicação por cartas, principalmente no que diz respeito à troca de correspondências entre missionários e superiores (VIEIRA apud NOVAES, 1999, p.381). Devido à importância que representa para a Companhia, a atividade epistolar foi especificamente regulamentada, em 1547, por João de Polanco, secretário de Loyola. Tanto nesta regulamentação quanto nas constituições se desenvolvem prescrições sobre a estrutura formal do texto, ao qual Alcir Pécora insere numa tradição epistolar que remete a tratados de escrita clássicos e medievais. Segundo este, a escrita de cartas pelos missionários está estabelecida a partir de um modelo de narrativa edificante, exemplar e universal sobre qualquer matéria em questão, atravessada por uma teleologia da história cujo objetivo é instituir, através da

diversidade de experiências das missões ao redor do mundo, uma alegoria espiritual comum. Nas palavras de Pécora, a elaboração das cartas jesuítas pretende criar “uma escrita humana análoga às divinas escrituras” (PÉCORA apud NOVAES, 1999, p.381).

A epistolografia jesuíta, portanto, além de mecanismo fundamental para o funcionamento da burocracia inaciana, era uma espécie de ferramenta que sintetizava a unidade ideológica da Companhia. Alcir Pécora, num artigo destinado a analisar a escrita epistolar de Manuel de Nóbrega, chama a atenção ainda para fato de que a comunicação epistolar deve ser vista como um mapa retórico do próprio projeto de conversão, ou seja, está situada dentro do debate teológico da Companhia e por isso reflete seus ideais espirituais (desde cedo projetados nas Constituições). Segundo o autor, até mesmo os padrões métricos e a estrutura formal da escrita abrem um campo de significações onde se reafirmam seus ideais institucionais e religiosos (PÉCORA, 1996, p. 384). Nas palavras dele:

As cartas não testemunham, nem significam nada que sua própria tradição e dinâmica formal não possam acomodar. Bem ao contrário, os seus conteúdos mais complexos, como o índio ou o jesuíta, foi ainda melhor, o índio do jesuíta são funções estritas dessa acomodação histórica do gênero. (PÉCORA, 1996, p. 384)

Apesar destas considerações, ressaltamos que a atuação da Companhia de Jesus na América portuguesa, desde sua fundação até a época de Vieira, passou por significativos ajustes e reformulações de acordo com as especificidades regionais – políticas e sociais – do território colonial, muito embora tenha mantido seus principais preceitos.¹⁰ Diante da “inconstância” do fervor dos povos indígenas, os missionários se viram forçados a adaptar seus métodos de conversão, de forma a melhor intervir nas práticas e costumes nativos. A própria estratégia de organizar aldeamentos junto aos índios, oficialmente instituída em 1558, pelo governador geral do Brasil, foi uma ampliação do projeto original de catequese e tentava superar a ação puramente espiritual para assumir uma mediação pedagógica e administrativa. Em outras palavras, estes foram fruto da experiência iniciada no Brasil, de forma a adaptar as missões às

¹⁰ De forma simultânea aos cuidados para não fossilizar os povos indígenas, excluindo-os da história, estudos recentes tem desempenhados esforços no sentido de não conduzir a leitura acerca do catolicismo como um “bloco pétreo e imutável”, posto que a “riqueza das fontes históricas americanas sobre a evangelização permite-nos inverter essa perspectiva e aproxima-nos de um mundo de rápidas mudanças, tanto da população indígena e de suas crenças como da Igreja, obrigada a redefinir constantemente os conteúdos de evangelização” (ESTENSSORO, 1999, p. 183).

condições e possibilidades de conversão (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 113-155).

Neste sentido, a prática epistolar jesuíta também foi transformada pelas contingências históricas das demandas regionais e mais urgentes das Missões. A partir de 1596, a partir da lei que atribuía aos jesuítas a prerrogativa de descer os índios dos sertões, as missões progressivamente passam a adquirir uma maior dimensão diplomática e política. Em consequência, as correspondências sobre as missões assumem uma terceira função, além da edificante e da informativa, já previstas nas Constituições; passam a assumir um caráter político-diplomático, uma vez que se torna uma carta pública que procura se justificar simultaneamente entre autoridades civis e a hierarquia religiosa (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p.443). Como entende Cristina Pompa, diante deste aspecto político da atividade epistolar na Província, assumida claramente nas *Relações de Entrada*, a distinção formal entre cartas de edificação e *hijuelas* se dilui progressivamente, já que, associado ao caráter espiritual, os relatos sobre as missões na Província passam a incorporar cada vez mais informações do contexto militar, político e administrativo.

Portanto, diante da conjuntura histórica e da necessidade de se justificar para os diversos grupos sociais, os escritos jesuítas sobre os índios mostram visões algumas vezes contraditórias. Estas, por sua vez, refletem a própria experiência da missão, bem como a atuação e as estratégias dos grupos indígenas impondo condições pelas quais tornariam possível a conversão. Portanto, passam a se relacionar muito mais com as experiências concretas, fugindo do mapa retórico previsto nas Constituições, para elaborar um quadro temático a partir de situações reais. Com efeito, na segunda metade do século XVII, os debates sobre a natureza dos índios, sua humanidade, sua possibilidade de conversão estavam, para os jesuítas em geral, encerrados (POMPA, 2003, p.83-84). As exigências catequéticas diante das missões no sertão se tornam outras daquelas iniciadas no litoral, pois a constante necessidade de alianças e o desejo jesuíta em assumir o governo temporal dos índios, sem interferência dos colonos, fazem com que suas correspondências adquiram um caráter ainda mais político.

Destacamos que os povos indígenas eram assunto de ordem maior no que diz respeito ao destino econômico, administrativo e militar da colônia. Devemos lembrar que desde século XVI eram recorrentes as alianças entre índios e estrangeiros que visavam a conquista de territórios na América. Contudo, foi principalmente durante a guerra luso-holandesa que a aliança com os povos indígenas, se tornou decisiva ao

domínio do das Capitanias do Norte¹¹. Segundo o próprio Vieira, estes constituíam “a principal parte dos nossos exércitos e a que mais atormenta os estrangeiros” (VIEIRA, 2008, p.138).

Grande parte dos índios que se aliaram aos holandeses durante o período de conflito se refugiaram no interior com medo de retaliações dos portugueses, muitos deles, partiram de Pernambuco rumo à Serra da Ibiapaba no Ceará. E, apesar da anistia concedida pelas autoridades lusitanas, era constante a preocupação, por parte da administração colonial, que estas nações retiradas para o sertão, principalmente os tapuias – maiores aliados dos holandeses – mantivessem contato com estrangeiros. Desconfiança não infundada, já que estes povos se beneficiavam dos conflitos entre europeus como esperança para recuperar sua antiga liberdade, ou, ao menos, como estratégia para melhor se inserir nesta nova realidade, garantindo para si relativa autonomia política e militar (GONÇALVES, 2009, p. 39- 52).

A oposição à influência estrangeira e a mobilização de índios para a retomada de territórios, como foi o caso do forte do Macapá, ocupado pelos franceses em 1697, foi uma das competências da Companhia durante todo século XVII. A precaução com a ameaça estrangeira e a necessidade de apaziguar os índios fica clara em uma correspondência, escrita por Vieira ao Rei D. Afonso em 1659, se referindo à importância da aliança que fora feita com os Nheengaíbas que resistam aos Portugueses na boca do rio Tocantins:

O mesmo entenderam a respeito dos índios Tobajaras [Tabajara] da Serra da Ibiapaba todos os capitães mais antigos e experimentados desta conquista, as quais ano passado, sendo chamados a conselho do Governador, soube da prevenção que se deviam fazer para a guerra, dos holandeses, responderam todos uniformemente que não havia outra prevenção mais que procurar por amigos os índios Tobajaras da serra; porque quem os tivessem da sua parte seria senhor do Maranhão (VIEIRA, 2008, 422).

