



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
BACHARELADO EM HISTÓRIA**

LORENZO FONSECA MARCELLO

A MÚSICA NA MISSÃO DA SERRA DA IBIAPABA NO SÉCULO XVII

**FORTALEZA
2017**

LORENZO FONSECA MARCELLO

A MÚSICA NA MISSÃO DA SERRA DA IBIAPABA NO SÉCULO XVII

Monografia apresentada ao Curso de História do Departamento de História da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do Título de Bacharel em História.

Orientador: Prof. Dr. Almir Leal de Oliveira.

LORENZO FONSECA MARCELLO

A MÚSICA NA MISSÃO DA SERRA DA IBIAPABA NO SÉCULO XVII

Monografia apresentada ao Curso de História do Departamento de História da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do Título de Bacharel em História.

Aprovada em : ____ / ____ / ____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Almir Leal de Oliveira (Orientador)
Universidade Federal do Ceará

Prof. Dr. Francisco José Pinheiro
Universidade Federal do Ceará

Prof. Dr. Rafael Ricarte da Silva
Instituto Superior de Tecnologia Aplicada

Aos meus pais, Sérgio e Isabela.

Agradecimentos

Ao Professor Doutor Almir Leal de Oliveira, pela disponibilidade e atenção ao longo da orientação, bem como pela ajuda ao acesso à bibliografia historiográfica e pelos ensinamentos preciosos semeados ao longo de uma graduação.

Ao Professor Doutor Francisco José Pinheiro, por ceder parte das fontes utilizadas, pelas orientações ao longo da pesquisa e por compor a banca deste trabalho.

Ao Professor Doutor Rafael Ricarte da Silva por compor a banca deste trabalho.

À Dona Joana e ao Paulo da Coordenação do Curso de História, por serem profissionais exímios e me auxiliarem sempre em todos os inícios e fins de semestre.

Aos colegas de bacharelado Pedro Teles e Francisco Carlos Gondim, que acompanharam o processo de pesquisa deste trabalho e prestaram toda ajuda.

Ao amigo Gabriel Victor Arruda, grande parceiro ao longo desta caminhada.

À Raquel Faria, que acompanhou a redação do texto final e forneceu todo o apoio moral e paz necessária ao longo das noites de aflição e madrugadas em claro.

Resumo

O presente trabalho tem como finalidade analisar a música desenvolvida pelos padres jesuítas na serra da Ibiapaba, para o aldeamento dos índios tabajaras, que ao longo do século XVII, compuseram a maior parte da Missão da Ibiapaba. O texto explana as características e estratégias das missões jesuítas desenvolvidas no primeiro contato da ordem com os nativos, além do processo de instalação da missão da Ibiapaba e da análise da música em si, do seu papel na catequese e da sua materialidade: os instrumentos. Para compor as estratégias desenvolvidas pelos jesuítas na serra da Ibiapaba, é analisada também a maneira pela qual os primeiros padres da colônia desenvolveram o sustento das atividades missionárias, bem como as suas relações com os demais agentes coloniais e nações indígenas. Estas abordagens visam enriquecer o estudo das diversas alterações que ocorreram na música da serra ao longo do século XVII, em seus três principais momentos: 1607, 1660 e 1695.

Palavras-chave: Jesuítas, Missão, Música, Ibiapaba, Tabajaras.

Resumen

Este estudio tiene como objetivo analizar la música desarrollada por los jesuitas en la sierra de Ibiapaba, para la catequesis de los Tobajaras, que durante todo el siglo XVII, ha formado la mayor parte de la Misión de Ibiapaba. El texto explica las características y estrategias de las misiones jesuíticas desarrolladas en el primer contacto de la Compañía con los nativos, además del proceso de instalación de la misión de Ibiapaba y análisis de la música en sí, su papel en la catequesis y su materialidad: los instrumentos. Para componer las estrategias desarrolladas por los jesuitas en las colinas de Ibiapaba, también se analizó la forma en la que los sacerdotes encontraron para sostener las actividades misioneras, sus relaciones con otros agentes coloniales y las naciones indígenas. Estos enfoques pretenden enriquecer el estudio de los diversos cambios que han ocurrido en la música de la Ibiapaba a lo largo del siglo XVII, con sus tres etapas principales: en 1607, 1660 y 1695.

Palabras clave: Jesuitas, Música, Ibiapaba, Tobajaras.

Sumário

1 Introdução	9
2 Laboratório das Missões.....	12
3 A Missão da serra da Ibiapaba.....	28
4 A missão da Música.....	40
5 Conclusão.....	49
6 Listagem cronológica das fontes primárias.....	50
7 Bibliografia Referencial.....	54
8 Anexos.....	57

Introdução

A serra da Ibiapaba era visada no começo do século XVII como uma potencial mina de prata no meio dos sertões da América portuguesa. Ela voltaria a ser explorada no ato final do período que o historiador Rodrigo Ricupero (2009) chamou de fechamento da costa atlântica, determinado entre 1530-1630. Visando reintegrar as capitanias devolutas do Norte à posse de fato da Coroa portuguesa, bandeiras foram organizadas para combater o inimigo francês e estabelecer povoamentos portugueses ao longo da costa, assegurando que a possessão filipina atlântica fosse integrada. Para estes fins e para a possível exploração de prata na dita serra, em 1603, Pero Coelho de Souza organizou, por meio de sua própria fazenda, uma entrada à capitania do Ceará. No percurso, degladiou-se com índios e franceses, fazendo alguns prisioneiros entre eles. A prata não havia sido encontrada, portanto, o apresamento de índios tornou-se o motivo principal da viagem. Contudo, não estava nos planos da Coroa a subjugação destes povos ameríndios das paragens que entremeavam o Maranhão e o Rio Grande.

No ano de 1607, a Coroa entra em contato com a Província do Brasil da Companhia de Jesus, para que fossem designados dois padres para acompanhar o retorno dos índios cativados injustamente e estabelecessem um primeiro contato, angariando informações preciosas ao Governo Geral do Brasil, tendo em vista que o inimigo francês ainda rondava as praias daquelas capitanias. A partir desse contato, ao longo do século XVII, os jesuítas tiveram três tentativas de estabelecer um aldeamento para catequese dos nativos, tendo somente sucedido em seu intento, em 1695.

O uso da música pelos padres jesuítas no processo de conversão do gentio foi largamente disseminado ao longo dos duzentos e onze anos que a Companhia permaneceu na colônia. Segundo o Historiador Jorge Couto (2011):

Ao aperceberem-se de que os índios ficavam fascinados com a música e os cantos litúrgicos, os missionários passaram a utilizá-los frequentemente nas cerimônias religiosas e nas tarefas pastorais. Para tirar partido dessa via de atração dos indígenas ao Cristianismo, pediram o envio de “meninos dos Colégios do Reino” para ensinarem cânticos aos curumins. Os inácianos adotaram, ainda, a tática de, nas visitas às aldeias de não crentes, serem precedidos por crianças que tocavam instrumentos e entoavam canções religiosas (COUTO, 2011, pg. 356).

Através dos principais documentos em relação a serra da Ibiapaba, é possível observar menções em relação à música e aos instrumentos utilizados pelos índios, antes e depois do processo de conversão. O presente trabalho tem por finalidade analisar o uso da música no processo de aldeamento da tribo dos Tabajaras pelos padres jesuítas ao longo do século XVII (1607-1697).

A pesquisa foi conduzida a partir de documentos transcritos do século XVI e XVII. As considerações sobre as características da missão foram construídas do enfrentamento destas fontes com a historiografia moderna. As cartas dos primeiros missionários, como os padres Manoel da Nóbrega, João Navarro, e José de Anchieta foram largamente utilizadas no segundo capítulo. No terceiro e no quarto capítulo são utilizados os documentos jesuítas sobre a Ibiapaba e alguns cronistas a título de comparação e confirmação do uso de alguns instrumentos, como os escritos de Hans Staden e Pero Gândavo. Boa parte das fontes sobre a serra da Ibiapaba utilizadas neste trabalho, sobretudo aquelas do final do século XVII, foram publicadas nos primeiros tomos da Revista do Instituto do Ceará. Sendo a música colonial um assunto mais específico e raro nos estudos de história, procurei usar também o trabalho do musicólogo Marcos Holler, *Os jesuítas e a música no Brasil colonial* (2011) para sustentar minhas considerações sobre o uso ou a natureza dos instrumentos.

No segundo capítulo, através de fontes primárias, que consistiam na vasta epistolografia dos primeiros missionários do Brasil, eu procurei abordar as primeiras dificuldades e estranhamentos que os padres tiveram a chegar à colônia e ao longo da segunda metade do XVI século, bem como a discussão que tomaram eles em relação ao abastecimento da empresa missionária e a posse de escravos pela Companhia no Brasil. Ademais, neste capítulo é explanado também as estratégias de aculturação que os padres desenvolveram dentro das missões.

No terceiro capítulo, eu pontuo a entrada dos missionários na capitania do Siará Grande.

A primeira entrada, datada de 1607, dos padres Luís Figueira e Francisco Pinto teve um caráter exploratório e procurava desenvolver um primeiro contato com os nativos, devolver índios apresados ilicitamente e angariar informações para um possível caminho terrestre entre a capitania do Maranhão. O intento é abortado quando o padre Pinto é morto por índios Tocarijus. O padre Luís Figueira é obrigado

a retornar a pé até conseguir ser resgatado para um núcleo de povoamento português.

No início da segunda metade do século XVII, o segundo intento missionário é arquitetado pelo padre superior das missões do Estado do Maranhão, o padre Antônio Vieira Ravasco. Os padres Antônio Ribeiro e Pedro Pedrosa são enviados à serra da Ibiapaba, em 1655, para iniciar a missionação do gentio, que pouco parecia com aqueles Tabajaras do início do século, pois a serra servia de habitação para índios migrados no período *post bellum* holandês, que se misturaram entre eles. Estes índios carregavam consigo marcas desta intercessão civilizacional, como vestimentas, sedas e papéis de Veneza. Contudo, o que mais havia preocupado os padres, foi o fato de alguns destes índios migrados terem sido convertidos ao calvinismo. O padre Vieira em pessoa vai visitar a missão, batizada por ele de São Francisco Xavier, em 1660. Contudo, a missão é abandonada devido a crise de jurisdição pela capitania do Ceará.

O terceiro intento e último é o que consegue se assentar e dar início, de fato, a um aldeamento na serra da Ibiapaba. Na década de noventa do século XVII, o padre Ascenso Gago e o seu companheiro, o padre Manuel Pedrosa, chegaram ao topo da serra, onde encontraram os Tabajaras, assim como seus antecessores. O padre escolhe um assentamento, descendo a serra, na costa do mar, para reorganizar os índios e aldeá-los, todavia a seca que assolava a capitania era tão forte, que obrigou os padres e a indiada a migrar novamente para serra, onde as chuvas são mais regulares.

No quarto capítulo, analiso como a música fora sido usada nestes três episódios da empresa missionária na serra da Ibiapaba. Detenho-me em analisar o uso prático que os jesuítas desempenharam da música para conversão, bem como a música indígena relatada nos documentos. Procuo investigar também os instrumentos utilizados por eles.

Capítulo 2: Laboratório das Missões

O *modus operandi* utilizado pelos padres jesuítas, ao longo dos duzentos anos de permanência na colônia, foi produto de suas experiências, tendo grande importância o primeiro momento no eixo Bahia e capitânicas do sul. Logo, é necessário para boa prática do historiador, deter maior atenção nesse período. Neste primeiro intercâmbio civilizacional, os inácianos se inclinaram sobre o outro, esquematizando o que lhe fosse importante para a causa final: a sua conversão. Prova disto é o florescimento das obras *Arte de Gramática da Língua mais usada na costa do Brasil* (1595), do padre Anchieta, ou o *Vocabulário na Língua Brasileira* (Data desconhecida), do padre Leonardo do Vale, que visavam aperfeiçoar os conhecimentos dos missionários numa língua franca entre eles e os nativos.

Durante a segunda metade do século XVI, é que são organizadas as táticas de abordagem às populações nativas, onde se identificam quais são suas características culturais e como devem os padres proceder diante destas informações. A partir daí, um modelo base, racionalizado, seria esculpido e ensinado aos demais padres que viriam aplicá-lo em todas as outras paragens americanas, sem deixar de levar em consideração as peculiaridades locais.

O registro sobre a costa do que viria a ser a capitania de Porto Seguro, de Pero Vaz de Caminha, datado de 1º de maio de 1500, e endereçado a El-Rey Dom Manuel, a partir de suas primeiras impressões, recomendava:

Parece-me gente de tal inocência que, se nós entendêssemos a sua fala e eles a nossa, seriam logo cristãos, visto que não têm nem entendem crença alguma, segundo as aparências. E, portanto, se os degredados que aqui hão de ficar aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa tenção de Vossa Alteza, se farão cristãos e hão de crer na nossa santa fé, à qual praza a Nosso Senhor que os traga, porque certamente esta gente é boa e de bela simplicidade. E imprimir-se-á facilmente neles todo e qualquer cunho que lhes quiserem dar, uma vez que Nosso Senhor lhes deu bons corpos e bons rostos, como a homens bons. E o fato de Ele nos haver até aqui trazido, creio que não o foi sem causa. E portanto Vossa Alteza, que tanto deseja acrescentar à santa fé católica, deve cuidar da salvação deles. E aprazerá a Deus que com pouco trabalho seja assim! (CASTRO, 2011, pg. 111).

Para tal fim explanado na *Carta de achamento*, foram designados na primeira metade do século XVI alguns irmãos franciscanos, sendo estes os primeiros evangelizadores. Através do jesuíta José de Anchieta na sua *Informação do Brasil e de suas capitânicas* (1584), é possível entender que o intento fora malogrado:

Os primeiros religiosos que vieram ao Brasil foram da ordem de S. Francisco, os quais aportaram a Porto Seguro não muito depois da povoação daquela capitania, e fizeram sua habitação com muito zelo da conversão do gentio, e, ainda que não sabiam sua língua, de um deles se diz que lhe lia o Evangelho e, como lhe dissessem os Portugueses que para que lho lia pois o não entendiam, respondia: 'Palavra de Deus é ela, tem virtude para obrar neles'. Um deles na passagem dum rio se afogou donde lhe ficou o nome o rio do Frade.; todos os mais mataram os índios levantando-se contra os Portugueses. [...] Nunca mais vieram cá religiosos até que veiu a Companhia (ANCHIETA, 1988, pg.320-321).

Devido a este insucesso dos frades, em 1549, juntamente com a sobreposição do Governo-Geral às Capitâncias Hereditárias, o rei Dom João III recrutou missionários entre os quadros da Companhia de Jesus para as terras da América, que estavam em processo de ocupação, assim como fizera oito anos antes, em 1541, ao enviar missionários jesuítas para as Índias Orientais, apenas um ano depois da aprovação canônica da Companhia pelo papa Paulo III. O trabalho que a companhia vinha desempenhando em Goa até então, assegurava à Coroa a sua efetividade na conversão dos povos que ignoravam o cristianismo.

O padre provincial de Portugal Simão Rodrigues, que acompanhou o primeiro geral da Companhia desde os primórdios, almejava para si a tarefa de encabeçar a conversão do gentio no Brasil. Mas, o sucessor que ele havia estabelecido para o provincialato acabou morrendo no meio tempo. Então, o padre provincial designou o padre Manoel da Nóbrega como responsável pelo trato das almas dos povos da América portuguesa. Este último havia completado bacharelado em Cânones pela Universidade de Coimbra em 1541 e tinha como companheiros nesta tarefa três padres, sendo eles: João de Azpilcueta Navarro (parente próximo do jesuíta São Francisco Xavier, mártir do Oriente e cofundador da Companhia), Leonardo Nunes e Antônio Pires, além dos irmãos Vicente Rijo Rodrigues e Diogo Jácome. Todos eles chegaram ao Brasil na comitiva do primeiro Governador-Geral Tomé de Souza em 29 de Março de 1549.

Ao chegar à Vila do Pereira, na Bahia, que havia sido fundado pelo donatário Francisco Pereira Coutinho, e, que viria abrigar o aparato estatal português (sob o nome de cidade do São Salvador), Nóbrega relatou em carta ao provincial que dividiu as tarefas entre os companheiros de ordem:

Eu prego ao Governador e à sua gente na nova cidade que se começa, e o padre Navarro à gente da terra. Espero em Nosso Senhor fazer-se fructo, posto que a gente da terra vive em peccado mortal, e não há nenhum que

deixe de ter muitas negras das quaes estão cheios de filhos e é grande mal. Nenhum delles se vem confessar; ainda queira Nosso Senhor que o façam depois. O Irmão Vicente Rijo ensina a doutrina aos meninos cada dia e também tem escola de ler e escrever; parece-me bom modo este para trazer os Indios desta terra, os quaes têm grandes desejos de aprender e, perguntados si querem, mostram grandes desejos. [...] O padre Leonardo Nunes mando aos Ilheos e Porto Seguro, a confessar aquella gente que tem nome de Christãos, porque me disseram de lá muitas misérias, e assim a saber o fructo que na terra se póde fazer. Elle escreverá a Vossa Reverendíssima de lá largo. Leva por companheiro a Diogo Jácome para ensinar a doutrina aos meninos, o que ele sabe fazer bem; [...] Nós todos três [os que se quedaram na Bahia] confessaremos esta gente; e depois espero que irá um de nós a uma povoação grande, das maiores e melhores desta terra, que se chama Pernambuco e assim em muitas partes apresentaremos e convidaremos com o Crucificado (NÓBREGA, 1988, pg. 72-74).

Na Bahia, o padre se deparou com uma situação que não fora prevista. Os brancos que lá habitavam viviam amancebados com índias escravas, repletos de filhos bastardos, sem a admoestação necessária do clero local. O padre que já vinha cuidando, durante a viagem transatlântica, da assistência das almas da comitiva do Governador, teria que, circunstancialmente, corrigir o rebanho dos brancos, enquanto delegava as primeiras sondagens sobre os índios aos subordinados. Além desta situação, o padre relatou numa segunda carta de 15 de abril outro fator que atrapalhava a sua total dedicação ao trato com os nativos:

Depois de ter escripto à Vossa Reverendíssima, posto que brevemente, segundo meus desejos, succedeu não se partir a caravella, e deu-me logar para fazer esta a tornar-lhe a encommendar as necessidades da terra e o apparelho que tem para se muitos converterem. E certo é muito necessário haver homens *qui quaerant Jesum christum solum crucifixum* [só buscam a Jesus crucificado]. Cá há clérigos, mas é a escória que de lá vem; [...] Não se devia consentir embarcar sacerdote sem ser sua vida muito approvada, porque estes destroem quanto se edifica; (NÓBREGA, 1988, pg. 77)

O padre reclamava da índole dos sacerdotes que se encontravam na colônia, porque além de serem insuficientes tendo em vista a vastidão do território, das gentes nativas e o isolamento entre si dos núcleos de povoados portugueses, eram coniventes com os pecados ali encontrados, deixando a população desamparada e dividindo costumes com os nativos. Nesta mesma carta de 15 de abril de 1549, o padre sugere uma solução para cessar os maus hábitos e a incompetência dos padres seculares: “há cá muita necessidade de Vigario Geral para que elle com temor e nós com amor procedendo, se busque a gloria do senhor” (NÓBREGA, 1988, pg. 78). Ou seja, havia a necessidade de um superior que ordenasse os clérigos que prestavam serviços e vigiavam a cristandade velha, para

que o trabalho missionário fosse desempenhado com dedicação total sem ser atrapalhado pelo mau exemplo destas comunidades de brancos que não seguiam com muita ortodoxia os preceitos da Igreja.

Os primeiros trabalhos dos padres que ficaram designados a assistir o gentio consistiam em fazer pregações, ministrar sacramentos, reconhecer a terra e fazer pazes entre contrários. Contudo, o que mais preocupava os padres era a extinção dos costumes tidos como bárbaros:

Fallarei agora da porta que Nosso Senhor se dignou de abrir nestes poucos mezes para escolher dentre elles os que foram predestinados; porém começamos a visitar as suas aldeias, quatro companheiros que somos, a conversar familiarmente, e a annunciar-lhes o reino do Ceu, si fizerem aquillo que lhes ensinarmos; e são estes aqui os nossos bandos. Convidamos os meninos a ler e escrever conjuctamente lhes ensinamos a doutrina christã e lhes pregamos para que com a mesma arte com que o inimigo da natureza venceu o homem dizendo: *Eritis Dii scientes bonum et malum* [Sereis como Deuses, conheceram o bem e o mal], com arte igual seja elle vencido, porque muito se admiram de como sabemos ler e escrever e têm grande inveja e vontade de aprender e desejam ser christãos como nós outros. Mas somente o impede o muito que custa tirar-lhes os maus costumes delles, e nisso está hoje toda a fadiga nossa. E já por gloria do Senhor nestas aldeias que visitamos em torno á cidade, muitos se abstêm de matar e de comer carne humana; e si algum o faz, fica segregado daqui (NÓBREGA, 1988, pg. 92).

Em carta de destinatário desconhecido, datada de 1551, comentando sobre sua peregrinação por Porto Seguro, o padre Navarro demonstra, porém, que a atitude em relação à antropofagia era outra, pois não conseguiam adesão total na reformulação dos costumes:

D'ali também fomos às aldeias a baptisar alguns que estavam para matar e comer, trazendo-os primeiro, segundo podia comprehender sua capacidade, ao conhecimento de nossa Santa Fé e consentindo no Bautismo. Este mal de se comerem uns aos outros anda mui damnado entre elles e é tanto que os dias passados fallaram a um ou dous que tinha a engordar para isso si queria que o resgatassem. Elle respondeu que não o vendessem porque cumpria a sua honra passar por tal morte como valente capitão. Elles não se comem uns aos outros sinão por vingança.

O padre não conseguia dissuadi-los de comer os contrários que estavam na *muçurana*, portanto, ao menos tentava batizar os cativados antes de serem mortos. Segundo Couto (2011) a prática de guerra da antropofagia era:

Corrente nas sociedades ameríndias assumindo especial importância entre os povos tupis, particularmente no seio de várias comunidades que dominavam a costa brasileira: potiguares, caetés, tupinambás, tupiniquins e tamoios. [...]

Logo que terminavam os combates, os vencedores abatiam imediatamente os inimigos feridos que não estivessem em condição de efetuar a caminhada até as respectivas povoações e esquartejavam-nos, servindo os corpos de alimento na viagem de regresso: “A muitos feridos desembarcaram e os mataram logo, cortaram-nos em pedaços e assaram a carne”. Tinham ainda o hábito de retirar os órgãos genitais das mulheres e das crianças mortas no ataque para entregar às esposas, que os preparavam no moquém e os consumiam por ocasião das grandes festividades.

Os cativos sobreviventes eram amarrados com cordas ao pescoço e levados para as aldeias dos captores. À sua chegada eram obrigados a saudar os habitantes das mesmas com a expressão “eu, vossa comida, cheguei”, sendo recebidos com grande hostilidade, sobretudo pelas mulheres, que os injuriavam, maltratavam e mordiam, indicando quais as partes dos seus corpos que pretendiam devorar.

Os guerreiros que procedia à captura podia ficar com o vencido para imolá-lo pessoalmente ou oferecê-lo de presente a outrem em retribuição de favores antigos, ou, então, aos seus parentes mais próximos (filhos, irmãos, cunhados) que nunca tivessem executado ritualmente um adversário para lhes permitir ingressar na classe dos guerreiros e casar com uma mulher fecunda, fato que geralmente não ocorria antes de atingirem os 30 anos (Couto, 2011, pg. 199-200).

Assim como os nativos, os brancos que se encontravam por lá não queriam deixar a poligamia, outro vício extremamente reparado pelos jesuítas. Manoel da Nóbrega pedia em suas cartas para que o provincial de Portugal, o padre Simão Rodrigues, requeresse junto a El-Rey mulheres do reino, fossem elas de vida desaprovada e qualquer estirpe social. Segundo o padre seria proveitoso para todos, pois os homens amancebados da colônia abandonariam suas escravas e casariam com essas portuguesas, que teriam vida mais honrada do que elas levavam no reino. Para o padre superior ainda haveria muito que emendar nos brancos para que o processo de conversão iniciado fosse efetivo.

No primeiro ano da Companhia no Brasil, o trabalho de conhecer e angariar novas almas para o senhor entre os índios estava delegado aos padres Navarro, Leonardo Nunes e ao irmão Jácome. Acreditavam os padres, que pelo fato do padre Navarro ser basco teria maior facilidade com o aprendizado da língua nativa, por isso foi designado a aprender a língua e costumes dos índios circunvizinhos da vila de São Salvador da Bahia, enquanto que o padre Leonardo Nunes com o irmão Jácome assistiriam a população de colonos e índios da capitania de Ilhéus, tendo o irmão a principal missão de educar os curumins. Em muito foram auxiliados os padres nas primeiras expedições pelos “língoas”, que eram intermediários que já viviam entre os nativos por um largo período de tempo, como o célebre português Diogo Álvares Correia, o Caramuru, e o seu genro, o genovês

Paulo Adorno, descritos nas missivas de 1549 e 1550 do padre superior (NÓBREGA, 1988).

O padre Vicente Rijo Rodrigues se ocupava de doutrinar os índios já convertidos e batizados que já estavam a mais tempo entre os colonos, e os padres Manoel da Nóbrega e Antônio Pires admoestavam os brancos e faziam o papel do clero secular. No ano de 1550, foram integrados mais quatro padres ao quadro da Companhia de Jesus no Brasil, são eles os padres Salvador Rodrigues, Manuel de Paiva, Afonso Brás e Francisco Pires, além de terem admitido alguns irmãos na colônia (NÓBREGA, 1988). O aumento do quadro de pessoal da Companhia facilitou que essa primeira ação missionária desempenhada pelos padres pudesse se desenvolver fora do eixo Bahia, Porto Seguro e Ilhéus.

De julho de 1551 ao começo do ano de 1552, deixando o padre Manuel de Paiva como superior na Bahia com os padres Salvador Rodrigues e Francisco Pires, os padres Nóbrega e Pires foram visitar a capitania de Pernambuco para desenvolver ação pastoral entre os habitantes de lá e notaram desleixos para com os sacramentos, semelhantes aos da Bahia, em carta de 13 de setembro de 1551:

É feito muito fructo, gloria ao Senhor, por meio destes dois pobres, ou, por melhor dizer, por meio de vossas orações e pela fama da Companhia, a qual é cá tida em muita veneração. Em somente verem que somos membros della [...] isto faz em todos abalo, a emendar-se de suas vidas. O mais aqui tinham Indias de muito tempo de que tinham filhos e tinham por grande infâmia casarem com ellas. Agora se vão casando e tomando vida de bom estado. São feitas muitas amisades porque esta capitania estava em bandos com os principaes da terra, e os fizemos amigos à porta da igreja com que já todos estão em paz. Havia muitas moças filhas de Christãos dadas à soldada a solteiros, com que publicamente peccavam e davalh'as a Justiça; fil-as ajuntar em casa de casados virtuosos e agora se vão casando e amparando. Pelo sertão há muitos, assim machos como fêmeas e algumas já mulheres, filhos de Brancos. Damos ordem a se tirem todos e já são fora alguns, dos quaes já lá mandei um mancebo que estava perdido e comia carne humana com o gentio para lá servir e ter alguma noticia da Christandade.

Havia cá mui pouco cuidado de salvar almas; os sacerdotes que cá havia estavam todos nos mesmos peccados dos leigos, e os demais irregulares, outros apostatas e excommungados. Alguns conheceram seu peccado e principalmente um pediu perdão a todo o povo com muita edificação. Alguns que foram contumaces não dizem missa e andam como encartados sem apparecerem, por seus erros serem mui públicos e escandalosos; os outros nos amam de muito. Estavam os homens cá em grande abusão que não commungavam quasi todos por estarem amancebados, e todavia os absolviam sacramentalmente, de maneira que pelas Constituições ficavam excommungados e homens que havia 20 annos que estavam nesta terra sem commungarem. Tudo se vai remediando como Nosso Senhor ensina. As Indias forras que há muito que andam com os christão em peccados, trabalhamos por remediar por não se irem ao sertão porque são christãs e lhes ordenamos uma casa à custa dos que as tinham para nella as recolher

e d'alli casarão com alguns homens trabalhadores pouco a pouco. [...] Ganharemos também que estas nos trarão meninos de Gêntio para ensinarmos e criarmos em uma casa que para isso se ordena e já fazem nella com muita pressa e fervor todo o povo assim homens como mulheres (NÓBREGA, 1988, pg. 119-120).

Todas estas queixas que o padre Manoel Nóbrega relatou em missiva, datada de 14 de setembro de 1551, sobre Pernambuco, ao seu superior, o provincial Simão Rodrigues, fora copiada numa só carta endereçada a Dom João III, para, talvez, ter maior efetividade em seus castigos e soluções. Neste trecho acima, é possível observar que os padres procuraram regulamentar a relação entre índias forras e os colonos sob o sacramento do casamento. Como é exposto pelo padre Nóbrega, essas relações eram arquitetadas visando os curumins e filhos destes casais, que tinham importante papel no processo de conversão dos índios. Esta estratégia de aproximação será melhor explanada no terceiro capítulo deste trabalho. O padre Antônio Pires ficou em Olinda, na capitania de Pernambuco, para iniciar o processo de conversão dos nativos, abrigado no colégio de taipa para meninos, que o donatário Duarte Coelho e a população ajudaram a construir, enquanto que, em janeiro do ano de 1552, o padre superior Nóbrega tornou à Bahia.

Em 22 de junho 1552, depois de muito insistir o padre superior, chegaram à Bahia, o primeiro bispo do Brasil, Dom Pero Fernandes Sardinha, e seu cabido. A partir deste momento, o padre Nóbrega pôde dedicar-se totalmente à conversão do gentio. Neste ano de 1552, livre dos afazeres pastorais, Nóbrega se juntou ao Governador Geral Tomé de Sousa em sua expedição de vistoria das capitanias do sul (Porto Seguro, Ilhéus, Espírito Santo e São Vicente), onde visitou aldeias em processo de cristianização dirigidas pelos subordinados e aprovou a construção de casas e colégios para meninos da Companhia nestes locais.

Em 6 de abril 1553, por intervenção do padre provincial de Portugal e do padre geral da Ordem, a Companhia de Jesus no Brasil passa ter a autonomia de Província independente da Província de Portugal e o padre Manoel da Nóbrega é escolhido como padre provincial do Brasil. A partir daí, até 1568, a Companhia de Jesus viria alargar seu quadro de pessoal com mais treze padres, vinte e um irmãos e dois noviços, vindos de Portugal, e mais sete padres e trinta e cinco irmãos admitidos na colônia.

Em 1556, depois de reorganizar o pessoal da Companhia nas demais capitanias, o padre Nóbrega retornou à cidade do Salvador e, ao redor dela,

principia a fundação das primeiras aldeias de índios cristianizados no Recôncavo. Segundo o historiador Jorge Couto (2011), ao final de sua missão na capitania real da Bahia, em 12 de novembro de 1559, o padre Nóbrega batizou mais de quatrocentos nativos em uma dos aldeamentos criados. Por ordem do padre geral da Ordem, o padre Nóbrega deixou o cargo de superior. A partir daí, ao longo da década de sessenta do século XVI, o padre se dedicou aos colégios de São Vicente e de Piratininga. Em 1567, foi nomeado padre superior das capitanias do sul, sendo designado por ordem de superior a rumar em direção da praça recém conquistada do Rio de Janeiro para fundar mais um colégio por lá.