Diante disto, fica claro o temor que os portugueses tinham de vários grupos indígenas, dos quais dependia o próprio domínio do território. Esta preocupação se expressa também numa representação escrita por Vieira, em junho de 1661, ao Senado do Pará. Diante dos tumultos contra os jesuítas e as *leis de liberdade*, iniciados em São

¹¹ Para ver a atuação estratégica das lideranças indígenas no conflito luso-holandês ver Gonçalves, Cardoso e Pereira. Povos Indígenas no Domínio Holandês: uma análise dos documentos tupis (1630-1656) (in *Ensaio sobre a América Portuguesa*. João Pessoa, Universitária/UFPB, 2009, p.39-53).

Luís, em maio, e que se alastraram para Belém, o jesuíta tentou convencer a Câmara a não aderir aos revoltosos, chamando a atenção para os riscos de se quebrar a paz no Estado. Neste documento Vieira enfatiza a importância das alianças realizadas pela Companhia com várias nações indígenas que ocupavam toda região e o perigo de não se guardarem as leis e os acordos firmados diante da ameaça que algumas destas nações representavam. Tais amizades ainda se encontravam instáveis diante da contínua desconfiança dos índios em relação aos portugueses.

Dentre as nações que mais perigos ofereciam à região estavam os Nenghaíbas que, até a paz firmada em 1658, causaram, por vinte anos, grandes danos à Capitania, “nações tão vizinhas e tão inimigas; quanto mais perigosa seria ainda a união destas nações com os holandeses”; como de fato, já havia notícias deste envolvimento. Ainda que, em função do que prometeram os padres no acordo, tenham conseguido descer nove aldeias dos Nheengaíbas para o litoral, poderia se por tudo a perder com “qualquer mudança que haja na observância das ditas leis e condições que foram juradas e prometidas em nome de sua majestade, de que se mandaram papéis autênticos ao dito senhor” (VIEIRA, 1992, p.53-54). Vieira ressalta a relevância do respeito aos acordos em relação aos índios da Serra da Ibiapaba já que, apenas através destas leis, mostradas e lidas, que eles “juraram todos em mãos do Padre Antonio Vieira vassalagem a sua majestade; [assim como deixaram] a passagem de Pernambuco por este meio desimpedida, o mar seguro, e o comércio corrente.” (Idem).

Dessa maneira, percebe-se que as leis de liberdade que defendia Vieira, não se tratavam apenas de um ato de nobreza a favor dos indefesos índios. Mas de condições necessárias, impostas por eles próprios, como forma de se aliarem aos portugueses. Neste processo, os missionários da Companhia de Jesus tinham o papel de mediar os termos dessas alianças. Se, como já afirmado, o projeto de catequese tinha como uma de suas funções transformar os índios em súditos, estes por sua vez, tentaram se inserir de forma estratégica através da apropriação de signos políticos e religiosos do invasor:

[...] O maior principal daquela nação [dos anarquizes] mandou cá seu irmão, que atualmente reside na aldeia de Montigura, só com o intento de aprender a língua e de notar se é verdadeiro o trato que lá publicavam os padres que davam os portugueses aos índios, depois das novas leis de sua majestade. E entre nheengaíbas está um filho do maior dos tricujus, nação igualmente dilatada, e debaixo das mesmas condições, e é hoje medianeiro, assim da dita vassalagem, como de outras praticas necessárias para introduzir a fé na dita nação [...] (VIEIRA, 1992, p. 54).

Por fim, quanto aos índios tupinambás que habitavam a região:

[...] nação de quem os conquistadores deste estado fizeram sempre tanto caso, foram trazidos do sertão pelo Padre Francisco Veloso e depois pelo Padre Manuel Nunes e são os melhores companheiros que tem esta conquista para dominar com eles as outras nações, pela fama de valorosos que tem entre elas. Ao presente tratamos não de descer aos que ainda ficarem no Rio Tocantins, mas de descobrir o Rio Iguaçu, em que está toda esta nação que é muito poderosa e será de grande utilidade para todo o estado; e se os descobridores, que estão para partir, levarem as novas de terem se quebrados as leis com que foram descidos os primeiros, julguem vossas mercês os efeitos que esta mudança obrará nos ânimos dos que estão no mato e ainda dos que vivem entre nós, por ser a gente entre todas de menos discurso e de mais bárbaras resoluções. (VIEIRA, 1992, p.54)

Os termos exigidos pelos índios para continuação da catequese transparecem em uma carta enviada ao Provincial no ano de 1658. Nesta correspondência Vieira argumenta a importância da continuidade da missão na Serra da Ibiapaba, discordando assim da ordem dos superiores para retirada dos padres da região e descimento dos índios que assim concordassem. Nas palavras de Vieira:

Estas são as razões que os padres e os principais referem nas suas cartas, com que os padres totalmente desconfia de os índios descerem sem violência, a qual violência não é menos duvidosa, antes quase impossível e mui arriscada, e de que se pode seguir uma grande ruína, principalmente em tempos que temos guerras muito apregoadas com os holandeses (VIEIRA, 1992,p.138).

Em seguida Vieira ressalta a ameaça com uma nova aliança com os holandeses de acordo com a identificação que os índios ainda possuíam com estes, a partir da adoção dos seus costumes, assim como pela lembrança que tinham das concessões realizadas pelos antigos aliados:

Nem uns nem outros estão totalmente esquecidos da amizade e dádivas dos holandeses, com quem comerciavam na costa, porque quando olham pra eles, como eles dizem, vêem aqueles chapéus, aquelas espadas, aquelas urgarinas, e o mais com que se vestem, que tudo deram holandeses, e os portugueses, nada (VIEIRA, 1992,p.138)

Dessa forma, o que se expõe nesta missiva é uma defesa para que os missionários do Maranhão dessem continuidade à catequese neste sítio, contrariando as ordenações do Superior e do Visitador para interrompê-la. Segundo o próprio Vieira, o

motivo fundamental para a ordem dos superiores foi por um lado inacessibilidade do lugar, onde os padres não poderiam “ser socorridos nem visitados”; e por outro, ao fato do padre Antonio Ribeiro, superior da missão, ter viajado ao Ceará para apaziguar uma rebelião de índios *juguaruanas* – deixando seu companheiro Pedro Pedrosa solitário com os índios da Serra¹². Apesar das ordens do Provincial na Bahia serem instância máxima da Companhia de Jesus dentro da América Portuguesa, portanto, não podendo serem desobedecidas por Vieira, este pede a interferência do Rei para a continuidade da missão, acionando o direito do Padroado Régio.