Nestes primeiros anos da Companhia de Jesus no Brasil, o abastecimento e custeamento das suas atividades haviam sido desempenhados, como mostram a larga epistolografia do primeiro padre provincial, pela Coroa portuguesa e pela Província de Portugal. Além disso, por diversas vezes os jesuítas contaram com a esmola dos colonos e donatários abastados.

Em 1552, por a mando do Governador, a paga dos padres era de “um cruzado em ferro cada mez [em ferramentas de ferro], para a mantença de cada um, e cinco mil e seiscentos réis para vestir cada anno, com o qual nenhuma roupa se poderá fazer nesta terra” (NÓBREGA, 1988, pg. 129), por falta de oficiais que as fizessem. Ademais, a Coroa portuguesa fornecia víveres como arroz, milho da terra e mandioca. Porém, esse sistema de financiamento das atividades missionárias acabava por deixar os padres dependentes demais das autoridades reais, além do sistema de manutenção ser ineficaz e não suprir todas as necessidades da Companhia no Brasil. Como há em missiva de 1552, o padre superior tomou fiado bens que complementassem a paga régia, para o sustento da Companhia:

Já tenho escripto sobre os escravos que se tomaram, dos quaes um morreu logo, como morreram outros muitos, que vinham já doentes do mar. Também tomei doze vaquinhas para criação, e para os meninos terem leite, que é grande mantimento; em toda maneira este anno tragam os Padres provisão d’El-Rei, assim de escravos como destas doze vaccas, porque tenho dado fiador para dentro de um anno as pagar a El-Rei, e será grande fortuna si deste anno passar; nas vaccas se montaram pouco mais de trinta mil réis (NÓBREGA, 1988, pg. 129-130).

Segundo Couto (2011), esta obtenção do padre Nóbrega faria parte da solução encontrada por ele para poder angariar um montante necessário que seria aplicado no devido aparelhamento e construção das instalações jesuítas, bem como para a provisão das aldeias de índios cristianizados de vestimentas e ferramentas

metálicas, que proporcionassem o autossustento destas e, sobretudo, evitassem o comércio entre índios e brancos. Parte desta solução, sob a perspectiva de Couto, também consistia em

Aceitar terras cedidas pela Coroa, responsabilizando-se os padres da Companhia pelo seu arroteamento e, com a venda dos produtos excedentes, designadamente mandioca e gado, obter, desse modo, recursos adicionais para financiar as suas atividades religiosas, educativas e culturais.

Foi com o objetivo de pôr em prática essa forma de apoio aos missionários jesuítas que Tomé de Sousa concedeu, por instrumento jurídico datado de 21 de outubro de 1550, uma propriedade ao Colégio da Bahia, que ficou conhecida por sesmaria da *Água dos Meninos*, doação confirmada pelo terceiro governador-geral, Mem de Sá, a 30 de setembro de 1569 (COUTO, 2011, pg. 358).

As terras adquiridas pelos padres a partir do sistema de doação de sesmaria geraram a necessidade de força de trabalho. Devido ao número restrito no Brasil de irmãos e padres, que se dedicavam exclusivamente às atividades missionárias e educativas, sendo a escassez total de lavradores brancos livres, as atividades agrícolas e pecuárias das fazendas jesuítas foram desempenhadas pelos escravos de Guiné, pois acreditou o padre Nóbrega que esta seria a única maneira de efetuar a conversão do gentio. Mas, esta busca pela independência e crescimento da Companhia mediante o trabalho escravo e a produção de excedente não fora aceita por todos os membros da Ordem de Jesus na colônia. O padre Luís da Grã, que fora reitor por três anos do Colégio de Coimbra e havia ingressado na colônia em 1553, foi o principal opositor dessa estratégia de abastecimento da Companhia de Jesus na América portuguesa. Segundo Couto (2011), apesar do padre provincial Manoel da Nóbrega ter acatado durante breve período suas posições, o padre da Grã tinha diversas opiniões contrárias ao seu superior e:

Não considerava útil a existência de colégios de meninos órfãos. Reprovava o fato de a c Companhia possuir bens de raiz, dedicar-se a atividades agrícolas e utilizar mão de obra escrava, não sendo, também, adepto de um ritmo demasiado rápido de evangelização e batismo dos índios. Professava, em suma, idéias de rigor, ascetismo e pobreza. A sua chegada ao Brasil refletiu-se na estratégia de missão e expansão adotada pela Companhia de Jesus, verificando-se uma inflexão nos métodos até então adotados. Nóbrega acolheu, durante um certo período de tempo, as observações e as reflexões de ordem ética, moral e espiritual suscitadas pelo seu colateral.

De acordo com a nova orientação e para evitar a aquisição de escravos destinados a cultivar as terras que eram doadas à Companhia de Jesus, o primeiro provincial do Brasil pediu, através de carta datada de maio de 1556, ao padre doutor Miguel de Torres, provincial de Portugal e confessor

da rainha D. Catarina de Áustria, que intercedesse junto de D. João III no sentido de que o apoio da Coroa às atividades dos inacianos nas paragens americanas fosse facultado em dízimos e não através da concessão de terras, cujo aproveitamento implicava o recurso de mão de obra escrava. Esta posição do padre Manoel da Nóbrega resultou de pressões exercidas pelo padre Luís da Grã para que os jesuítas não aceitassem do rei terras nem escravos para granjearia. No entanto, as dificuldades financeiras da Coroa não permitiram que se adotassem outras fórmulas de auxílio além das já concedidas (COUTO, 2011, pg. 358-359).

A decisão pesou aos demais padres da Companhia da Província do Brasil. A aceitação de propriedades e utilização de trabalho escravo de negros acabava por acelerar a expansão das atividades missionárias, enquanto que, a estratégia de conversão gradual e sem implicação da produção de bens através de escravaria, limitava as condições materiais e âmbitos de atuação dos padres. Por isto, a maior parte dos jesuítas no Brasil declarou-se a favor da estratégia de manutenção da Companhia desenvolvida pelo padre Nóbrega. Sob o parecer a favor dos padres do Colégio da Bahia, o padre Nóbrega, através de missiva de 2 de setembro de 1557, pede ao provincial que revogasse a posição tomada em relação à manutenção da Companhia no Brasil, comunicando-o que seriam aceitas todas as doações enviadas ao núcleo da Ordem na colônia. Ademais, o sacerdote pediu mais doações de terra e escravos da Guiné, pois, para ele, não haveria de ser conveniente deter escravos da terra. Segundo Couto:

Os negros cultivariam as terras, criariam gado, pescariam, colheriam vegetais e frutos e obteriam água e lenha para abastecer os colégios, libertando os irmãos dessas tarefas e tornando-os disponíveis para outras atividades mais diretamente relacionadas com a missão (COUTO, 2011, pg. 359).

Apesar do ideário de Nóbrega voltar a vigência em 1557, os padres da Companhia de Jesus no Brasil se alinharam a partir dessas duas teses, formando correntes distintas e contrárias, sendo minoritária a que o padre Luís da Grã defendia. Em 1559, por ordens de Lisboa, o padre Manoel da Nóbrega abriu via de sucessão ao cargo de provincial do Brasil. A Coroa nomeou como sucessor o reitor do Colégio de Olinda, padre Luís da Grã, que assumiu o cargo no início de janeiro de 1560, portanto, alterando-se mais uma vez as diretrizes de manutenção dos padres e irmãos.

Em 12 de junho de 1561, segundo Couto (2011), através de uma carta redigida na capitania de São Vicente e dirigida ao segundo padre Geral da Companhia, Diogo Laínez, o padre Nóbrega expôs o seu ponto de vista em relação

às decisões de reformulação da questão do sustento das missões. O parecer do padre geral foi a favor de que a Companhia tivesse fazendas para assegurar o sustento dos meninos, padres e irmãos. Em relação aos Colégios deterem a posse de escravos, tendo em vista este ponto ter sido o mais delicado nos debates, o padre geral ordenou que o então padre provincial de Portugal, Gonçalo Vaz de Melo, interviesse e procurasse a melhor solução para questão. Esta ação não foi posta em prática e a questão da angariação de escravos permaneceu sob a ótica do padre Luís da Grã.

O padre Laínez deixou o cargo de geral da Companhia, assumindo o padre Francisco Borja, que revisitou a questão da posse de escravos negros, através do padre visitador Inácio de Azevedo, aplicando mais uma reviravolta na questão, ficando a favor das diretrizes de Luís da Grã. Porém, as dificuldades conseqüentes da perduração das diretrizes encabeçadas pelo padre Luís da Grã levaram os jesuítas do Brasil a convocar uma Congregação Provincial em 1568. Nesta reunião, os jesuítas organizaram um postulado que reafirmava ser de extrema necessidade os colégios possuírem fazendas de gados, sendo esta uma condição *sine qua non* era possível continuar o intento missionário entre os índios. Outro ponto acordado no conclave foi que as instituições jesuítas poderiam utilizar o trabalho escravo de negros da Guiné, caso não houvesse outra maneira de continuar com a atividade missionária.

O padre visitador Inácio de Azevedo novamente foi chamado para intervir entre Roma e Salvador, só que desta vez o padre estava designado pelos colegas do Brasil. O postulado da Congregação Provincial e a pressão desempenhada pelo visitador, e depois mártir do Brasil, Inácio de Azevedo, fez com que o geral Borja voltasse atrás de sua decisão que vedava a compra de escravos e posse de bens de raiz à Companhia de Jesus.

Contudo, a compra de escravos pela Companhia criava mais um problema que foi digno de debate entre os jesuítas. Segundo Couto (2011), para os padres somente seria lícita a alienação da liberdade se fosse resultado de uma guerra justa. Esta verificação seria impossível em relação aos negros de Guiné, portanto, a Companhia decidiu seguir o parecer da Junta de Burgos de 1511. Este parecer assegurava aos padres que todos os escravos africanos traficados às Américas já eram escravos em seu continente natal, ocorrendo apenas, na verdade, a troca de senhores.

O jesuíta Miguel Garcia foi um dos grandes opositores desse pensamento no século XVI. A escravidão de índios ou africanos deveria ser erradicada, na concepção do padre Garcia. Este era tão veemente em sua posição que recusava-se confessar quem tivesse escravos, inclusive seus colegas do Colégio da Bahia. Como mostrou Couto (2011), em carta datada de 26 de janeiro de 1583, o padre Miguel Garcia comunicara ao padre geral Cláudio Aquaviva, que o Colégio da Bahia possuía sessenta escravos de Guiné, que o padre não acreditava serem cativados por razões justas, e muitos outros nativos, entre os quais alguns eram de captura justa e outros não. O padre Gonçalo Leite, primeiro professor de Artes no Brasil, também havia sido grande contestador da escravatura. As posições extremadas do padre Leite em relação à escravidão provocaram hostilidades de colonos para com a Companhia e desavenças entre colegas. As autoridades coloniais assumiram a mesma posição frente às atitudes dos dois padres: imediato regresso ao Reino por motivos de “inadaptação”.

Para Jorge Couto (2011), a questão da posse de escravos da Companhia de Jesus se tornou tão polêmica que:

Devido aos casos de consciência que levantava, justificou que sobre ela se debruçassem os teólogos e juristas jesuítas. Nos finais de Quinhentos, Luís de Molina, antigo professor das Universidades de Coimbra e Évora e uma das flórias intelectuais da Companhia, publicou o primeiro tomo do seu tratado, em seis volumes, *De Iustitia et iure* (Veneza, 1594). Nesta obra, o pensador jesuíta ocupa-se, entre outros problemas, da questão da escravatura. Na Disputa trinta e dois do tratado segundo analisa a legitimidade da instituição, concluindo que a escravidão seria lícita e justa se os títulos fossem legítimos, o que era manifesto pela opinião comum dos Doutores, pelo Direito Civil e Canônico e também pela Sagrada Escritura. Nas Disputas trinta e quatro e trinta e cinco, pronuncia-se sobre a origem dos escravos (da guerra ou do comércio), bem como sobre a natureza das várias guerras, considerando algumas justas e, por conseguinte, legítimos os prisioneiros delas resultantes, pelo que os mercadores e compradores tinham obrigação de consciência de se informarem sobre os respectivos títulos.

Uma vez que a Companhia esclareceu as questões de cunho doutrinário em relação à legitimação da escravidão, os padres jesuítas passaram a desenvolver ações que visavam diretamente os negros. Constituíram os padres normas comportamentais para que os senhores “suavizassem a situação dos cativos e pugnaram pela defesa dos seus direitos espirituais” (COUTO, 2011, pg. 363). Além de promoverem a catequização através de suas línguas nativas. Nas igrejas, os sermões eram direcionados aos senhores de escravos. Os padres arquitetavam em

suas exposições verbais que, para salvação das almas, assim como os brancos, os negros deveriam guardar os dias santos e os domingos.

Os sacerdotes da Companhia minavam principalmente expurgar as nuances mais brutais da escravidão, apelando aos senhores para se comportarem mais misericordiosos como cristãos e conformando os negros que a vida cruel no mundo teria prossecução da vida eterna na salvação de Jesus Cristo.

Uma vez explanada a maneira pela qual os padres encontraram de melhor sustentarem seu intento, é necessário agora escrutinar a maneira pela qual eles haviam de pôr em prática a finalidade da conversão. A solução eficaz que os padres encontraram de catequizar os índios e reter os ataques dos colonos em busca de mão de obra consistia em reuni-los em aldeias nos arredores dos núcleos de povoamento português, onde era vedada a presença de brancos ou “práticas tradicionais que se mostrassem contrárias à moral cristã” (COUTO, 2011, pg. 354).

Num primeiro momento, o modo de pregação dos jesuítas aos gentios era caracterizado pelo deslocamento de um inaciano ou um grupo pequeno deles, às vezes apoiados por grupos militares, em direção ao povoamento almejado, modelo de conversão parecido ao dos franciscanos, primeiros evangelizadores. Quando nas aldeias, os padres batizavam boa parte da população e pregavam o evangelho, para logo em seguida prosseguir a outra aldeia, entendendo como efetivo o projeto realizado na anterior. Assim como expôs o padre Navarro em missiva sobre o trabalho desenvolvido em Porto Seguro:

Dali também ia visitar algumas aldeias ao derredor. Indo uma vez me houvera de afogar em um rio em o qual há pouco tempo que se afogou um Frade de Santo Antonio que ia desta mesma capitania pregar no certão. Passei assaz de perigo por ser o rio mui corrente e enganoso de passar outra vez íamos eu e Vicente Rodrigues e levávamos em nossa companhia uma língua; fomos a umas aldeias alongadaas que ainda não tínhamos visitado e no caminho passamos assaz trabalho e perigo por nos ser necessário andar de noite algumas vezes e por matos, porque cá não há os caminhos de Portugal e há nelles muitas onças e outras feras. Assi chegamos a uma aldeia onde achamos os Gentios todos bêbados, porque têm elles cada uma maneira de vinho de raízes que embebeda muito, e quando elles estão assi bêbados estão tão brutos e feros que não perdoam a nem-ima pessoa e quando mais chovia muito e íamos muito molhados, recolhemo-nos a outra casa a enxugar, e dahi a pouco vieram com grande fúria com espadas e outras armas contra nós; mas valeu-nos a língua ser boa, que com boas razões os amansou e porque Deus ainda não era servido.