O que nos interessa nesta situação é que ela apresenta um desvio nas exigências normativas da Companhia de Jesus de acordo com as necessidades locais de conversão, condições impostas em decorrência da longa experiência indígena de contato com os europeus. A ação consciente dos índios da serra em impor seus termos para realização da missão não é nada surpreendente, se levada em conta a longa guerra travada contra os portugueses e as décadas de aliança com os holandeses. O que se observa é que esta missão, além dos objetivos espirituais, viveu um árduo processo de consolidação de um acordo entre portugueses e as várias nações que habitavam a Serra. Com efeito, é neste sentido que se consolida o argumento levantado por Vieira na *Relação da Serra da Ibiapaba* (1660) expondo a postura dos índios da região diante das ordens do Superior:

¹² As considerações por parte dos superiores, quanto à inacessibilidade do lugar e à presença de um único jesuíta na missão, expressam um aspecto importante das exigências disciplinares da Companhia. Os Regulamentos de Gouveia, elaborados quando visitador do Brasil em 1586, apontam as aldeias como um lugar de perigoso à disciplina espiritual. Primeiro porque (fazendo total sentido) os missionários estariam sujeitos perder a sua identidade enquanto religiosos e jesuítas, devido a reduzida ordem numérica de padres para estabelecer o espírito de comunidade. Atrelado a isto estava a constante preocupação que os missionários sucumbissem à lascividade dos índios. Era preciso, portanto, estabelecer um estado de vigilância geral, que se estendia desde o superior do colégio, passando pelo superior da aldeia e de seu companheiro, estes últimos, por sua vez, deviam estabelecer uma relação de vigilância mútua (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p.129-131). A terceira Visita do padre Manuel de Lima (1607-1609), apresenta um complemento dos Regulamentos de Gouveia no sentido de praticamente isolar os missionários da população indígena, principalmente das mulheres (POMPA, 2002 p.73). Não se trata, como pode parecer, de medidas de pouca relevância, mas de uma questão fundamental que se impõe na virada do XVII nos debates entre poder central e Província quanto ao estatuto das aldeias e que podiam definir o rumo das próprias missões. Estas, Como foi dito anteriormente, passaram por um desgaste devido a acentuação do conflito entre colonos e missionários após a lei de 1596, pela qual a coroa Filipina atribui aos Jesuítas a prerrogativa para efetuar descimentos e repartição dos índios dos sertão. Roma não vê com bons olhos tamanho envolvimento dos padres na esfera temporal da colônia, o que, a seus olhos, colocava em perigo a identidade espiritual de seus membros. No ano seguinte à lei, o Geral Acquaviva envia ordem ao provincial do Brasil proibindo os padres de se envolverem nas questões temporais nas aldeias, principalmente no que diz respeito à repartição e ao trabalho indígena. A posição de Roma era manter a paz com os poderes coloniais, evitando, assim, denúncias que manchassem a reputação da Companhia (como as de Gabriel Soares de Sousa na última década do século XVII) (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p.282-288). Ainda segundo Castelnau-L'Estoile, tais medidas se mostraram pouco eficientes em face a um crescente processo de autonomização da Província, após a primeira década do século XVII, na formulação de um projeto de catequese de acordo com as possibilidades locais. Esse processo de autonomização se acentua após o período de ocupação holandesa.

Eis aqui como era verdade o que até agora todos cuidávamos, e como os padres não tiveram nunca outro intento, senão para arrancar de nossas terras para fazerem escravos de seus parentes os brancos. – o que o maior principal, que tem maior sagacidade, respondeu “ se por sermos del rei, quereis que vamos para o Maranhão , estas terras também são de El Rei, e se por sermos cristãos e filhos de Deus, que Deus está em toda parte (VIEIRA, 2008, p. 353).

Devemos lembrar que os aldeamentos foram instituídos por iniciativa em comum de jesuítas e autoridades colonais não apenas com o objetivo da conversão, mas também como uma política de deslocamento dos índios aliados para os arredores das fazendas e povoações portuguesas. Dessa forma, os *descimentos* de índios tinham como objetivo a defesa militar dos núcleos coloniais contra índios hostis, estrangeiros e negros fugidos e, naturalmente, de garantir a disponibilidade de mão-de-obra para as plantações. Ainda que, na prática, os descimentos fossem em grande parte feitos através da violência, de acordo com as ordenações reais, os mesmos deveriam ocorrer a partir do convencimento, por autoridades civis ou religiosas (variando de acordo as diversas leis publicadas). Mas, por exigência administrativa da Companhia, ficava impedido que padres morassem juntos aos índios em missões no sertão. Era, portanto, regra da Companhia, neste caso, como é de se supor, associada com os interesses colonais, que as aldeias fossem deslocadas do sertão para as proximidades das povoações no litoral. Contudo, o processo de interiorização da expansão colonial, acentuado na segunda metade do século XVII, fez com que alguns jesuítas travassem uma batalha pela continuidade das missões sem que os índios fossem descolocados de suas terras¹³.

Como se percebe no caso da Missão da Serra da Ibiapaba, essa mudança no processo de aldeamentos, no que diz respeito aos descimentos, não foi apenas uma consequência imediata da interiorização do espaço colonial, nem uma mera proteção dada pelos jesuítas diante da vulnerabilidade indígena. O que se observa são povos (inclusive alguns que já haviam sido adeptos do Calvinismo), apesar de

¹³ Em 1667 o missionário flamengo, Jacobus Roland (ou, em latim, Jacobus Rolandus) escreve uma carta intitulada “Questão: se os Tapuias têm de ser tirados do sertão e levados mais o próximos do litoral”, propondo a fixação dos missionários nas aldeias dos “Tapuias”. A posição de Roland, apesar de censurada na Província, recebe grande adesão de jesuítas de destaque, como o ex-provincial Simão de Vasconcelos. (POMPA, 2006, p.76-77).

Em 1 de dezembro 1686 foi publicado o Regimento das Missões para o Maranhão. Este diploma régio (cujo Vieira foi um dos conselheiros) regulava toda ação missionária no Estado. No artigo 23 encontra-se a seguinte passagem permitindo a permanência de padres nas aldeias do sertão : “[...]é conveniente que as aldeias se dilatam pelos sertões para que se possam mais facilmente penetrar e se tirem as vantagens pretendidas” (*Regimento das missões*, In LEITE, 2004, p.149).

aceitarem a catequese, se oporem claramente à prática do descimento, desconfiando também de qualquer rumor de remoção dos padres da região. Evidencia-se isso no relato edificante de 1661, onde se dá destaque aos percalços sofridos pelos padres na missão. Nesta missiva, por exemplo, Vieira narra minuciosamente os tormentos vividos pelo padre Pedro Pedrosa, feito refém durante a ausência de Antonio Ribeiro, seu companheiro. Situações como esta, manifestam os frequentes empecilhos criados pelos *hereges* de Pernambuco, dificultando a catequese dos demais índios da serra. Toda a narrativa da missão, exposta na *Relação*, está longe do estado idílico de recepção dos índios como costuma ser tratado em cartas destinadas ao rei. De acordo com Vieira, as provações da Ibiapaba, em contato com os índios egressos de Pernambuco, ainda mais contaminados com a heresia dos holandeses, torna a região “a verdadeira genebra do Sertão”.

Por outro lado, a intervenção do Rei, por meio de Vieira – em detrimento das exigências de sua Ordem Religiosa –, para dar continuidade a missão sem a prática do descimento, deixa clara a relevância da questão indígena para o Império Português e o poder de barganha destes grupos em resistirem, ou melhor, de garantirem alguma autonomia diante do processo colonizador. Como argumenta Cristina Pompa, se processaram mudanças nas diretrizes gerais de atuação da Companhia, através de um esforço incessante dos missionários em adaptar as regras de acordo com práticas cotidianas de conversão das aldeias, uma vez que essas mesmas regras foram resultados da organização de práticas (POMPA, 2002, p.77). Uma vez que se tratava de um processo de conquista, naturalmente as dificuldades de catequese se alteravam de acordo com as demandas e transformações da sociedade colonial e do império português. Por meio destas mesmas transformações históricas, nas quais os povos indígenas atuaram de forma consciente, que podemos perceber o quanto eles utilizaram diferentes meios, de acordo com a experiência acumulada no processo de contato. Apenas dentro desse contexto se pode explicar o projeto de catequese agenciado por Vieira no Maranhão.

Como chama a atenção Maria Regina Celestino Almeida, aculturação e resistência deixam de ser polos opostos no processo de ocidentalização, podendo caminhar juntas. E as aldeias coloniais deixam de significar, para os índios, apenas perdas e prejuízos, para serem vistas “também como espaço possível de sobrevivência na colônia” (ALMEIDA, 2003, p.28). Foram, portanto, as mais variadas as formas que os povos indígenas, vendo seu mundo tradicional desestruturado e constantemente pressionado pela expansão da colonização europeia, desenvolveram estratégias de

resistência para reivindicar os espaços que se modificavam. Responderam ao contato de acordo com suas próprias motivações, que também se modificaram com o processo histórico e, como conclui a autora, se transformaram mais do que foram transformados (ALMEIDA, 2003).

Jesuítas e Principais

Em carta escrita ao Rei D. Afonso VI em novembro de 1659, Vieira dá conta das três missões realizadas no Rio Amazonas e Tocantins no ano anterior. Entre nações descidas e índios resgatados, esta Relação de Entrada remete ao caráter de novas descobertas das missões no Amazônia. Os jesuítas aparecem como desbravadores de novas terras, novos rios e nações. Ao contrário da experiência no litoral as missões de entrada ao sertão, lideradas pelos jesuítas, são definidas pelo seu tom pacífico. Dessa maneira, onde “nas nossas primeiras conquistas se levantaram padrões das armas de Portugal, aqui vão se levantando os padrões da Sagrada Cruz, com que se vai tomando posse dessas terras por Cristo e para Cristo” (VIEIRA, 2008, p.412). De fato, a multidão de índios gentis presentes na Amazônia, e o caráter de descoberta impresso por Vieira, permitiam reavivar o projeto catequético na América portuguesa, encarado, por este, como fracassado no litoral do Brasil.

No entanto, as razões espirituais dessas missões não eram de “menos consideração e consequências que (su)as utilidades temporais e políticas” (VIEIRA, 2008, p.412). O projeto de catequese na Amazônia estava em harmonia com a política do governo metropolitano de manter a paz com as nações indígenas em áreas de fronteiras, devido à inviabilidade financeira de sustentar tropas numerosas (BOXER, 2007, p. 95). Neste sentido, como entende Castelnau-L'Estoile, o termo *missão*, neste contexto, passou a significar antes de tudo “entradas no sertão”, cujo principal objetivo era a submissão dos índios a Coroa Portuguesa. Tratamos aqui, portanto, de um relatório de atividade que se apresenta como uma expedição diplomática no sentido mais pleno do termo. Ela apresenta semelhanças com as relações dos embaixadores que constituem, na Europa na época, um gênero literário à parte. “A carta do embaixador não somente relata o conteúdo das negociações, mais ainda oferece a descrição mais exata possível do país e dos príncipes visitados”. Assim como os embaixadores na Europa “os jesuítas em missão entre os índios relatam a acolhida que receberam, o que viram, as forças militares e fragilidades do adversário” (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p.445).

O assunto mais importante da carta diz respeito à missão junto às várias nações de línguas “diferentes e dificultosas” que ocupavam a grande ilha na boca do Rio Amazonas (atual ilha de Marajó), designados pelos portugueses como *nheengaíbas* (aos quais já nos referimos). Estes estiveram em guerra com os portugueses por quase uma década. Segundo Vieira, a origem da guerra, mais uma vez, fora causada graças à cobiça dos colonos portugueses por cativos. A princípio receberam estas nações “os nossos conquistadores em boa amizade; mas, depois que a larga experiência lhes foi mostrando que o nome de falsa paz com que entraram se convertia em declarado cativo, tomaram as armas em defesa da liberdade, e começaram a fazer guerra aos portugueses em toda a parte” (VIEIRA, 2008, p.414). A importância política e diplomática desta missão se justifica pelo perigo que estas nações representam para o projeto colonial no Maranhão:

Usa esta gente de canoas ligeiras e bem armadas, com as quais não só impediam e infestavam as entradas, que nesta terra são todas por água, em que roubaram e mataram muitos portugueses; mas chegavam a assaltar os índios cristãos em suas aldeias, ainda naquelas que estavam mais vizinhas às nossas fortalezas, matando e cativando: e até os mesmos portugueses não estavam seguros dos *nheengaíbas* dentro de suas próprias casas e fazendas, de que se vem ainda hoje muitas despovoadas e desertas, como sitiados, sem lograr as comodidades do mar, da terra e dos rios, nem ainda a passagem deles, senão debaixo das armas (VIEIRA, 2008, p.415).

Em diversas ocasiões os governadores do Maranhão reuniram tropas para submeter os *nheengaíbas*, todas frustradas, devido a guerra de emboscadas utilizada pelos índios naquelas difíceis condições geográficas: um “confuso e intricado labirinto de rios e bosques, onde não era possível cercar, nem achar, nem ainda ver o inimigo, estando ele, no mesmo tempo debaixo da trincheira de árvores, apontando e empregando suas flechas”. Essa dificuldade para os portugueses era acentuada pela estratégia de dispersão destas nações durante guerra, desatando povoações e casas na maior distância possível, de forma que uma pudesse avisar a outra do perigo, e nunca serem acometidas juntas. Dessa forma, “pela ousadia, pela cautela, pela astúcia e pela constância dessa gente, e mais de tudo pelo sítio inexpugnável, com que os defendeu e fortificou a mesma natureza”, no relato do padre os *nheengaíbas* parecem “*inconquistáveis*” (VIEIRA, 2008, p.415).

Esta parte da carta diz respeito ao que tinham visto os padres João de Souto Maior e Salvador do Valle que acompanham a expedição de 1655, última vez que os

portugueses tentaram submeter à força os índios da ilha de Marajó. Assim Vieira já tratara, em missiva ao rei, de 8 de dezembro de 1555, em que dava informações da aplicação da lei do mesmo ano – que garantia a liberdade dos índios no Maranhão – sobre presença dos padres na “grande ilha chamada dos Joanes”. Nesta mesma expedição os padres tentaram pacificar os índios “mas como é em companhia das armas, e eles estão tão escandalizados dos agravos que dos portugueses têm recebido, não admitiram até agora a prática da paz, e há poucas esperanças de que venham tão cedo a admiti-la” (VIEIRA, 2008, p.315).

As coisas no Maranhão entre nheengaibas e portugueses, permaneceram nesta situação até 1558, quando chega para governar o Estado D. Pedro de Mello, trazendo as novas da guerra com os holandeses na Europa. Os holandeses, segundo algumas informações, mantinham comércio de peixe-boi com algumas nações de nheengaibas.

“[...] E entendendo as pessoas do governo do Pará, que unindo-se os holandeses com os nheengaibas, seriam uns e outros senhores destas capitânias, sem haver forças no Estado (ainda que se juntassem todas) para lhes resistir, mandaram uma pessoa particular ao governador, em que lhe pediam socorro e licença, para logo com o maior poder que fosse possível, entrarem pelas terras dos nheengaibas, antes que com a união dos holandeses não tivesse remédio esta prevenção, e como cria se perdesse de todo o Estado.”(VIEIRA, 2008, p.415)

Feitos todos os preparativos para a guerra, Vieira decide, antes do ataque, realizar uma última tentativa de paz com os nheengaibas. Assim, envia dois índios principais convertidos (também nheengaibas) como embaixadores, levando consigo uma carta-patente de sua autoria, propondo as pazes, sob garantia da lei de abolição dos cativeiros de 9 de abril de 1655. Vieira lhes assegurava “se tinham já acabado para sempre os cativeiros injustos, e todos os outros agravos que lhes faziam os portugueses; e que, em confiança desta sua palavra e promessa, ficavam esperando por eles ou por um recado seu, para ir a suas terras” (VIEIRA, 2008, p. 416).