Em amanhecendo, vendo aquella gente não tinha discreção para vir tão asinha ao conhecimento da fé, nem estava disposta para isso, partimos para outra, onde estava um Principal della determinado, com toda a gente, a comer quantos Brancos ali viessem. Com tudo, póla misericórdia de Deus,

nos recebeu bem e nos ouvia póla língua a doutrina christã e mostravam elle e todos os mais folgar muito de a ouvir, mas não ousavam de o dizer por um feiticeiro lhes persuadir que com aquellas palavras lhes dávamos a morte e que si as dissessem por sua bocca logo morreriam. De aquelles ministros soe usar o demônio, temendo ser d'aqui desterrado, como creio que o vai adivinhando.

Assi andamos por outras aldeias, não sem pouco trabalho e desconsolação, por ver tão pouco conhecimento de Deus e gente tão indisposta e incapaz para receber a Fé, ainda que com sua rudeza mostra folgar de a ouvir e desejos de a receber.

Após as conversões e visitas, era esperado pelos padres que os índios se mantivessem fiéis e tementes a deus e que não volvessem a pecar ou que seus pecados fossem punidos por si mesmos, porque para eles, a partir do momento que era aceito o evangelho, era esperado que o índio vivesse a vida sob forma ortodoxamente cristã, sem reincidir nos antigos pecados (BAËTA NEVES, 1978).

Contudo, este modo tradicional de conversão mostrou-se aos missionários, não muito efetiva, porque os nativos volviam aos seus costumes ancestrais, além de perigosa, porque diversas vezes os padres não eram bem recebidos pelos indígenas.

Além destes problemas, o autor enumera diversas questões práticas que dificultavam a doutrinação dos nativos. Percebiam os primeiros padres que os batismos realizados em grupo não tinham efeito perpétuo, porque logo os autóctones voltavam aos seus costumes ancestrais. Juntam-se a isso o número limitado de padres, a superioridade numérica dos nativos e o costume nômade deles que dificultava a sua localização. Como ressalta o autor, ainda que estivessem todos parados, as aldeias distavam absurdamente entre si, proporcionando locomoções demoradas e perigosas para os padres.

Outro problema, que interferia no projeto da Companhia, era os constantes contatos não edificantes que os brancos tinham com os índios. Por esta razão, o primeiro provincial da ordem no Brasil pediu aos superiores a formação de um clero secular para o regramento da vida dos brancos na colônia. Ademais, haveria de ser restringida a convivência dos índios com os brancos, para que os esforços da fé não fossem desperdiçados. Os colonos, *grosso modo*, não apoiaram em princípio a política de aldeamento e cerceamento do contato, porque viam nestas iniciativas uma maneira pela qual os padres poderiam obter escravos para si sob o pretexto da misericórdia sem atender as demandas dos povoamentos livres.

Portanto, procurando contornar as adversidades acima citadas, o primeiro núcleo de jesuítas, liderados pelo padre Manuel da Nóbrega, criaram os primeiros

aldeamentos, espaços determinados pelos sacerdotes onde os índios eram reunidos para maior comodidade do processo civilizador e catequético.

A aldeia como projeto total pretendia para os internos uma reorganização sob um único código que os uniformizasse, pois muitas vezes não advinham da mesma tribo, ou mesmo falavam uma língua só. O remanejamento de costumes pretendido pelos padres perpassava vários âmbitos da vida indígena. Ao aldearem-se, os índios passavam a figurar como aliados, súditos, tendo suas aldeias status jurídico quase municipal (BAÊTA NEVES, 1978) e também houve a necessidade de distribuição de cargos, pois o cumprimento da lei e os castigos aplicados deveriam ser desempenhados pelos índios meirinhos e capitães, estes últimos eram geralmente o principal de maior relevo entre as tribos, cuidado necessário para alienar a figura do padre aos castigos.

Um âmbito que houve mudanças significativas foi o meio físico doméstico do índio. A oca poderia abrigar mais de uma família sem divisórias ou paredes, sem preservar as noções européias de privacidade ou vergonha, propiciando, na visão dos padres, o pecado. Além de serem contra a organização do núcleo familiar europeu, pois nada se assemelhava com o local da família, pois diversas pessoas desempenhavam várias funções ao mesmo tempo, sob o mesmo teto. Portanto, constata Baêta Neves a visão dos colonizadores:

Nasocas não há fronteiras nem internas a elas nem que as separem do exterior – que, no caso é a natureza ainda mais bruta. Há poucos buracos e nenhuma porta. Não há uma topologia possível, as distinções se dissolvem, a sociedade européia não se reconhece, não consegue estabelecer descontinuidade e, portanto, não pode exercer analogias nem semelhanças. E denuncia toda essa Desordem como Promiscuidade, ou seja, inexistência de proibições espaciais, temporais, sociais, naturais. O que significaria uma Comunicação Absoluta, o que é impossível teoricamente, já que a comunicação supõe uma troca entre unidades distintas que conseguem estabelecer códigos e, conseqüentemente, são Unidades. *Só há comunicação entre coisas distintas; a promiscuidade é sua negação radical* [grifo meu] (BAÊTA NEVES, 1978, pg. 128).

Juntamente com suas casas e modos de habitar, os padres haveriam de cambiar os seus modos de subsistir, reorganizando roçados e currais, fixados em locais predeterminados assim como as missões, em detrimento das suas antigas práticas nômades de caça:

A agricultura não se constituiu apenas em mais uma distância das tradições culturais indígenas através da socialização impositiva da nova prática. A

agricultura é a forma econômica ideal para se combater uma série de vícios que acompanhavam a caça e a pesca. Com a agricultura combate-se o “nomadismo” considerado, como vimos, hábito bárbaro. A agricultura requer que grupos humanos se restrinjam a áreas previamente determinadas e de limites delineados com precisão. Requer divisão de tarefas, atribuídas a unidades produtivas específicas. A agricultura é uma forma de controle da natureza; pode-se prever, com relativa previsão, seus resultados. E isto é fundamental, porque fica assim afastada a aleatoriedade da caça e pesca [...] (BAÊTA NEVES, 1978, pg. 130-131).

Ademais, a agricultura proporcionava a distinção necessária entre os homens, as feras e o meio e os mantinham ocupados os índios em suas lavouras todos os dias excetos os domingos, quando os padres preparavam outras atividades religiosas. Logo é observado que a vida indígena dentro da aldeia seria tripartida em trabalhos para o sustento da aldeia e serviços limitados prestados aos brancos, atividades catequéticas e de cunho religioso e o horário de lazer, vigorando a sanção cristã sobre este último:

Mesmo em jogos e brincadeiras sem qualquer relevância maior para a vida da Aldeia, via-se a presença do cristianismo que controla e interpreta as atividades lúdicas dos indígenas, julgando de sua adequação. [...] *Cantos, músicas e danças foram, nas Aldeias, muito empregados, sendo julgados os meios mais eficientes para prender a atenção da 'indiada'* [grifo meu], - o que já era grande mérito – daí levada a um entendimento considerado de maior valor espiritual, contra o protesto dos tradicionalistas, como o bispo Sardinha, executava-se uma política gradualista de implantação de novos hábitos e padrões artísticos. Visava-se uma substituição por etapas, misturando-se, de início, instrumentos e músicas sagradas a instrumentos e músicas 'nativas'. O que era verberado pelos adversários, que não admitiam manifestações – como a música – que não fossem expressamente consideradas sagradas; a situação piorava porque tais exibições híbridas se davam por uma determinação dos jesuítas e, por vezes, em situações sacralizadas. *Os padres, por fim, instituem um aprendizado metódico da música e cantos, enquadrando-se no 'racionalismo' do ensino as manifestações artísticas indígenas, sinônimos de instintividade animal, e que deviam ser afastadas pela instauração da sacralidade, do método, da razão, da pedagogia, institucionalizada* [grifo meu]. A política catequista das Aldeias não pensa, assim, em centralizar a conversão em uma 'substituição de religiões' ou em uma simples 'apresentação' de uma nova religião a ser adotada pelos ouvintes. É um trabalho de deculturação que não pode deixar de fora quase nenhum aspecto da cultura dos que atinge, pois deve aculturá-los progressiva e seguramente na totalidade dos elementos do que seria a civilização (BAÊTA NEVES, 1978, pg. 140-141).

Para Baêta Neves, a criação das aldeias apresentava ruptura sem precedentes porque a aldeia, interdita do contato externo, tornava-se um espaço cristão. Na forma anterior de conversão, o padre saía do núcleo cristão e perpassava diversas aldeias, adentro espaços étnico-culturais determinados. O aldeamento é um espaço escolhido pelo padre tendo em vista razões geográficas, estratégico-militares e políticas, logo é um sítio fruto da cultura cristã, tendo o índio aldeado

papel estabelecido dentro do mapa étnico-religioso por seus tutores inacianos. Neste novo sistema de conversão, explicita o autor, o jesuíta ao deixar sua sede no povoamento dos brancos não mais deixa a sua cultura para adentrar outra.

A autora Maria Regina Celestino de Almeida propõe uma idéia distinta do autor anterior. Sob a perspectiva de que as trocas culturais nunca foram unilaterais, a autora convida a pensar:

As noções de cultura e etnicidade vistas como produtos históricos que continuamente se transformam através das interações entre grupos étnicos e sociais, nos permitem perceber as mudanças não só como simples perdas culturais, mas também como propulsoras das novas possibilidades de os índios se adaptarem a colônia [...] Nessa perspectiva, já não é possível considerar as aldeias missionárias simples espaço português e cristão, no qual os índios ingressavam como vítimas passivas de um processo de aculturação através do qual iam perdendo suas características culturais e identidades étnicas. *Ao contrário disso, os documentos revelam que os índios, apesar dos imensos prejuízos e da posição subalterna na qual ingressavam nas aldeias, interessaram-se por elas, participaram de sua construção e foram sujeitos ativos dos processos de ressocialização e catequese nelas vivenciados* [grifo meu]. (FRAGOSO e GOUVÊA, 2014, pg. 442).

Sob esta perspectiva, a missão seria um espaço de construção mútua, apesar da perspectiva subalterna que o índio assumiu:

[...] viviam uma experiência nova que, além das perdas, apresentava alternativas de sobrevivência. Apesar dos prejuízos incalculáveis, a política de aldeamentos colocava os índios numa condição jurídica específica atribuindo-lhes, além das obrigações, alguns direitos que eles lutaram para garantir até o século XIX, agindo conforme os códigos do mundo colonial. Para integrá-los à colônia, os padres, principalmente os jesuítas, ensinaram aos índios novas práticas políticas e culturais que foram habilmente utilizadas por eles para obtenção de possíveis ganhos na nova situação em que se encontravam. (ALMEIDA, 2010, pg. 72-73).

Sob a tutela dos padres jesuítas, apesar das imensas perdas culturais, inseridos nesta nova dinâmica como súditos da Coroa portuguesa, os índios do Brasil estavam munidos de novos mecanismos pelos quais eles poderiam assegurar sobrevivência, bem como seus interesses.

Capítulo 3: A Missão da Serra da Ibiapaba

O início da movimentação da Companhia de Jesus na serra da Ibiapaba remonta o período seguinte à primeira entrada exploratória sistemática da Coroa portuguesa às terras devolutas compreendidas entre o Maranhão e o Rio Grande.

No ano de 1603, o açoriano morador da capitania da Paraíba, Pero Coelho de Souza, por meio de sua própria fazenda e “gente que não fazia falta ao serviço de Sua Majestade” (in Revista do Instituto do Ceará, t. 34, pg. 231, 1920), rumou ao Maranhão. A empreitada minava o interesse régio, pois, utilizava capital e recursos humanos privados para um projeto lucrativo e de importância militar, ao custo de honras, títulos e concessões de exploração. Sob licença do Governador-Geral do Brasil, Diogo Botelho, Pero Coelho avançou, com cerca de duzentos portugueses e oitocentos flecheiros potiguares e tabajaras, ao largo do litoral, deitando fora o comércio francês com o gentio da terra, até as margens do rio Paraíba, logo recuando até a barra do rio Jaguaribe, onde ergueu acampamento com seu séquito.

Ficou acordado por regimento “que se descobrisse por terra o porto de Jaguaribe e se tolhesse o commercio dos estrangeiros, além de descobrirem-se as minas que na terra há, offerecendo-se pazes, em nome de Sua Magestade, a todo o gentio” (Revista do Instituto do Ceará, t. 34, pg. 231, 1920). Além disso, no seu regimento, entre os quinze intentos listados, em oito deles lhe é discriminada a forma de proceder junto ao indígenas:

[...] levará até a quantia de duzentos homens, que voluntariamente com elle quizerem ir levando um ou dois sacerdotes de vida e costumes approvados, com o gentio, que na mesma fórma, com elle quizer ir [...] por todas as vias procurará paz e não consentirá que pessoa alguma que saiba língua da terra falle com o gentio sem sua ordem e linguagem, porque desse inconveniente tem a experiencia mostrado perderem-se muitos capitães e assolar se muito gentio, por inimizades que os taes semeiam; irá por língua mor Manoel de Miranda, pela confiança que nelle tenho, e em todas as fallas procurará a paz e amizade que da minha parte se offerecerá; [...] fará povoação e fortes nos logares ou portos que melhores lhe parecerem, procurando a amizade dos índios, offerecendo-lhes paz e a lei evangélica, sem os induzir nem lhes prometter cousa que se não lhes cumpra; achando alguns índios que tenham cativos contrários a uns que costumam matar em terreiro e comer, pelas guerras que com outros incitem, os poderá mandar resgatar e assim poderá fazer nas mais occasiões, não se lhes fazendo força nem violência; procurará que em cada aldeia que receber a paz, se levante uma cruz com muito acatamento e veneração, declarando-se o mysterio della; a paz que se fizer, se mandará autoar com as condições della; procurará a união de um gentio com outro, e sendo offendido de

alguma contra razão se poderá defender si offendel-o, procurando o melhor modo que puder para redução; (in Revista do Instituto do Ceará, t. 34, pg. 231, 1920).

Estas recomendações expressas procuravam evitar o desentendimento e abuso por parte dos colonos em relação às populações nativas, além de refletirem, segundo a historiadora Mesquita de Sousa (2003), as novas provisões régias de 11 de novembro de 1595 e 26 de junho de 1596, que, respectivamente, limitavam ao poder régio a classificação das guerras justas e restringia aos jesuítas o descimento de indígenas e sua administração. Apesar de mencionar a obrigatoriedade de levar consigo um ou dois padres, não há conhecimento que o bandeirante tenha adentrado com algum. Ademais, ainda segundo Mesquita de Sousa, percebendo o açoriano a inexistência de metais preciosos, a jornada foi transmutada numa “expedição de apresar índios” (MESQUITA SOUSA, 2003, pg. 76). Dois anos após a entrada, o capitão-mor da conquista enviou a Pernambuco, por meio de uma única embarcação, índios e prisioneiros juntamente dum auto que dava razão dos cativos, assim como previa o regimento a ele entregue.

Contudo, em Carta Régia de 22 de setembro de 1605, El-rey declarou que:

[...] se achou que o dito captiveiro não era legitimo nem conforme ás leis que sobre isso são passadas, nem era conveniente para o bom proseguimento daquella conquistas escandalisar os índios dessas partes com captiveiros, que elles tanto temem e aborrecem; (in Revista do Instituto do Ceará, t. 34, pg. 233, 1920).

Uma vez considerados injustamente cativados, os índios foram redirecionados a um aldeamento sob a supervisão dos jesuítas de Pernambuco, enquanto seu retorno e liberdade não fossem acertados. A atitude predatória de Pero Coelho em relação aos índios tornou impossível a manutenção e sobrevivência do núcleo de povoamento por ele iniciada. Em 1607, o explorador bateu em retirada com seu cabedal da sua mal fadada empreitada.

No mês de janeiro deste mesmo ano, por iniciativa oferecida pelo padre provincial Fernão Cardim e sob licença de Diogo Botelho, a primeira movimentação jesuíta na capitania do Siará Grande fora arquitetada. Para isto foram escolhidos os padres Francisco Pinto e Luís Figueira, sendo o primeiro língua experimentado entre os índios. A expedição tinha a:

intenção de pregar o evangelho a aquella desemperada gentilidade, e fazemos q' se lançassem da parte dos portugueses, deitando de si os frãezes corsairos q' lá residem pera q' indo os portugueses como determinão o não avexassem nem captivassem (SARAIVA CÂMARA, 1967, pg. 76).

Nota-se aqui que, além de propor a difusão da fé católica entre os índios, a expedição havia de lhes sondar e avaliar como se encontrava a situação dos índios após os apresamentos, a viabilidade de ocupação da terra, bem como a possibilidade da fixação da companhia para fins catequéticos. É importante ressaltar neste caso, lembrando o que a historiadora Maria Regina Celestino de Almeida (in FRAGOSO e GOUVÊA, 2014, pg. 436) advertiu sobre a natureza das pretensões dos agentes coloniais, que “reconhecer o ideal religioso da conquista e da colonização da América não implica subestimar os interesses políticos e econômicos aí associados, mas enfatizar o vínculo estreito entre esses aspectos”. Além disso, na sua Relação, o padre Figueira especifica os costumes e crenças dos tabajaras, assim como os acidentes geográficos da rota por ele seguida. As informações colhidas neste primeiro contato seriam estrategicamente usadas para dar prosseguimento ao processo de ocupação da capitania, como exemplifica Mesquita de Sousa:

“Os jesuítas desenvolviam uma relação amigável com os índios e, ao mesmo tempo, obtinham informações que pudessem servir de indícios para a sustentação de um projeto para a região. As informações sobre a cultura, os costumes indígenas e os aspectos geográficos com suas condições ambientais eram enviadas posteriormente aos superiores da Companhia de Jesus, a quem competia a (sic) decisão da viabilidade ou não dos objetivos almejados” (MESQUITA SOUSA, 2003, pg. 33-34).

Para o bom sucesso da expedição, os padres partiram de Pernambuco sem apoio militar português para não serem confundidos com uma expedição predadora, levando consigo somente sessenta índios, entre eles alguns da terra. Estes últimos, os retornados da expedição de Pero Coelho, se transformaram em principal intermediário entre os padres e os nativos, além de estabelecer (intencionalmente por parte dos jesuítas) diferenciação entre os colonos e os padres, pois faziam questão de associar o retorno dos índios, às suas aldeias natais, com a paz que a Provisão Régia garantia, e que eles haviam de assegurar, demonstrando, portanto, boa intenção com os nativos, como mostra Mesquita de Sousa:

“Os missionários prometiam aos índios, antes de qualquer coisa, a liberdade. Para isso, utilizavam o recurso que tinham à mão: os índios apresados por Pero Coelho e libertados pela Coroa portuguesa. Era desses índios de que dependiam o sucesso da jornada e a aproximação com os grupos indígenas locais. Ao virem acompanhados por índios que haviam sido aprisionados por Pero Coelho, os jesuítas estabeleciam uma diferença fundamental entre eles e os “outros brancos”. Falavam em nome de seu Deus e da Coroa portuguesa – Coelho também o fizera – mas não utilizavam armas. Mostravam-se indefesos, e aí residia sua maior força, pois era exatamente essa a diferença que os padres queriam acentuar para os índios: o caráter amigável de sua aproximação.” (MESQUISTA SOUSA, 2003, pg. 30-31)

A jornada dos padres Pinto e Figueira, iniciada no dia 20 de janeiro em Pernambuco, seguiu pela costa até e a entrada do rio Jaguaribe, por lá desembarcaram os padres e os índios e caminharam em direção a Uruburetama, a serra dos Corvos. Uma vez transposta a serra, prosseguiram atravessando o rio Aracatiaçu até chegarem à serra da Ibiapaba. Na serra, destino último da jornada, os padres encontraram diversas tribos e etnias indígenas. A maior delas era a dos tabajaras, ramo do tronco lingüístico tupi. Além destes, havia índios de outras etnias, como os tocarijus, chamados genericamente pelos padres de tapuias. Os índios que acompanhavam os inacianos na expedição sempre eram mandados a frente, como mensageiros, para assegurar a paz da entrada dos sacerdotes nas aldeias. O padre Luís Figueira especifica em seu relato que, anteriormente a sua chegada, no primeiro contato com os brancos, na expedição de Pero Coelho de Sousa provavelmente, a serra possuía um número maior de habitantes e por causa da guerra ali travada, boa parte dos autóctones morreu ou fugiu para o norte.

Ao chegarem a serra, os padres se estabeleceram numa pequena aldeia tabajara por quinze dias até se dirigirem a aldeia do principal, também tabajara e chamado por eles de Diabo Grande, na qual se hospedaram durante quatro meses, sempre tentando o contato, para dar prosseguimento ao intento exploratório, com as demais tribos de outro tronco lingüístico, que mais adiante habitavam. Durante este período, os jesuítas procuraram acordar paz entre as tribos e também iniciar o projeto de catequese dos autóctones, ministrando pregações em língua geral, batismos e casamentos.

Numa das tentativas de prosseguir em direção ao Maranhão e tentar contato com a próxima tribo, a dos Tocarijus, o padre Francisco Pinto foi atacado e morto, enquanto que Figueira sobreviveu se embrenhando nas matas dos arredores.

Ao pé da serra, o padre sobrevivente com ajuda dos índios enterrou o padre Francisco Pinto.

A partir daí a tentativa de avançar ao norte foi deixada de lado, fazendo o padre Figueira rumar desacompanhado ao litoral, onde se hospedou junto ao séquito do principal tabajara Cobra Azul. Temendo por sua morte, novamente, o padre pôs-se a caminhar pelo litoral, chegando à barra do Ceará. Por lá, o padre organizou os índios da barra, que não quiseram acompanhar-lo, num terreno que achou propício, aglomerando as aldeotas e roçado. Erigiu cruz e deu nome àquele aldeamento com oitocentas almas de São Lourenço. Logo após, seguiu viagem até o Jaguaribe, onde foi resgatado por uma nau de Jerônimo d'Albuquerque. Não era possível embarcar todos os índios que acompanhavam o padre, portanto só foram levados aqueles provenientes da Ibiapaba, porque os índios do Jaguaribe, os potiguares, eram seus antigos inimigos. Luís Figueira com os tabajaras da serra aportaram no forte dos Três Reis Magos, donde esperaram ventos auspiciosos e continuaram viagem até o Pernambuco.

O Siará Grande viria a ser explorado novamente três anos mais tarde, em 1610, por Martim Soares Moreno, que chegaria a desfrutar sua conquista, depois de percalços enfrentados no Maranhão, recebendo a nomeação de capitão-mor do Ceará pelo prazo de dez anos. Assegurado o domínio das capitanias devolutas do norte e a criação do estado do Maranhão, a capitania do Ceará passou a integrar este último em 1624. Contudo, com a reformulação do Estado do Grão-Pará e Maranhão, a capitania do Ceará tornou a fazer parte do Estado do Brasil em 1655.

Em 1655, a serra voltaria ser cobiçada como ponto estratégico de ocupação, quando o padre Antônio Vieira era delegado superior das missões do Estado do Maranhão, apesar da serra da Ibiapaba estar fora de sua jurisdição. Além do padre Vieira, o novo governador do Maranhão, André Vidal de Negreiros, também nutria expectativas para aquela região do Ceará. Pretendia ele construir uma fortaleza em Camocim para a manutenção do litoral contra invasões estrangeiras, pois esta parte oeste da costa da capitania do Siará Grande apresentava-se totalmente vulnerável. Não havia povoamento ou fortes para defesa do território (Ver Anexos 1, 2 e 3). O padre aliou-se ao governador em sua empreitada, pois isto impulsionaria a implementação de uma missão na serra da Ibiapaba. Os índios lá aldeados seriam integrados no projeto de Negreiros, servindo de força de trabalho para a construção do forte e o guarnecendo.

Para tal realização, o padre Vieira tentou contactar os índios da Ibiapaba por meio de epístolas dirigidas aos principais, levadas através do índio tabajara aliado, Francisco Murereíba. Nestas cartas, o padre dizia estarem perdoados os índios portugueses e tabajaras, que lutaram a favor dos holandeses, e que se refugiaram na serra temendo represálias lusas. Contudo, Vieira e Negreiros tentaram iniciar o projeto de levantamento do forte de Camocim antes mesmo da volta de Murereíba, levando dois padres para possível contato com os índios da serra, sendo eles os jesuítas Tomé Ribeiro e Sebastião Teixeira.

Vieira, o superior das missões, seguiria até a Bahia para recolher recursos para a empreitada na serra, enquanto que os demais aportariam na capitania do Ceará. Os planos foram interrompidos pela dificuldade de navegação relacionada à corrente marinha da costa do sudeste do Atlântico, que soprava em direção ao Maranhão e impossibilitava a navegação de quem partia do norte em direção ao sul. Quando já volvendo do mar para desfazer viagem em direção a São Luís, a embarcação do padre Antônio Vieira se deparou com Francisco Murereíba a remo, junto de outros dez índios da serra. Espantou-se o padre em perceber que as cartas que o índio aliado carregava estavam escritas em papel de Veneza e fechadas com lacre da Índia, e que alguns dos índios vestiam roupas de seda e grã, produtos adquiridos com os holandeses. Além disso, o padre reconheceu que:

A letra e estilo das cartas era dos índios pernambucanos, antigos discípulos dos padres, e a substância delas era darem-se os parabéns de nossa vinda e significarem o grande alvoroço e desejo com que ficavam esperando para viverem como cristãos, não se esquecendo de lembrar aos padres como eles tinham sido os primeiros filhos seus, e quão viva estava ainda em seus corações a memória e saudades do seu santo pai, o Pai-Pina, que assim chamavam Francisco Pinto (ARAÚJO, 2006, pg. 40).

Neste trecho, é possível observar que o grupo de índios de língua geral que habitava a serra da Ibiapaba já não era mais o mesmo. Havia aí uma heterogeneidade grande, pois lá estavam reunidos os índios antigos habitantes ou seus descendentes, que lembravam a memória do padre Pinto e os índios de língua geral que estiveram sob a jurisdição dos jesuítas em Pernambuco. Além destes, havia os recém chegados índios que se aliaram aos neerlandeses no confronto aos portugueses em Pernambuco, entre eles, alguns, que tiveram educação calvinista, como o padre Vieira relatou:

Com a chegada destes novos hóspedes, ficou Ibiapaba verdadeiramente a Genebra de todos os sertões do Brasil, porque muitos dos índios pernambucanos foram nascidos e criados entre os Holandeses, sem outro exemplo nem conhecimento da verdadeira religião (ARAÚJO, 2006, pg. 31).

Segundo Puntoni (2002), o cronista holandês Matias Beck contabilizou em sua relação a diáspora indígena de mais de quatro mil indivíduos, que rumaram a pé para o Ceará e sertões adjacentes. Isto mostra que, para Vieira e os demais padres, a missão deveria não só se concentrar em extirpar os costumes tradicionais dos indígenas, mas também combater aqueles que foram inseridos pelos holandeses calvinistas. Ademais, o clima de insegurança reinava entre os índios devido à associação aos holandeses, os padres precisavam comprovar a fé pública do perdão régio aos índios, instituído logo após o término do conflito. Na Relação da Missão da Ibiapaba (1656), é possível observar que os índios tramaram a morte dos padres, mostrando-se desconfiados em relação a uma saída do padre Ribeiro para apaziguar índios da costa, a cerca do forte. Os índios ainda não haviam descartado a chance da ida dos jesuítas para serra consistir numa maneira pela qual os portugueses poderiam se vingar deles por terem cooperado com os batavos.

Logo após o relatado encontro com o índio Francisco Murereíba, ainda em 1655, foram mandados por terra à Ibiapaba os padres Antônio Ribeiro e Pedro Pedrosa, sendo o primeiro o língua. Os padres começam o trabalho catequético, ministrando sacramentos, bem como iniciando os índios a teologia cristã pela forma que mais lhes chamava atenção, a música. Vieira se orgulhava na sua Relação da Ibiapaba que, alguns daqueles índios que foram introduzidos ao cristianismo, morreram já batizados.

Em 1660, cinco anos depois, o padre Antônio Vieira visitou a missão estabelecida na Ibiapaba. O trajeto desde o Maranhão foi traçado a pé perpassando incontáveis adversidades naturais e aldeias de índios considerados alarves. Na serra, ele batizou a missão como São Francisco Xavier, além de levar consigo para o Maranhão o padre Antônio Ribeiro, e deixou em seu lugar o padre Gonçalo Vera, que havia acabado de sair do Colégio de Coimbra e não possuía nenhuma experiência no trato com os nativos, mas que na opinião de Vieira, “levava todos estes trabalhos com tanta constância, facilidade e alegria, como se nascera e se criara no rigor destas praias” (ARAÚJO, 2006, pg. 86).

No ano seguinte, em 1661, sem mais o apoio de Vidal de Negreiros que já governava Pernambuco então, os jesuítas foram expulsos do Maranhão por um motim dos colonos tramado na câmara de São Luís, devido ao receio que tinham dos padres contestarem a legitimidade de seus escravos índios e à nova Provisão Régia que, teorizada por Vieira na sua correspondência com a Coroa, resguardava toda a administração temporal dos índios aos jesuítas, desde os seus descimentos até o seu trabalho quotidiano. Por esta época, através de uma missiva direcionada ao rei, visando usufruir da mão-de-obra indígena aglomerada, o novo governador do Maranhão, Rui Vaz de Siqueira, expôs a conveniência e pediu para que a capitania do Ceará passasse a jurisdição do Maranhão como era em 1624.

Concomitantemente, o então padre superior da missão da Ibiapaba, Pedro Pedrosa, pede intervenção do governo do Estado do Brasil para o manutenção da ordem dentro da missão, tendo em vista a desobediência de alguns índios. Em resposta ao sacerdote, o Governador Geral ordenou que o capitão-mor do Ceará auxiliasse o padre na prisão e correção de alguns índios, entre eles um principal dos tabajaras, Dom Simão Tagaiagbuna. Isto demonstra, segundo a historiadora Mesquita de Sousa, que o padre Pedrosa, ciente das investidas contra os jesuítas no Maranhão, intencionalmente recorreu ao Governo do Brasil para anular qualquer tentativa de interrupção do projeto missionário por parte do governador Vaz de Siqueira. Este embate principiou a disputa pelo controle da serra da Ibiapaba, entre a capitania do Maranhão e a capitania do Ceará, que se acirraria no século seguinte, visando o domínio sobre os índios missionados. Os índios da serra eram cobiçados para o trabalho nas lavouras do Maranhão como escravos e como guerreiros para o confronto com os chamados índios de corso, que assaltavam as fazendas de gado do rio Parnaíba. Estes últimos eram povoações espalhadas pelos sertões que não pertenciam às nações de língua geral e que tinham na base de sua subsistência a caça e a coleta de mel.

Em 1662, houve novamente um intervalo no intento missionário na serra com a evacuação dos padres Veras e Pedrosa, existindo apenas assistências esporádicas e escassas pelos padres que compõem os quadros das missões adjuntas ao forte de Nossa Senhora d'Assunção na costa, de acordo com a Carta Ânua do padre Francisco Matos da missão da Parangaba (in MESQUITA DE SOUSA, 2003, pg. 42).

Em 1693 que a serra viria receber outro padre para a retomada do projeto missionário. Desta vez, o intento missionário foi organizado e protagonizado por padres do estado do Brasil, Ascenso Gago e Manuel Pedrosa. A Carta Ânua de 1695 do padre Ascenso Gago descreve em detalhes a geografia e as gentes encontradas na serra, assim como o padre Luís Figueira deixou em seus escritos, pois com o interregno ocorrido, o padre Gago não encontrou muitos vestígios remanescentes do intento iniciado em 1655 pelo padre Ribeiro, apenas é mencionado na carta ânua de Gago, como vestígio do esforço catequético dos padres últimos, uma índia velha batizada e casada.