Apesar do temor da *fereza* dessas nações, de que não se esperava resposta e nem mesmo os que embaixadores voltassem vivos, estes retornaram trazendo consigo sete principais nheengaibas acompanhados de muitos outros índios das mesmas nações:

Foram recebidos com as demonstrações de alegria e aplauso que se devia a tais hóspedes, os quais, depois de um comprido arrazoado que desculpavam a continuação de guerra passada, lançando toda a culpa, como concluíram dizendo assim: ‘Mas, depois que vimos em nossas

terras o papel do *Padre grande*, de que já nos tinha chegado fama, que por amor de nós e da outra gente da nossa pele se tinha arriscado às ondas do mar alto, e alcançado ele El-Rei para todos nós as cousas boas; posto que não entendemos o que dizia o dito papel, mais que pela relação destes nossos parentes, logo no mesmo ponto lhe demos tão inteiro crédito que se, esquecidos totalmente de todos os agravos dos portugueses, nos vimos aqui meter entre suas mãos dos padres, de quem já de lhe a diante nos chamamos filhos, não haverá quem nos faça mal(VIEIRA, 2008, p.416).

As festividades com que os *nheengaíbas* receberiam os padres são elementos do ritual social indígena, bastante recorrentes nas descrições dos europeus. Ao mesmo tempo, representam a disposição de paz destes povos, convergindo com as intenções da Companhia de Jesus. A credibilidade e prestígio atribuído aos jesuítas e ao próprio Vieira, na fala do principal apresentada no relato é, naturalmente, uma manifestação da necessidade de propaganda dos frutos de sua atuação na Amazônia. Apesar disso, fica claro o papel fundamental dos embaixadores indígenas, quase sempre enviados para abrir processos de negociação. Fica mais evidente sua importância para o convencimento dos inimigos neste caso, já que os *nheengaíbas* não sabiam ler.

Era interessante para a Companhia de Jesus identificar quais eram os índios de maior destaque para facilitação do processo de paz. Ao mesmo tempo percebemos que utilizavam estratégias para acentuar a distinção social entre estes. Assim, após a “assinatura” dos termos de amizade com os portugueses, os padres ergueram uma cruz na qual “não quiseram que tocasse índio algum de menor qualidade”. Esta estratégia revela uma longa experiência com as lideranças indígenas nos processos de amizade, uma vez que um líder forte, reconhecido pelo grupo, sempre fora um fator decisivo para a afirmação da paz, já que o reconhecimento simbólico do seu poder poderia tornar o processo mais duradouro. Dessa forma, a força de um principal de prestígio podia se estabelecer como intermediária para uma aplicação mais eficaz do controle régio, e, associado a isto, um elemento para um maior ajuste social dos índios aos objetivos civilizadores da catequese.

Ao mesmo tempo, o desgosto relatado Vieira com os costumes como a troca de presentes, revela a necessidade, ainda que incômoda, de uma negociação em nível de igualdade entre *nheengaíbas* e portugueses. Percebemos, assim, que se processa a tão ressaltada mediação entre códigos cristãos ocidentais e da cultura indígena¹⁴. Não

¹⁴ “no mesmo dia deu o padre seu presente a cada um dos principais, como eles tinham trazido, conforme o costume dessas terras, que a nós é sempre mais custoso que a eles. os dias que ali se detiveram os padres, que foram catorze, se passaram todos, de dia em receber e ouvir os hospedes, e de noite, em

obstante, a abertura para absorção dos costumes do outro pelos índios, se evidencia no fato de terem construído uma igreja para os jesuítas antes de recebê-los; ou de terem guardado, com grande estima, o crucifixo que lhes dera o padre João de Souto Maior, em 1655. O mesmo se percebe na ocasião da elaboração do termo jurídico em que se encontravam apenas os padres e os principais, “que assinaram os mesmos principais; estimando muito que seus nomes houvessem de se chegar a presença de V.M, em cujo o nome se lhe passaram logo cartas, para em qualquer parte e tempo serem conhecidos por vassalos” (VIEIRA, 2008, p.418).

Não temos dúvidas que as transcrições das falas dos índios no período colonial, passam por estratégias específicas, de acordo com o contexto, os interesses de cada grupo envolvido e o destinatário da versão descrita. Como já dissemos, os relatos da Companhia de Jesus no século XVII não fugiam a esta regra. Muito menos os de Vieira, gestor de um projeto específico de civilização do gentio na Amazônia. Dessa forma, é frequente em seus relatos, um grande grau de reverência ao rei por parte dos índios, ainda mais comuns em suas cartas destinadas aos monarcas. Por outro lado, a construção do relato também é fruto de uma interação em que índios se auto-representam, de acordo com o interlocutor e a expectativa de benefícios que podem obter. Não obstante, mais do que meras palavras vazias, este episódio revela, acima de tudo, a transformação de identidades em curso, posto em marcha pelo processo de colonização, mas também pelas condições dialéticas de encontro.

A fala das lideranças presente nos *relatos de entrada*, na maioria das ocasiões, ressalta sua predisposição a se aliarem à coroa portuguesa. Dessa forma, fica claro que estratégia do jesuíta consiste em atrair os principais como intermediários dos processos de paz, para tanto atraindo-os como fator de apoio à monarquia – e à companhia – na gestão dos aldeamentos. Contudo, longe se serem fantoches manipulados pelos europeus, estes principais demonstram ser bastante conscientes do seu poder, agindo como verdadeiras lideranças políticas no processo de negociação da paz. Este é o caso de um principal nheengaíba, cuja fala parece interromper a narrativa de Vieira, em ocasião da pronúncia dos termos de aceitação da fé a fidelidade o rei:

A tudo responderam todos conformimente que sim; e só um principal, chamado Piyé, o mais entendido de todos, disse que não queria prometer aquilo. E, como se ficassem os circunstantes suspensos na

diferença não esperada da resposta, continuou dizendo que ‘as perguntas e as práticas, que o padre lhes fazia, que as fizesse aos portugueses, e não a eles; porque eles sempre foram fiéis a El-Rei, e sempre reconheceram por seu senhor desde o princípio desta conquista, e sempre foram amigos e servidores dos portugueses; e que, se esta amizade e obediência se quebrou e interrompeu, fora por parte dos portugueses, e não pela sua: assim, que os portugueses eram os que agora haviam de fazer e refazer as suas promessas, pois tinham quebrado tantas vezes, e não ele e os seus, que sempre as guardaram (VIEIRA, 2008, p.422).

A presença da fala de lideranças indígenas como interferência nos processos de acordo é bastante recorrente nos relatórios inicianos, a exemplo da *Relação da Ibiapaba*. Os argumentos destes principais contra a ação dos colonos, presentes nas narrativas de Vieira, revelam, até certo ponto, um recurso retórico do jesuíta para se legitimar perante a disputa pela jurisdição nativa. Contudo, como já sabemos, esta dinâmica não se deu em meros termos de imposição, ou, neste caso, de imputação da fala que não pertence aos índios. Levamos em consideração que se constituiu, entre índios e europeus, uma “*linguagem simbólica negociada*”. (POMPA, 2002, p. 24)

Portanto, tratamos aqui mais do que tudo, de discursos imbricados, em que os povos indígenas “tomaram pra si o que se apresenta como do outro”. É neste sentido que se constituiu um espaço de intersecção semântica e discursiva em que “os relatos refletem um processo de tradução [política e cultural] em andamento” (POMPA, 2002, p. 27). Percebemos, assim, como representações sobre o índio colonial variavam de acordo com os interesses dos diferentes atores envolvidos (jesuítas, colonos, estrangeiros e os diversos grupos indígenas). Estes últimos, por sua vez, se apropriavam do discurso europeu e reformulavam suas identidades como instrumento de afirmação política (MONTEIRO, 2000). Se nos relatos de entrada, nos deparamos com a representação de um drama nada imparcial, devemos levar em conta que de forma alguma que eles partiam de um só lado. Essa dramatização social, representada pelo relato de Vieira, pode ser interpretada, dentro dos limites impostos pela colonização, como teatro de concessões.