Como foi relatado pelo padre superior Gago, neste final do século XVII, os índios tabajaras se encontravam acampados na parte mais alta e fria da serra. Ao contrário dos demais, o padre Ascenso Gago fora o único que tentou forçar a migração dos índios e estabelecer a missão ao pé da serra na costa do mar. A sua intenção era poder organizá-los num espaço virtual que nada correspondesse com a sua antiga maneira de habitação, além disso, o padre julgava o terreno mais propício ao plantio. Infiro também que, para que não lhe acontecesse o mesmo que aconteceu ao padre Pinto no começo do século XVII, o padre Gago, talvez, tenha tentado remanejar a missão para um local onde ele pudesse angariar mais recursos ou ser acudido por naus portuguesas caso houvesse uma rebelião. Porém, naqueles dois anos de 1693 até 1695, a costa do mar era assolada por uma seca, o que impossibilitou a agricultura, que provocou “extrema necessidade de fome, obrigando-nos esta a todos a sustentarmo-nos de várias imundícies” (PINHEIRO, 2011, pg. 31). Portanto, a mando do padre, volveram todos para serra porque lá havia maior regularidade das chuvas. Não haveriam de voltar para o mesmo local, e sim para doze léguas distante da costa. Contudo, no ano de 1700, a missão assentou em definitivo onde é hoje a cidade de Viçosa do Ceará.

Dos três principais tabajaras, dois desceram com os seus respectivos séquitos e se reduziram com o padre. O que se opôs a descer com sua gente, D. Simão Taminhobá, ficou exposto ao apresamento por parte dos paulistas do terço de Matias Cardoso de Almeida, que naquela época andavam pelas bandas do Rio Grande, por causa da Guerra do Açu. Estando vulnerável, o morubixaba Taminhobá, através de índios mensageiros, negociou com o padre Ascenso Gago a sua descida e o envio de mantimentos em troca de intervenção na questão dos paulistas.

Corroborando com o ideal missionário do padre, os bandeirantes persuadiam pelo medo e ameaça, transformando a redução no dos males o menor:

Não obstante dizerem-lhe assim o Mestre de Campo, como o Capitão João Feire Farto, que a razão única porque os não levavam em aquela ocasião era a intercessão dos Padres e outras muitas razões que os puderam obrigar à descida, as quais por brevidade deixo. E ultimamente me disse o Mestre de Campo, Matias Cardoso de Almeida, que a todo o tempo que não quisessem descer e ser cristãos lhe fizesse aviso porque com a sua tropa viria logo a descê-los e aldea-los por julgar fazia nisso serviço a Deus e a El-Rei, e isto mesmo repetiu em a língua brasílica diante de todos os Principais da Serra (PINHEIRO, 2011, pg. 32).

Para os padres isto significava mais índios aderindo o projeto missionário, se integrando à sociedade colonial. Era também o abandono dos costumes tidos como parvos; era o sucesso do cristianismo sobre a “maleficência da ignorância e maus hábitos” cultivados desde sempre por aquele gentio. Contudo, como estruturou Maria Regina Celestino de Almeida, lembrando Sidney Mintz:

[...] uma mesma ação pode comportar diferentes significados conforme a posição social dos indivíduos, convém notar que o ingresso dos índios nas aldeias devia ter para eles significados próprios e distintos daqueles dos demais agentes com os quais interagiam [...] Para a Coroa, o objetivo principal era, como visto, integrar os índios à sociedade colonial, tornand-os aliados, súditos cristãos do rei de Portugal. [...] Para os índios, no entanto, as aldeias missionárias tinham significado e funções bem diversos: terra e proteção, por exemplo, emergem dos documentos como algumas de suas expectativas básicas ao buscar a aliança com os portugueses (FRAGOSO e GOUVÊA, 2014, pg. 442).

Este trecho é bem ilustrativo pela situação relatada pelo padre em sua carta ânua: os índios somente teriam sua liberdade e terras asseguradas do julgo dos paulistas nas aldeias jesuíticas. Parece possível afirmar que, estes Tabajaras do final do século, apesar da interação com os brancos ter sido descontínua, já distinguiam muito bem os agentes coloniais e suas diversas expectativas para com eles. Além de, claramente, estes índios terem interiorizado formas de distinção criadas pelos portugueses, tendo em vista as denominações que eles aderiram. Nesta matéria, o padre Gago ainda acrescenta:

Têm [os índios] natural apetite a honras e postos; e assim eles se estima sumamente em bastão ou uma carta de um governador, e guardam com todo o cuidado, fazendo-a ler a qualquer homem branco que vai a sua Aldeia; e quando este falta, ao menos uma vez cada ano a trazem aos Padres para que lha leiam e ficam muito vãos e satisfeitos, de a ouvir procurando fazer o que nela se lhes ordena. (PINHEIRO, 2011, pg. 33)

Era construído, portanto, dentro da aldeia um espaço misto de valores indígenas e portugueses, onde os índios aderiam signos portugueses e os ressignificavam mediante suas necessidades ou vontades, enquanto que, os padres exercitavam sua tolerância com alguns costumes e atitudes para viabilização da catequese, como é possível observar neste trecho: “É muito dificultoso tirar-lhes estas bebedices, e nestes princípios convém permitir-lho porém ao menos temos acabado com eles não haja brigas nem feridas, e o não beberem sem pedir licença e até o presente o têm observado exactamente”. (PINHEIRO, 2011, pg. 33)

Os padres Gago e Manuel Pedrosa reuniram consigo, além dos índios Tabajara de língua geral, os “tapuias” Reriiú, Guanacé e Aconguaçu. Isto ocorreu porque estas tribos viviam vizinhas ao caminho entre o roçado que sustentaria o aldeamento e o local planejado para este último, na parte da serra que faz frente ao mar. Logo, apesar de arriscado, pois, os Reriiús, os Guanacé e os Aconguaçu viviam em guerra entre si e com os Tabajaras, sendo a única maneira de viabilizar o sustento do aldeamento seria apaziguar as tribos entre si e reuni-las. Queimando os campos, sozinho, o padre Ascenso Gago tentou chamar atenção do gentio não missionado, encomendando-se à virgem Nossa Senhora d’Assunção. Conseguindo estabelecer contato com as demais tribos, os padres organizaram no terreiro os tratados de paz:

Praticou-os o Padre finalidade. Propôs-lhes os discómodos da guerra, e as conveniências temporais que se seguiam da paz, a qual, ainda que com bastante repugnância ao princípio, aceitaram finalmente; e como se não achassem em aquela ocasião muitos índios em a costa do mar, para a celebridade daquele acto, me fez o Padre aviso à Serra da Ibiapaba dedonde parti logo para o mar com toda a gente. [...] Logo se formou o Tapuia em meio de uma grande campina, o que também fizeram os índios, repartindo-se em dois batalhões, todos com suas armas nas mãos; e logo, ao som de várias buzinas, bater de pés, gritos e assobios, investiram para adonde estava o Tapuia, o qual o recebeu da mesma maneira, representando todas uma horrível batalha. Uns punham as setas no arco, outros empunhavam o pau de matar, ameaçando as cabeças dos contrários, mostrando que os não temiam, alegando as vitórias que uns dos outros haviam alcançado, e protestando a vozes que não faziam pazes por medo, que tivessem aos contrários, senão pelo bem comum que a todos resultava da mesma paz, como os Padres lhes havia dito. E feita esta cerimônia repetiram três vezes em voz alta esta palavra guaã! que quer dizer paz. [...] E por este mesmo modo se celebram ao depois as pazes entre o Tapuia Aconguaçu e o Tapuia Reiiús que estavam em guerra, como acima fica dito. E este é o modo com que o gentio destas Serra celebra as suas pazes (PINHEIRO, 2011, pg. 39-40).

Logo após o ritual, o padre superior erigiu igreja de tamanho reduzido, porque ainda não havia meios de construir uma que coubesse número grande de gente. Nesta Igreja, ficou estabelecido que os batizados assistissem no interior, enquanto que os catecúmenos assistiriam de fora. Além disso, ficou acertado que primeiro catequizariam os padres aos de língua geral. Em sua carta ânua de 1695 (PINHEIRO, 2011), o padre superior estima que, até então mais de quatrocentos índios receberam a água do batismo e os casamentos computam trinta e dois.

Assim como Vieira, Ascenso Gago se vangloriava daqueles que padecem já batizados, estimando quarenta e um “inocentes” e vinte e seis adultos. A impossibilidade de se catequizar também as outras tribos “tapuia” consistia na inviabilidade do sustento de todos. Por este motivo o padre superior rumou, andando e desprovido de quem o defendesse, à capitania de Pernambuco para arranjar provimentos e ferramentas para a missão. Conseguiu lá, provavelmente em Olinda, por meio de esmolas e dos “sobejos da Câmara”, poucas ferramentas para os índios roçarem a terra. Além de levar para os índios aldeados as cartas d’EL-Rey, que lhes asseguravam a liberdade e confirmavam o interesse monárquico do aldeamento dos povos de língua geral da serra da Ibiapaba.

O padre Gago relatou que na sua estadia em Pernambuco, ele tomou consciência de que El-Rey havia também mandado entregar cem mil reis ao padre Baltazar Duarte, para que este último aplicasse o dinheiro na compra dos ornamentos da igreja da missão da Ibiapaba. Gago elencou que não recebeu mais que dois frontais de felipixim de lã e duas casulas e deu falta de outros itens básicos para o bom desempenho das missas, como roupas brancas, cálices, missais e altares. O dinheiro aqui mencionado provavelmente foi desviado de sua finalidade assim que enviado, ou como o padre explanou acreditar, o dinheiro fora aplicado em ornamentos, mas estes foram perdidos ou roubados no transporte para Pernambuco, restando apenas os itens recebidos.

Na carta ânua de 1697 (PINHEIRO, 2011) o padre Ascenso Gago demonstrou que a missão já não estava tão isolada dos povoamentos de brancos e de outros índios que habitavam o sertão. Outras povoações foram pacificadas entre si com intenção de integrarem-nas à missão. Foram estes os Quiratiuis e os Ocangás, ambas consideradas “nações de corso”, ou seja, nações que tinham a coleta e a caça como bases de sua existência e não se utilizavam da agricultura. Estes tinham suas terras bem próximas aos novos currais dos fazendeiros da Casa

da Torre, ao pé da serra, o que acabou gerando conflito entre os colonos e os índios, que caçavam o gado vacum e atacavam os brancos, tendo sido necessária a intervenção dos padres para mediação. No final do verão daquele ano também, o padre Gago saiu, nas cercanias, a assistir os brancos em seus currais de gado por lhes faltarem sacerdotes seculares. Em localidade não especificada, o padre elencou que ouviu trezentos e dezessete confissões e duzentos e setenta e cinco comunhões, além de compor mais de quinze inimizades e malquerenças.

Observa-se que o campo de atuação dos jesuítas foi se alterando ao longo do processo de ocupação pelos colonos. Ao final deste século XVII, o aldeamento da Ibiapaba avizinhado de vários núcleos de povoamento, tanto nos currais da capitania do Piauí quanto nas do Ceará, conectou-se a uma rede de intentos de efetivo assentamento e controlo da região noroeste do sertão do Brasil, tornando-se no início do século seguinte a maior redução jesuíta em número de internos.

Capítulo 4: A missão da música

No ano de 1549, ao iniciar a atuação missionária na América portuguesa, os primeiros inicianos padres depararam-se com invulgar inclinação dos *brasis* para a música européia, seus instrumentos e modo de cantar. Este estranhamento passaria a regra e vigoraria comumente nos relatos jesuítas, até tornar-se indigno de ser informe por sua banalidade. Neste mesmo ano, numa missiva datada em nove de agosto, o padre Manuel da Nóbrega informou provincial fortes indícios para adesão da música como elemento prático na estratégia de aproximação e catequese dos nativos:

[...] Agora pouco ha vieram aqui a consultar-me algumas duvidas, e estiveram aqui por dia do Anjo, onde baptisamos muitos; tivemos missa cantada com diácono e subdiácono; eu disse missa, e o padre Navarro a Epístola, outro o Evangelho. Leonardo Nunes e outro 42lérico com leigos de boas vozes regiam o côro, fizemos procissão com grande musica, a que respondiam trombetas. Ficaram os Indios espantados de tal maneira, que depois pediam ao padre Navarro que lhes cantasse como na procissão fazia (NÓBREGA, 1988, pg. 86).

O uso da música nas casas jesuítas foi questão de debate desde o surgimento da ordem. A música não poderia tomar o tempo daqueles que se dispuseram a correr o mundo a levar o evangelho e zelar pelos bens espirituais, a catequese, a pregação, a confissão, a comunhão e demais sacramentos, como caracteriza Marcos Holler (2010). A primeira regulamentação da companhia, a *Summa*, escrita pelo fundador Inácio de Loyola sentenciava como proibido usar “na missa e em outras cerimônias sacras, nem o órgão e nem o canto” (1539, p. 19 apud HOLLER, 2010). O terceiro regulamento que substituiu os demais anteriores, *Constitutiones Societatis Iesu Cum Earum Declarationibus*, proibia em seu terceiro capítulo os coros e ofícios em horas canônicas, tendo como principal justificativa a obrigação da ocupação única dos padres com a assistência das almas.

Para fazer frente contra as religiões reformadas, que cada vez mais angariavam novos adeptos na Europa, e percebendo o uso prático e efetivo que a música desempenhou no estreitamento de relações entre os missionários e os povos do Novo Mundo e colônias Sino-índicas, a ordem, por intervenção papal de Paulo IV, instituiu o ensino de solfa (leitura de partitura) nos colégios e liberou o uso de coro e missa cantada. Contudo, os padres tinham suas limitações, apenas

poderiam tocar um estilo mais simples de cantochão, que combinaria mais com a sobriedade almejada pela ordem, o *fabordão*, estilo mais recorrente nas igrejas de então, e os coros não poderiam ser desempenhados pelos membros da ordem. Na vila ou na cidade, o jesuíta somente poderia protagonizar a procissão, a missa cantada ou ofícios divinos caso faltasse alguém para desempenhar estas funções. Nas missões ou aldeamentos, os padres tinham maior liberdade de ação e poderiam cantar missa, entretanto apenas se os ministérios e sacramentos não se recalçassem ao segundo plano.

Entre a entrada dos jesuítas na colônia, 1549, e a sua expulsão, em 1759, os relatos que especificam algum aspecto ligado a música, acompanharam a desuniforme instalação de missões e colégios nas diversas capitanias. Entretanto, é de se questionar a exatidão desses relatos, pois eram escritos para além da causa informativa:

[...] a correspondência jesuítica tinha um cunho didático e edificante, sobretudo ao descrever os sucessos da empreitada da companhia nas missões distantes, e destinava-se a ser lida nos colégios e outros estabelecimentos. Os registros escritos eram comuns já nos primeiros anos da existência da Companhia, e as instruções do padre João de Polanco, de 1547, determinavam qual deveria ser o conteúdo das cartas: “quanto ao que se deve escrever, é em geral tudo aquilo que importa saber sobre as coisas e as pessoas da Companhia, e do mesmo que escreve. Assim é mister que se escreva e represente todo o estado do negócio espiritual. Primeiramente o que se faz e a que se destina, como pregar, ler, exercitar, conversar, estudar, etc (HOLLER, 2010, p. 17).

Para a boa prática metodológica, o historiador deve empreender certa cautela ao analisar as missivas, entendendo o caráter elogioso e público que elas assumiram ao longo dos anos, como ressalta o musicólogo Holler (2010). A partir destes dados é possível inferir que os documentos que nos foram legados pelos jesuítas tratassem da música de uma maneira muito mais resumida e austera do que de fato poderia ser.

Para poder começar a levantar as principais questões desta pesquisa, é preciso explanar um fato protagonizado pelo primeiro provincial da Companhia de Jesus no Brasil, o padre Manoel da Nóbrega, e o primeiro bispo do Brasil, Pedro Fernandes Sardinha. Numa missiva datada de 1552 e direcionada ao provincial da ordem no reino, o padre Nóbrega informava que os meninos órfãos trazidos de Lisboa para o auxílio à catequese “costumavam cantar pelo mesmo tom dos índios, e com seus instrumentos, cantigas na língua em louvor de N. Senhor” (apud

HOLLER, p. 166). O bispo Sardinha, perturbado com o entoar bárbaro dos meninos do colégio, no mesmo ano, levou o ocorrido por meio de carta ao padre provincial em Portugal:

Os meninos órfãos, antes que eu viesse, tinham o costume de cantar todos os domingos e festas cantares de Nossa Senhora ao tom gentílico, e de tanger certos instrumentos que estes bárbaros tangem e cantam quando querem beber seus vinhos e matar seus inimigos. Falei sobre isso com o padre Nóbrega e com algumas pessoas que sabem a condição e maneira destes gentios [...] e disse que estes gentios se gabavam de ser os melhores, pois os padres e meninos tangiam seus instrumentos e cantavam a seu modo. Digo que os padres tangiam, porque em companhia dos meninos vinha um padre sacerdote, Salvador Rodrigues, que tangia, dançava e saltava com eles (apud HOLLER, p. 167).

Em relação ao fato evidenciado acima, para o provincial em Portugal, Nóbrega se escusa das acusações do Bispo:

Se nos abraçarmos com alguns costumes deste gentio, os quais não são contra a nossa fé católica, nem são ritos dedicados a ídolos, como é cantar cantigas de Nosso Senhor em sua língua e pelo seu tom, e tanger seus instrumentos de música que eles [usam] em suas festas quando matam contrários e quando andam bêbados; e isto para os atrair a deixarem os outros costumes essenciais e, permitindo-lhes, estes, trabalhar por lhe tirar os outros (apud HOLLER, PP. 167-168).

A tolerância explicitada pelo padre estava totalmente subordinada à viabilidade do processo de conversão, logo, deveria ser praticada quando necessária, enquanto que, para o bispo, responsável pela admoestação das almas dos brancos do Brasil, aquilo era a corrupção, a valorização de um hábito “bárbaro” em detrimento dos costumes europeus, civilizados e não cabia à postura de um sacerdote cristão.

A percepção pela qual o padre Manuel da Nóbrega via a música indígena provavelmente não divergiria muito da do bispo Fernandes Sardinha. A diferença entre eles é que o padre enxergava no acolhimento de determinados hábitos, que não são contra os princípios básicos do cristianismo, a possibilidade da efetiva angariação de almas para o catolicismo. Ademais, a maneira ou tom indígena que alguns padres adotavam ao cantar, como o padre Navarro, nas capitanias do sul, que pregava a imitar os trejeitos dos pajés, não eram atitudes permanentes que refletiriam o cotidiano da missão do começo ao fim, a substituição da música índia pela portuguesa aconteceria inevitavelmente. Para os padres, o câmbio gradual dos

rituais que não feriam os dogmas eram muito mais efetivos que as mudanças abruptas. Tendo estas considerações a vista, passemos à análise do caso da serra da Ibiapaba.

A música em todo intento missionário na serra da Ibiapaba nos é insonora. Desde os primeiros padres, Antônio Ribeiro e Pedro Pedrosa, a estabelecerem missão continuamente, em 1655, até o padre Ascenso Gago, em 1700, que iniciou a segunda tentativa e teve maior êxito, nenhum missal, hinário ou partitura fora noticiado na documentação ou chegou até a contemporaneidade. Em contrapartida, nas crônicas sobre a missão, há moderados relatos sobre festas, instrumentos, cantos e rituais indígenas que eram sempre ritmados.

As possibilidades que restaram para trabalhar a música desenvolvida na serra da Ibiapaba estão restritas ao investigar do seu uso praxeológico (práticas musicais no âmbito missionário/catequético ou ritualístico) e a sua materialidade (os instrumentos musicais e sua discriminação), já que é impossível recobrar a natureza da música em si (estilo, melodia e repertório) sem as fontes necessárias.

Não há conhecimento sobre documentação alguma, do período da expedição de Pero Coelho de Souza, que trate de discriminar os povos e suas culturas, muito menos sua música. Portanto, o primeiro indício da música dos tabajaras aparece justamente no processo de recepção dos padres Pinto e Figueira em 1607, quando arribam à serra:

Ao dia seguinte nos veio o mesmo principal receber ao meio do caminho meia légua da aldeia com todos os principais e algumas mulheres com seus presentes, e eles todos com suas *buzinas, gaitas e cascavéis*, que são seus instrumentos músicos com tanta festa que eu fiquei pasmado, e o padre com ser antigo sertanista me disse que nunca vira entre os gentios coisa semelhante; enfim dali nos trouxeram a correr sempre revezando e rodos a trazer as redes em que vínhamos como se ganhassem perdões; eram tantos os gritos e festas que pareciam doidos. Chegando à aldeia saiu um *grande tambor* que já toda manhã íamos ouvindo e com seus maracás (que são uns cabaços com uns feijões dentro) tangendo e cantando, o com essa solenidade nos meterão na casa que nos tinham aparelhado e nos trouxeram logo muitos presentes e as músicas e danças continuaram dois outros dias com suas noites; bendito seja o senhor que permite que estes bárbaros sem o conhecer a ele conheçam e honrem a seus servos só pelo serem (SARAIVA CÂMARA, 1967, pg. 84).

É possível extrair os instrumentos por eles utilizados e a partir de seus usos e características categorizá-los. Apesar do musicólogo Holler, com base no dicionário de Bluteau (1721 apud HOLLER, 2010, pg. 103-105), ter caracterizado “gaitas” e “cascavéis” como instrumentos portugueses, é possível inferir que o padre Luís Figueira pode ter descrito determinados instrumentos indígenas sob a ótica

européia, aproximando os instrumentos indígenas aos que ele conhecia de Portugal. Neste caso, pelo fato deste documento, a *Relação da Ibiapaba*, tratar do primeiro contato entre os padres e os tabajaras da serra, é de difícil aceitação que os instrumentos descritos sejam portugueses, mesmo que os índios tenham tido contato com a bandeira de Pero Coelho e navegantes franceses e seja sabido também, através da relação, que os índios neste primeiro contato possuíam tesouras e outros utensílios pequenos de metal. Entendo eu que, por estes motivos, estas “gaitas” se encaixam mais na segunda definição, que Holler recolhe em seu estudo, que caracteriza como sinônimo para uma flauta menor e mais rústica, o que me parece bem mais provável. Recorrendo a fontes não-jesuíticas, ignoradas por Holler por uma questão temática, é possível averiguar a existência dessas flautas mais rústicas feitas por índios. Pero de Magalhães Gândavo, em sua *História da província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004), especifica que os índios faziam suas flautas dos ossos das pernas de pessoas mortas, apesar da sua imprecisão em relação à tribo a qual se refere. Enquanto que, o autor discrimina o cascavel sendo um recipiente metálico com pedaços de ferro dentro. Contudo, há no relato de Hans Staden (1557), uma descrição diferenciada de um instrumento de percussão, que me leva a crer que são os cascavéis que Figueira encontrou. Diversas vezes o autor alemão fala da presença de chocalhos nas danças e festejos dos tupinambás. O maracá também aparece na sua relação de viagem, mas sempre utilizado em rituais de antropofagia ou pelos pajés, levando a crer que o instrumento descrito como “chocalho” seja diferente dos maracás em sua composição e uso.

A “buzina”, reconhece o autor, é um instrumento genuíno dos índios, inclusive está presente na descrição de Pero Vaz de Caminha sobre a primeira missa do Brasil. O “grande tambor” que o padre menciona não há par nos outros relatos jesuítas, tampouco Holler o examina. Thomaz Pompeu Sobrinho (1967), nas notas comentadas sobre a relação, levanta uma hipótese: “O ‘grande tambor’ referido pelo padre seria um trocano?”.

A segunda menção à música na relação:

São todos estes incrivelmente inclinados a cantar e dançar e porque os potiguares são nisto afamados e conosco iam alguns *nheengaraybas*, ou mestres de capela desatinávamos que cantassem para os ensinarem, e fazendo revezar ora uns ora outros cantavam dias e noites de vinte e quatro

em vinte e quatro horas sem interromper até não poderem falar de roucos tento isto para valentia e delírios, e a nós nos pediram que lhe ensinássemos seus filhos o papel (como eles diziam) querendo dizer que ensinássemos a ler e cantar o nosso canto, o que nós com facilidade fizemos para domesticar, mas eles mostraram muito pouco talento para o nosso canto, os do mar facilmente com isto domesticamos muito os meninos que dantes fugiam de nós, e alguns que estavam em suas roças me vieram dizer que queriam aprender o que eu ensinava aos outros, e muitos diziam resolutamente que haviam de ir conosco fugindo de seus pais ou após nós entre os quais teve graça um que representava doze anos em dizer que se os padres fossem não tinha outra cousa que fazer senão abrir uma cova e meter-se nela e isso com grande sentimento, e outro estando eu ocupado não sei em que se chegou a mim e depois de estar um pedaço, me disse não que é isto que dantes fugia de ti e agora não me posso apartar. Isto nos servia para ensiná-los e doutrinar e, já sabiam muitos deles a doutrina e algumas cousas de nossa santa fé, também os fazíamos ensinar a dança ao modo português que para eles era a cousa de mais gosto que pode ser (SARAIVA CÂMARA, 1967, pg. 94-95).

Neste trecho, Luís Figueira explicita como o caráter sedutor da música era utilizado para inclinar os índios à catequese, especialmente os meninos. Este modelo de doutrinação fora desenvolvido a partir da chegada dos órfãos de Lisboa junto da segunda frota de jesuítas do Brasil. Os meninos de Lisboa assim como os curumins eram de extrema importância ao processo de conversão, era mais fácil para os padres ensinar as crianças nativas que não tinham ainda os costumes tidos como bárbaros, além de contarem com ajuda deles para o trabalho missionário com seus pais e parentes. Como explicitou Nóbrega, era efetiva a estratégia de misturar meninos iniciados na fé, aos demais nativos:

Os meninos orphãos, que nos mandaram de Lisboa, com seus cantares attrahem os filhos dos Gentios e edificam muito os Christãos. Em esta capitania de Pernambuco, onde agora estou, tenho esperança que se fará muito proveito, porque, como é povoada de muita gente, há grandes males e peccados nella. Andam muitos filhos dos Christãos pelo sertão perdidos entre os Gentios, e sendo Christãos vivem em seus bestiaes costumes. Espero em Nosso Senhor de os tornar a todos à vittude christã, e tiral-os da vida e costumes gentílicos, e o primeiro que tenho tirado é esse que lá mando, para que, se acharem seu pae, lh'o dêem (NÓBREGA, 1988, pg. 115).

Porém, Figueira em sua relação não especifica se os cantos que ensinavam eram cantados a maneira dos índios no *nheengatu* ou eram músicas portuguesas. Entretanto, é inegável que estes *nheengaraybas* desempenharam essencial auxílio no processo de intermediação, assim como os índios regressos. Além disso, é interessante ressaltar a análise do Historiador Pompeu Sobrinho sobre o vocábulo tupi para mestre de capela:

A palavra *nheengarayba* deriva do verbo tupi *nheenga*, falar; donde *nheengara*, cantor; *aiba* é mau, ruim, o que parece não se coadunar com a expressão do texto que traduz o vocábulo por 'mestre de capela'; o que canta no coro das igrejas. No vocabulário da língua brasílica, 2ª edição, revista e confrontada com o original da Biblioteca Nacional de Lisboa, cantar, aliás, canto é *anheengaraiba*, e cantos *nheengaraipara*: *nheengarayba* ou *nheen caraíba* é canto dos brancos, quiçá da igreja, o canto litúrgico (SARAIVA CÂMARA, 1967, pg. 144)

Sendo estes cantores comuns ou mestres de capela, a sua presença era estratégica e previamente planejada entre os índios que vieram de Pernambuco.

Já na iniciativa arquitetada pelo padre Vieira e posta em prática pelos padres Antônio Ribeiro e Pedro Pedrosa houve um tempo mais alargado de contato entre os índios e os missionários (cinco anos), as mudanças foram mais profundas também:

[...] A do edifício espiritual se começou juntamente, porque desde o primeiro dia começaram os padres a ensinar a doutrina no campo, a que concorriam principalmente os pequenos, que muito brevemente tomaram de memória as orações e respondiam com prontidão a todas as perguntas do catecismo. Mas depois que os padres lhes ensinaram a cantar os mesmos mistérios, que compuseram em versos e tons muito acomodados, viu-se bem com quanta razão o Pe. Nóbrega, primeiro missionário do Brasil, o que com música e harmonia de vozes se atrevia a trazer a si todos os gentios da América. Foram daqui por diante muito maiores também as esperanças que os padres conceberam de que por meio desta música do Céu queria o divino Orfeu das almas encantar estas feras destas penhas, para as trazer ao edifício da sua Igreja (ARAÚJO, 2006, pg. 49-50).

No capítulo em que é descrita a serra da Ibiapaba e os trabalhos iniciados por ali pelos padres Antônio Ribeiro e Pedro Pedrosa em 1655, o autor expõe que a música que era motivo de disputa entre os menores índios havia sido composta num tom acomodado para eles. De acordo com o autor Marcos Holler, o uso do tom indígena era comum no momento mais embrionário dos experimentos inicianos para o ensino da fé católica e um estreitamento entre padres e nativos. Desde os relatos do padre Nóbrega, nos primeiros contatos com os índios, os jesuítas faziam uso de uma música similar da deles, assim como também usavam os seus instrumentos. O musicólogo nota também que estes costumes vão sendo abandonados ao longo do desenvolver do projeto missionário, sendo substituídos pelo uso de instrumentos portugueses e de música composta e cantada aos moldes europeus.

Porém, a segunda menção que descreve a viagem do padre visitador Vieira, já no fim da década de 50 dos seiscentos, mostra outro momento da música na missão da Ibiapaba:

Entraram na serra em Quarta-Feira de Trevas pela uma hora; e logo na mesma tarde começaram os ofícios que se fazem com toda a devoção e perfeição, por serem quatro os sacerdotes e os índios de Pernambuco terem vozes e música de canto de órgão, com que também cantaram a missa da Quinta-Feira, e à Sexta-Feira a Paixão, em que vieram todos adorar a cruz com grande piedade, e na tarde, ao pôr do Sol, se fechou a tristeza daquele dia com uma procissão do enterro, em que iam todos os meninos e moços em duas fileiras deles na mesma ordem todos os índios arrastando os arcos e frechas ao som das caixas destemperadas, que em tal hora, em tal lugar e em tal gente acrescentava não pouco a devoção natural daquele acto. O ofício do Sábado Santo e o da madrugada da Ressurreição se fez com a mesma solenidade e festa, a qual acabada, começaram os padres a entender na reformação daquela cristandade ou na forma e assento que se havia de tomar nela; e porque a matéria era cheia de tantas dificuldades, como se tem visto no discurso de toda esta relação, era necessária muita luz do Céu para acertar em os maiores convenientes, e muita maior graça de Deus para os índios os aceitarem e pôr em execução (ARAÚJO, 2006, pg. 86-87).