Considerações finais

A necessidade da consolidação do poder dos principais indígenas, como aliados na administração dos aldeamentos, aparece em grande parte dos pareceres de Vieira às autoridades coloniais e ao rei. De acordo com a política portuguesa de conceder mercês a seus súditos, muitos dos líderes aliados recebiam títulos oficiais como de sargento-

mor e capitão-mor. A pompa e o desejo de reconhecimento, tão comuns nas lideranças de destaque, faziam que algumas vezes chegassem a ganhar mercês como a da Ordem de Cristo. Por outro lado, exatamente o desejo de prestígio social presente em muitas lideranças acabou por dar origem a um incômodo entre os padres, fazendo com que, nestes mesmos pareceres, Vieira julgasse prudente limitar tais privilégios para que os índios se conservassem “em maior simplicidade e sujeição”.

Assim como os colonos, alguns principais aparecem nas narrativas de Vieira como uma clara ameaça ao projeto da Companhia. A insistência dos chefes em permanecerem ligados a antigas práticas, como a guerra de vingança (contra outras nações aliadas), a antropofagia ou a poligamia; não raramente está associada aos interesses dos colonos em obter cativos ou aos seus objetivos de frear o poder dos jesuítas. Esta latente tensão entre o prestígio de alguns principais e a autoridade de Vieira explode com a prisão do chefe Lopo de Souza, a mando do próprio Vieira. Este fato foi um dos motivos para a rebelião dos moradores em 1661 (assim como a publicação da carta de novembro de 1659, a qual já nos referimos, detratando os colonos¹⁵). Vieira narra os motivos do motim, em carta ao Rei D. Afonso IV em maio de 1661. Quanto ao índio Lopo de Souza, descreve Vieira:

Este índio é Principal de uma Aldeia, e depois da publicação das leis de Vossa Majestade nunca as quis guardar, e amparado dos poderosos, a quem por esta causa fazia serviços, vivendo no mesmo tempo ele e os seus como gentios, sendo cristãos mui antigos, porque, além das muitas amigas que tinha o dito Principal, estava casado *in facie ecclesiae* com uma irmã de outra de quem antes do matrimónio tinha publicamente filhos, calando este impedimento, e intimidando a todos os da Aldeia para que nenhum o descobrisse, consentindo-os viverem do mesmo modo, e não tratando de missa, nem de sacramento algum, nem ainda na hora da morte, morrendo por esta causa todos sem confissão, e em mau estado; enfim, em tudo como gentios e desobedientes às leis de Vossa Majestade, contra as quais o dito Principal cativava forros e os vendia, e outros mandava matar a modo e com cerimônias gentílicas: e tudo lhe sofriam os que o deveram castigar, por interesses vilíssimos (VIEIRA, 2008, p.433).

O conflito entre jesuítas e alguns principais revela uma complexa relação entre índios, missionários e colonos do período colonial. Demonstra-se, portanto, que a posição dos índios gentis ou aldeados varia de acordo com interesses particulares,

¹⁵ Esta carta fora publicada em 1660 como “*Copia de huma carta para ElRey N. Senhor, sobre as missões do Seará, do Maranhão, do Pará & do grande rio das Amazonas. Escrita pelo Padre Antonio Vieira da Companhia de Jesu, Pregador de Sua Magestade & Superior dos Religiosos da mesma Companhia naquela Conquista*”. Lisboa: Oficina de Henrique Valente de Oliveira, 1660.”

havendo, entre os principais, partidários dos colonos e de outras ordens (CARVALHO, 2005, p.106). Através do conteúdo expresso na carta, se supõe que Lopo de Souza estava envolvido com o lucrativo negócio do cativo indígena, contrariando as leis régias “*que nunca quis guardar*”; elemento que expressa a profundidade de sua associação com os colonos. Assim, a proporções que sua prisão tomou no Estado, revela mais do que um simples pretexto para os motins dos moradores, mas importância de aliados para interesses de diversos grupos. A emergência destes principais nos relatos de Vieira expressa, dessa maneira, não apenas uma convergência entre interesses indígenas, da Companhia e do monarca, como indica o jesuíta, mas também pontos de inflexão entre a suposta menoridade dos índios, defendida pelos missionários, e as situações concretas, nas quais os povos indígenas adotavam decisões políticas de forma autônoma. Portanto, através de casos como este, se percebe o quanto complexidade das relações entre índios, missionários, e colonos, neste período, entram em choque com o ajuste discursivo pretendido nas representações de Vieira, indo muito além de sua passividade ou das dificuldades de catequese decorrentes da sua “inconstância”.

Neste artigo fizemos alguns apontamentos sobre o discurso de Vieira em relação aos índios durante sua atuação como missionário no Maranhão. De forma geral, destacamos dois fatores que chamaram muito nossa atenção no andamento da pesquisa. Primeiro, que as representações de Vieira acerca dos índios demonstram-se, muitas vezes, aparentemente contraditórias. Segundo ponto bastante acentuado aqui é que as correspondências, de acordo com a sua conjuntura, assumem acentuado caráter político para justificar sua ação missionária. Estas duas questões estão longe de serem novidades nos estudos sobre o jesuíta e, apesar de parecerem bastante ligadas, precisam ser aprofundadas de forma mais sistemática.

Ainda que, como temos afirmado, exista uma acentuação na intervenção política nos escritos de Vieira em relação ao modelo adotado pelos primeiros jesuítas no Brasil, vale destacar que não existe nenhuma divergência entre seus posicionamentos políticos e espirituais. Estudos mais recentes (HANSEN, 2003; PÉCORA, 1994) já chamaram a atenção para a necessidade de compreender o pensamento de Vieira em seu sentido global, demonstrando que em torno da aparente contradição, nas suas múltiplas formas de atuação, existe uma unidade argumentativa coerente. Dessa forma, seria uma armadilha a dividi-lo em sua dimensão política e mística, dissociando as expressões do seu pensamento do conjunto mais amplo de referências. Esse quadro de referências deve ser encontrado dentro da ortodoxia, do sistema normativo e das práticas hierárquicas da

Igreja contra-reformista, ou mais especificamente da Companhia de Jesus. Neste sentido não é possível caracterizar a propriedade retórica política de Vieira isentando-a de seu peso teológico (PÉCORA, 1994, p.41). O argumento religioso é um dos alicerces para qualquer autoridade política no século XVII, e qualquer tentativa de automatização das finalidades divinas e temporais, resultaria, na melhor das hipóteses, em um anacronismo.

Portanto, qualquer fator a ser analisado no pensamento de Vieira, neste caso a defesa das missões, não pode ser desvinculado de sua unidade retórica, à qual se pode definir como *milénarista*, uma vez que finalidades teológicas e políticas estão imbricadas. Essa unidade diz respeito à visão providencialista da História, formulada por Vieira, em que estão dramatizados os fins últimos do estado português como o Quinto império. Dessa maneira, o destino político de Portugal associa-se aos desígnios divinos, e o reino português é concebido como uma “monarquia mística organizada sobre bases racionais” (PÉCORA, 1994, p.16). Neste contexto, não se pode esquecer que a expansão da fé ao redor do mundo foi exatamente o discurso legitimador das coras ibéricas diante dos territórios conquistados. Munidos pelo direito do Padroado Régio, concedido pelos papas através de uma série de Bulas na segunda metade do século XV, detinham o poder administrativo sobre o clero secular e bens eclesiásticos nos territórios ultramarinos. Financiadores do clero nas colônias cabia, aos reis de Portugal (e Castela), implantar a fé cristã nas terras descobertas, e mais que um pretexto para dominação dos povos conquistados, a salvação das almas “era uma obrigação religiosa que norteava a política expansionista lusitana e que integrava a cosmogonia eurocristã, os discursos e mesmo as diretrizes políticas da Coroa” (COSTA, 2008, p. 35). Como lembra o próprio Vieira, no Sermão da Epifania (1662): “O reino de Portugal, enquanto Reino e enquanto Monarquia, está obrigado, não só de caridade mas de justiça, a procurar efetivamente a conversão e salvação dos gentios, ao qual muitos deles, por sua incapacidade e ignorância invencível, não estão obrigados” (VIEIRA, 2001, p.630).

Destacamos também que o discurso da Companhia de Jesus só pode ser compreendido se levados em consideração sua militância e entusiasmo em participar das mais diversas esferas e assuntos da vida social. Caráter militante e combatividade eram marcas da Companhia desde a sua criação por Loyola, se distinguindo das ordens mais antigas que primavam pelo afastamento do mundo e pelo retiro espiritual (COSTA, 2007, p. 20). Em Vieira, como jesuíta e figura atuante no contexto restauracionista, a

ação histórica concentrada assume primazia e a conversão adquire, de forma marcante, caráter político, enquanto as reduções são vistas como lugar privilegiado de exercê-la.

Já que, como afirma Pécora, sua encenação retórica, age como “propaganda da integração harmoniosa das ordens do reino”, ela tem a intenção de reafirmar a “hierarquia natural dos privilégios e da pessoa mystica do rei” (PÉCORA, 1994, p. 15). Neste sentido, todo o seu discurso acerca dos índios, por mais contraditório que pareça em algumas ocasiões, jamais perde de vista a sujeição desses povos à Igreja e á Coroa na forma do direito natural a ser reconhecido por todos os seus súditos sejam colonos, índios ou religiosos. Direito natural mesmo, que devia garantir aos gentios a liberdade como condição natural do ser humano e, acima de tudo, o direito à conversão.

Em sua argumentação, aceitar as prerrogativas de justiça na condução espiritual dos índios se torna eficaz como meio para o sucesso temporal da colônia e do reino. As virtudes católicas e as finalidades espirituais da catequese indígena, portanto, estão ligadas ao bem comum do Estado. De forma inversa, abdicar desses preceitos teria como efeito a danos irreparáveis à república, uma vez que esses fundamentos são alicerces de sustentação do Império. Esta ameaça se reflete em fins práticos, geralmente ligados à belicosidade de muitos dos grupos indígenas, e a ameaça de aliança com nações européias inimigas. Por isso, constantemente cobra uma postura rígida da figura real quanto a punir os cativeiros injustos (já que estes se desviavam da cristandade), sob a ameaça (divina e concreta) de se perder o domínio sob o território colonial. Neste sentido, chega mesmo a admitir uma maior racionalidade e eficiência da política holandesa diante dos índios, já que era mais flexível na condução de acordos. Portanto, tenta constantemente chamar a atenção dos colonos e das autoridades para a conveniência de seguir os preceitos espirituais, tentando quebrar-lhes a resistência no que diz respeito aos cativeiros injustos, destacando que a manutenção temporal e espiritual do Reino associa-se à ação da Companhia de Jesus.

É perceptível que muitas das questões e imagens sobre os povos indígenas recorrentes em Vieira, partem de modelos formulados pelos primeiros missionários, no século anterior. Apesar de, neste trabalho, não nos termos detido em qualquer tentativa de sistematização, ou regularidade – seja de ordem cronológica ou de acordo com o destinatário da escrita – nos parece que elas variam seguindo finalidades bastante conscientes na retórica de Vieira. De qualquer forma, seja qual for condição de inferioridade ou barbárie atribuída pelo jesuíta aos índios do Brasil, independente do seu grau, deve ser superada pelo direito natural de toda gente em receber a palavra de cristo,

assim como pelo dever do império de lhes incutir a fé (VIEIRA apud NOVAES, 1992, p.425).

As questões relativas às dificuldades da catequese dos índios, assim como nos primeiros missionários, também são retomadas em Vieira. Mas em nenhum momento esse pessimismo é exacerbado de forma que a conversão seja entendida como impossível de ser realizada. Muito pelo contrário, a barbárie indígena reforça a disposição da Companhia em enfrentar as provações e superar os obstáculos da conversão, reforçando as motivações da providência divina, sempre subjacente em seu discurso. Estes obstáculos são passíveis de ser superados, desde que seja atribuído aos jesuítas - como especialistas em índios e mais puros de intenções - o monopólio da tutela temporal e espiritual das reduções. Por outro lado, a disposição dos índios em receber Fé, Lei e Rei, bastante ressaltada em Vieira, reforça exatamente a intervenção da providência divina em guiar o processo de conquista espiritual dos gentios e, de forma simultânea, legitima o projeto missionário em detrimento das intenções de cativo dos colonos. Estas representações, como já afirmado, são pólos opostos de uma mesma lógica, atuando em Vieira, de acordo com o contexto como justificativa para o projeto missionário dos jesuítas na América Portuguesa.

De fato, ainda que a premissa da defesa destes povos seja uma constante em seu discurso, as qualificações sobre os índios em Vieira oscilam entre sua menoridade - seja pela ignorância estéril a conversão ou pela predisposição ingênua em aceita-la - e o perigo real que representavam para o projeto colonial, caso não houvesse uma política racional para integrá-los. Tentamos desenvolver nosso trabalho dando destaque ao segundo aspecto, simultaneamente tentando perceber como suas posições convergiam ou divergiam das exigências institucionais da companhia de Jesus, assim como, suas representações sobre os índios se relacionavam com aquelas formuladas pelos primeiros missionários.

Diante do que expomos aqui fica a pergunta, existem contradições no discurso de Vieira relativas aos povos indígenas? Se levadas em consideração suas necessidades retóricas de acordo com os diversos momentos de sua trajetória missionária, balizadas dentro de uma unidade discursiva e um conjunto mais amplo de referências, podemos responder sem receios que não. O que chamamos a atenção é para o fato do modelo missionário constituído pelos primeiros jesuítas, adotado largamente por Vieira - já que este sempre fora um homem da Companhia de Jesus -, em certa medida atinge seu limite em meados do século XVII, contexto das entradas nos sertões, que revela novas

experiências e necessidades. A especificidade histórica em Vieira, portanto, é percebida em meio a um jogo de rupturas e permanências.

Pelo acentuado caráter administrativo que assumem as cartas neste período nos é possível ultrapassar a dimensão de representações, buscando, assim, os termos da atuação política indígena na experiência histórica das missões do Maranhão daquele período. Se, como entende Pécora (1994), a retórica de Vieira pode ser compreendida como um *Teatro Sacro* (ainda que se refira especificamente aos sermões, podemos induzir esse entendimento ao discurso como o um todo) o que percebemos realmente de contraditório sobre os índios é que, diante da genialidade de Vieira em movimentar papéis e representações dentro da mesma unidade de pensamento, pode-se perceber a necessidade de confronto com mais diversas interesses e discursos, entre eles o indígena. Ou seja, ainda que a unidade retórica de Vieira constitua uma totalidade discursiva “sem contradições”, ela é cruzada pelas divergências da sociedade que o cerca. Lembremos que seus escritos são marcados pela combatividade e a partir daí podemos perceber que a atuação indígena não se conforma plenamente com suas representações, e mesmo quando converge adquire, para eles, outros sentidos.

Por fim, vale destacar que no período que estudamos o Estado Português vivia uma conjuntura de fragilidade militar e política, em meio a uma série de conflitos com as demais potências europeias. Diante disto, move forças para tornar mais eficiente a gestão sob seus domínios, através do estreitamento dos vínculos com seus vassalos no ultramar, visando, antes de tudo, assegurar a posse dos territórios coloniais (GOUVEIA, 2001, p.288). Neste contexto, a Companhia de Jesus passa a desempenhar uma função política ainda mais acentuada na sociedade colonial e, conseqüentemente, seus escritos assumem um caráter mais diplomático. Segundo Gouveia, é importante estabelecer as conexões entre as medidas implantadas pela Coroa, que tentava melhor viabilizar a retomada do seu governo complexo Imperial Atlântico (como, por exemplo, a criação do Conselho Ultramarino no ano 1642), atribuindo maior importância ao Brasil e alimentando sentimento de pertença e vassalagem dos súditos luso-brasileiros. Essa foi uma estratégia política que tinha como um dos objetivos a retomada de territórios conquistados pelos holandeses: “não surpreende assim observar que, em 1654 – um ano após o reconhecimento do direito de representação do Brasil [nas cortes de Lisboa, elevado a condição de principado] – os holandeses tenham sido expulsos de modo definitivo da América Portuguesa” (GOUVEIA, 2001 p.297). Se, como já demonstrado, em alguns estudos (MELLO, 1987; GONÇALVES, CARDOSO e PEREIRA, 2009) os

índios, com destaque para as lideranças, desempenharam um papel fundamental para retomar e assegurar a posse do território colonial, sendo assim, em que medida a política metropolitana visava estender-lhes privilégios também? Diante disto, pode-se questionar até que ponto o prestígio e o reconhecimento político das lideranças indígenas entravam em conflito com o projeto de catequese inaciano. Os elos entre a atuação da Companhia de Jesus, as lideranças indígenas e a política metropolitana são questões que ainda devem ser estudadas; aqui coube a nós apenas alguns apontamentos.

Referências

Documentos impressos

LEITE, Serafim S.J. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. 4v. São Paulo: Loyola, 2004.

NÓBREGA, Antonio, SJ. *Diálogos da Conversão do Gentio*. São Paulo: Metalibri, 2006. Disponível em:

http://www.ibiblio.org/ml/libri/n/NobregaM_ConversaoGentio_p.pdf.

Acesso:01/06/2011.

VIEIRA, Antônio, Sj. *Cartas*. 2v. Org. João Lúcio de Azevedo. Rio de Janeiro: Globo, 2008.

_____. *Escritos Instrumentais sobre os Índios*. Org. Cláudio Giordano. São Paulo: Educ, 1992 (Memória, 13).

_____. *Sermões*. 2 tomos. Org. Alcir Pécora. São Paulo, Hedra, 2001.

Bibliografia

ABREU, Capistrano de. *Caminhos Antigos e Povoamento do Brasil*. São Paulo: Edusp/Itatiaia, 1989.

ALENCASTRO, Felipe de. *Trato dos Videntes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Maria Regina celestino de. Identidades Étnicas e culturais: Novas perspectivas para a história indígena. In: ABREU, Marta & SOIHET, Rachel (Org.). *Ensino de história; conceitos, temáticas e metodologia*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.

AZEVEDO, João Lúcio de. *História de Antônio Vieira*. 2v. São Paulo, Alameda, 2008.

BHABHA, Homi. *O Local da Cultura* (trad. Myriam Ávila e outros). Belo Horizonte, Ed. UFMG, 1998.

BOXER, Charles. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica 1440-1770* – São Paulo: Companhia das Letras 2007.

BULCÃO, Clóvis. *Padre Antônio Vieira. Um Esboço Biográfico*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

CARVALHO JR., Almir Diniz de. *Índios Cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia portuguesa, 1653-1769*. Tese de Doutorado em História Social, IFCH-Unicamp, 2005, 402p.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. *Operários de Uma Vinha Estéril*. Os Jesuítas e a Conversão dos Índios no Brasil (1580-1620). São Paulo: Edusc, 2006.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

CIDADE, Hernani. *Padre Antônio Vieira*. Lisboa: AG. Geral das Colônias, 1940.

COSTA, Paulo Eduardo da Silva. *Do Sensível ao Inteligível: o Auto de São Lourenço*. Dissertação de Mestrado em História/UFPB. João Pessoa, 2007. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/ppgh/>

FERNANDES, Florestan. *A organização social dos Tupinambá*. Brasília: Edunb; São Paulo: Hucitec, 1989.

GONÇALVES, Regina Célia. *Guerras e Açúcares: Política e economia na Capitania da Parayba – 1585-1630*. São Paulo: Edusc, 2007.

GONCALVES, R. C.; CARDOSO, H. S.; PEREIRA, J. P. C. R. Povos Indígenas no Período do Domínio Holandês: uma análise dos documentos tupis (1630-1656). In: Carla Mary S. Oliveira; Mozart Vergetti de Menezes; Regina Célia Gonçalves. (Org.). *Ensaio sobre a América Portuguesa*. 1 ed. João Pessoa: Universitária UFPB, 2009, p. 39-52.

GOUVÊA, M. F. S. Poder político e administração na formação do complexo atlântico português (1645-1808). In: BICALHO, M. F.; GOUVEA, M. F.; FRAGOSO, J. (Orgs.). *O Antigo Regime nos Trópicos: A dinâmica imperial portuguesa (sécs. XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001. p. 285-315.

GRUZINSKI, Serge. *A Colonização do Imaginário*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *A Guerra das Imagens. De Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HANSEN, João Adolfo. Cartas de Antônio Vieira (1626-1697). In: HANSEN, João Adolfo (Org.). *Vieira, Antônio. Cartas do Brasil. 1626-1697. Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grã Pará*. São Paulo: Hedra, 2003, pp. 9-74.

MEIRELES, Mário Martins. *História do Maranhão*. São Paulo: Siciliano, 2001.

MELLO, Evaldo Cabral de. *O Negócio do Brasil*. São Paulo: Companhia Das Letras, 1998.

MELLO, José Antônio Gonçalves de. *Tempo dos Flamengos*: Influência da ocupação holandesa na vida e na cultura do Norte do Brasil. Rio de Janeiro: José Olympio, 1947.

MONTEIRO, John M. *Tupis, Tapuias e Historiadores*. Estudos de História Indígena e do Indigenismo. Tese de Livre Docência. Unicamp, 2001.

PÉCORA, Alcir. *Teatro do Sacramento*: A Unidade Teológica-Retórico-Política dos Sermões de Antonio Vieira. Campinas: Editora da Universidade de Campinas, 1994.

_____. Cartas à Segunda Escolástica. In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 373-414.

_____. Vieira, o índio e o corpo místico. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 423-462.

POMPA, Cristina. *Religião como Tradução*: missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial Bauru: Edusc, 2003.

RECEBIDO EM: 03/11/11

APROVADO EM: 20/01/12