O estágio que se encontrava a missão da Ibiapaba em 1660 diferia bastante do anterior, havia maior consolidação da música sacra e dos ritos católicos, ou seja, a substituição gradual fora posta em prática pelos padres. Além de ser relatada a presença de um instrumento de percussão europeu durante a procissão, a caixa, o padre Vieira relatou o canto de órgão desempenhado pelos índios ao longo da semana santa daquele ano. Talvez esta menção seja a que mais transpareça mudanças na música na serra da Ibiapaba. Marcos Holler apresenta através da definição do dicionário *Vocabulário português e latino* de Bluteau o que seria o canto de órgão:

Do cantochão diferencia-se o canto de órgão, em que aquele é uniforme, e este é figural, mensural e multiforme; figural, porque tem diversas figuras, umas que valem mais, e outras menos; mensural, porque estas figuras se medem umas com outras, ou com número binário, ou ternário; multiforme pela composição, e harmonia das vozes em proporcionadas distâncias (apud HOLLER, 2010, p. 14).

Ou ainda, pelo próprio musicólogo:

Bastante freqüente nos textos jesuíticos, 'canto de órgão' significa música polifônica, puramente vocal ou envolvendo instrumentos. O desconhecimento do seu significado levou alguns autores a conclusões errôneas, associando-o ao instrumento órgão (HOLLER, 2010, p. 13).

No final do ano de 1695, a vacância por quase quarenta anos de padre na serra viria mudar o relato em relação à música na missão, persistindo, sobretudo, a música de origem indígena:

São supersticiosíssimos e crêem cegamente as mentiras dos seus pagés ou adivinhos; porém nesta parte vivem já muito emendados com ajuda divina os que conosco assistem, porque muitas vezes os temos convencido com razões evidentes, mostrando-lhe as falsidades e embustes dos seus pagés, curando e dando são, por permissão divina, a muitos enfermos que os pagés nunca puderam sarar. Também no beber são muito desordenados; havendo mantimentos na aldeia são as bebedices continuas e apenas achará legume a fruta de que não façam vinho.[...] Tanto que os meninos têm sete para oito anos, os fazem professor esta arte; para o que se fazem na aldeia grandes vinhaças e o primeiro quem embebedam é o menino, fazendo-o beber à força, até que caia, e ao depois bebe toda a aldeia fazendo grandes festas de músicas danças ao das suas frutas e tambores (PINHEIRO, 2011, pg. 33).

Aqui mais uma vez se repetem os mesmos instrumentos descritos por Luis Figueira e Antônio Vieira. Nota-se que assim como no início do século XVII, a música está associada a um rito indígena que marcava a passagem da infância para a puberdade. Aqui aparecem as “frutas” que poderiam ser as mesmas “gaitas” descritas por Figueira. A sua construção poderia ser feita em ossos humanos ou canas, pois a denominação tanto era utilizada para designar as flautas portuguesas quanto as indígenas, ficando impossível saber distinguir, considerando que a empreitada colonial já se encontrava mais avançada e a aldeia jesuítica estava sendo avizinhada de currais, fazendas e núcleos de povoamento português. Ainda mais a frente quando os padres organizaram paz entre as diferentes etnias que coabitavam a serra:

Praticou-os o padre finalidade. Propôs-lhes os discómodos da guerra, e as conveniências temporais que se seguiam da paz, a qual, ainda que com bastante repugnância ao princípio, aceitaram finalmente. E como se não achassem em aquela ocasião muitos índios em a costa do mar, para a celebridade daquele acto, me fez o padre aviso à serra da Ibiapaba dedonde parti logo para o mar com toda a gente. Veio o padre em companhia do dito tapuia a encontrar-nos, e fez-me por um próprio do lugar, aonde nos havíamos de ajuntar todos para a celebridade das pazes. Tanto que nos avistamos em o dito lugar, assim os índios como os tapuias, se vestiram de variedade de penas, puseram seus penachos do mesmo em as cabeças, como quando se costumam dar batalha. Logo se formou o tapuia em meio de uma grande campina, o que também fizeram os índios, repartindo-se em dois batalhões, todos com suas armas nas mãos; e logo, ao som de várias buzinas, bater de pés, ritos e assobios, investiram para adonde estava o tapuia, o qual recebeu da mesma maneira, representando todas uma horrível batalha. Uns punham as setas no arco, outros empunhavam o pau de matar, ameaçando as cabeças dos contrários, mostrando que os não temiam, alegando as vitórias que uns dos outros

havam alcançado, e prestando as vozes que não faziam pazes por medo, que tivessem aos contrários, senão pelo bem comum que a todos resultava da mesma paz, como os padres lhes haviam dito. E feita esta cerimônia repetiram três vezes em voz alta esta palavra guaâa! que quer dizer paz. Logo se apartaram os tobajaras todos para uma parte os tapuias para a outra e de dois em dois a saber: um tapuia e um tobajara correram parselhas, porque se prezavam muito de correr bem, dando todos os mais em altas vozes os vivas ao vencedor, até que acabaram de correr todos. Logo uns e outros em corpo formaram uma vistosa dança no som dos seus maracás e várias cantigas ao seu modo, em que se gastou parte grande do dia. E ao depois, divididos em várias danças e folias gastaram toda a noite até amanhecer, gastando mais a maior parte dos dois dias seguintes em as mesmas folias, ao cabo dos quais se apartaram cada qual para suas terras (PINHEIRO, 2011, pg. 39-40).

Mais uma vez nota-se a música atrelada a um ritual índio. Parece que, de fato, pela banalidade e ser já de conhecimento geral, não houve mais registro dos padres utilizando a música para atrair os autóctones ou como eles se impressionavam. Neste ponto é interessante ressaltar como este folguedo tem espaço para acontecer nos horários extremamente regulados pelos jesuítas, refletindo, provavelmente, numa concessão dos padres para a manutenção da boa convivência.

Conclusão

No caminhar do século XVII, a música dos índios da Ibiapaba passou por diversas transformações, ora sob influência da música sacra trazida por religiosos, ora, na ausência destes, retornando às suas origens.

Num primeiro momento, o da entrada dos padres Francisco Pinto e Luís Figueira, os índios tiveram contato com os *nheengaraibos*, os mestres de capela, que iam com os padres e se maravilharam com o primeiro encontro com a música dos brancos. Em maior parte, prevalecia a música indígena, pois, neste momento, apesar dos breves contatos com os povos europeus mencionados neste trabalho, permaneciam, em grande parte, isolados das movimentações atlânticas dos colonizadores. Logo foi reconhecido, como ficou claro nos escritos do Padre Luís Figueira, que, a sociedade ameríndia lá encontrada possuía grande vínculo com a música, utilizando-a em seus rituais de recepção à aldeia, bem como em seus folguedos. Ademais, ao dar ênfase à relação que os índios tinham com a música, o padre a apresentou como uma possível estratégia de aproximação e aculturação daqueles índios.

Desde 1655 até 1662, quando os padres Pedro Pedrosa e Antônio Ribeiro puderam estabelecer um contato continuado de sete anos ininterruptos, foi possível perceber uma maior alteração em relação aos costumes dos índios Tabajaras. Ao iniciar o processo de missionação, os padres buscaram combater os costumes tidos como nocivos, tendo em vista o modelo de civilização português, bem como, buscaram efetivar o objetivo principal da estadia jesuíta na América: converter os gentios.

Neste momento, a música indígena foi eclipsada, desaparecendo dos escritos do colonizador, dando lugar a uma nova sonoridade à serra, o som do êxito do processo de aculturação: os instrumentos que eram utilizados eram portugueses e eram executados durante uma procissão católica. Há, portanto, maior consolidação da música sacra europeia entre os índios, que outrora. Contudo, devido ao abandono do intento missionário de 1660, trinta e cinco anos depois, quando o padre Ascenso Gago retoma os trabalhos na serra da Ibiapaba, pouco do aldeamento idealizado pelo padre Vieira restou entre aqueles índios Tabajaras. Como de costume, sem a intervenção constante de outros missionários, aqueles

índios acabaram por tornar quase que completamente aos costumes tradicionais deles, salvo alguns índios cristianizados, como mostra o padre Ascenso Gago.

Listagem cronológica de fontes primárias

1. “A carta de achamento do Brasil”. Datado de 1 de Maio de 1500. In: CASTRO, Silvio. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2011.

2. “Carta ao padre mestre Simão Rodrigues de Azevedo”. Datado de início de abril de 1549. In: NÓBREGA, Manoel da. Cartas do Brasil, 1549-1560/Manoel da Nóbrega. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

3. “Carta ao padre mestre Simão Rodrigues de Azevedo”. Datado de 15 de abril de 1549. In: NÓBREGA, Manoel da. Cartas do Brasil, 1549-1560/Manoel da Nóbrega. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

4. “Carta ao padre mestre Simão”. Datado de 9 de agosto de 1549. In: NÓBREGA, Manoel da. Cartas do Brasil, 1549-1560/Manoel da Nóbrega. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

5. “Ao padre Simão Rodrigues”. Datado de 6 de janeiro de 1550. In: NÓBREGA, Manoel da. Cartas do Brasil, 1549-1560/Manoel da Nóbrega. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

6. “Carta aos padres e irmãos”. Datado de julho 1551. In: NÓBREGA, Manoel da. Cartas do Brasil, 1549-1560/Manoel da Nóbrega. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

7. “Carta para os irmãos do Collegio de Jesus de Coimbra”. Datado de 13 de Setembro de 1551. In: NÓBREGA, Manoel da. Cartas do Brasil, 1549-1560/Manoel da Nóbrega. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

8. “Carta a’El-Rei (Dom João III)”. Datado de 14 de setembro de 1551. In: NÓBREGA, Manoel da. Cartas do Brasil, 1549-1560/ Manoel da Nóbrega. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

9. “Carta do padre João de Azpilcueta Navarro da cidade do Salvador do anno de 1551”. Datado de 1551. In: Cartas avulsas, 1550-1568/ Azpilcueta Navarro e outros. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

10. “Carta para o padre provincial de Portugal”. Datado de 1552. In: NÓBREGA, Manoel da. Cartas do Brasil, 1549-1560/ Manoel da Nóbrega. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.
11. “História verídica e descrição de uma terra de selvagens, nus e cruéis comedores de seres humanos, situada no Novo Mundo da América, desconhecida antes e depois de Jesus Cristo nas terras de Hessen até os dois últimos anos, visto que Hans Staden, de Homberg, em Hessen, a conheceu por experiência própria, e que agora traz a público com esta impressão”. Datado de 1557. In: Duas viagens ao Brasil: primeiros registros sobre o Brasil/ Hans Staden; [tradução Ana Bojadsen; introdução Eduardo Bueno]. Porto Alegre: L&PM POCKET, 2010.
12. “História da província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil”. Datado de 1576. In GÂNDAVO, Pero de Magalhães. A primeira história do Brasil. História da província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil. (2ª ed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
13. “Informações do Brasil e de suas capitanias”. Datado de 1584. In: ANCHIETA, José. Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.
14. “Regimento que hade seguir o capitão-mor Pero Coelho de Souza na jornada e empreza, que por serviço de Sua Majestade vae fazer”. Datado do dia 21 de janeiro de 1603. In: Revista do Instituto do Ceará, tomo 34, página 231, ano 1920.
15. “Carta régia a Diogo Botelho sobre os índios do Ceará capturados por Pero Coelho”. Datado de 22 de setembro de 1605. In: Revista do Instituto do Ceará, tomo 34, página 233, ano 1920.
16. “Relação do Maranhão para o padre Cláudio Acquaviva”. Datado de 26 de março de 1608. In: Três documentos do Ceará colonial (introdução de José Aurélio Saraiva Câmara). Fortaleza: Departamento de Imprensa Oficial, 1967.
17. “Atlas do Brasil de João Teixeira Albernaz” Datado de 1640. In: <<http://www.ceara-turismo.com/mapas/albernaz-oeste.htm>> Acessado *online* em 15/01/2017.
18. “Relação da missão da serra da Ibiapaba”. Datado de 1660. In: A missão da Ibiapaba (organização de Antônio de Araújo). Coimbra: Almedina edições, 2006.

19. “Carta escripta da Bahia por Francisco Barreto ao alferes Felipe Coelho acerca dos missionários e D. Simão Tagaiagbuna”. Datado de 18 de março de 1663. In: Revista do Instituto do Ceará, tomo 35, página 42, ano 1921.

20. “Carta de Francisco Barreto ao capitão-mor do Ceará relativa a D. Simão Tagaiagbuna”. Datado de 18 de março de 1663. In: Revista do Instituto do Ceará, tomo 35, página 43, ano 1921.

21. “Carta ânua do que se tem obrado na missão da serra da Ibiapaba desde o ano de 93 até o presente noventa e 5 para o padre Alexandre Gusmão da Companhia de Jesus provincial da província do Brasil. Datado de 10 de outubro de 1695. In: Documentos para a história colonial, especialmente a indígena no Ceará 1690-1825 (organização de Francisco José Pinheiro). Fortaleza: Fundação Ana Lima, 2011.

22. “Parecer do Conselho Ultramarino sobre as missões do Ceará a partir das informações do padre Ascenso Gago” Datado de 9 de dezembro de 1696. In: Documentos para a história colonial, especialmente a indígena no Ceará 1690-1825 (organização de Francisco José Pinheiro). Fortaleza: Fundação Ana Lima, 2011.

23. “Parecer do Conselho Ultramarino sobre a situação das missões da capitania do Ceará a partir das notícias enviadas pelo padre Ascenso Gago”. Datado de 20 de dezembro de 1696. In: Documentos para a história colonial, especialmente a indígena no Ceará 1690-1825 (organização de Francisco José Pinheiro). Fortaleza: Fundação Ana Lima, 2011.

24. “Carta régia ao governador do Maranhão mandando dar sesmarias aos índios do Ceará e marcando os limites dessas sesmarias”. Datado de 8 de janeiro de 1697. In: Revista do Instituto do Ceará, tomo 37, página 69, ano 1923.

25. “Carta régia a Caetano de Mello de Castro mandando fazer no Ceará um hospício para os missionários da Companhia de Jesus e dar-se-lhes terra e cõngrua para sua sustentação e sesmarias aos índios”. Datado de 8 de janeiro de 1697. In: Revista do Instituto do Ceará, tomo 37, página 70, ano 1923.

26. “Carta ânua do que se tem obrado na missão da cerra da Ipiapaba desde o anno de 1695 athe o de 1697 em que estamos para o padre Alexandre de Gusmão da Companhia de Jesus provincial da província do Brasil”. Datado de 25 de julho de 1697. In: Documentos para a história colonial,

especialmente a indígena no Ceará 1690-1825 (organização de Francisco José Pinheiro). Fortaleza: Fundação Ana Lima, 2011.

27. “História da Companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará”. Datado de 1759. In: MORAES, José de. História da Companhia de Jesus. Editorial Alhambra, 1987.

Bibliografia Referencial

ABREU, João Capistrano de. Caminhos antigos e povoamento do Brasil. Fortaleza: Demócrito Rocha, 2004.

_____. Capítulos de História Colonial. São Paulo: Publifolha, 2000.

ALMEIDA, Maria Celestino de. Os índios na História do Brasil. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

_____. Catequese, Aldeamento e Missionaço. In FRAGOSO, João e GOUVÊA, Maria de Fátima (org.). O Brasil colonial 1443-1580. Vol. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

ANCHIETA, José. Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

ARARIPE, Tristão de Alencar. História da província do Ceará. Fortaleza: Tipografia Minerva, 1958.

ARAÚJO, António de (org.). A missão de Ibiapaba. Coimbra: Almedina, 2006.

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

AZPILCUETA NAVARRO, João de (e outros). Cartas Avulsas, 1550-1568. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

BAÊTA NEVES, Luís Felipe. O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

BITTENCOURT, Circe (org.). Dicionário de datas da história do Brasil. São Paulo: Contexto, 2007.

BOXER, Charles Ralph. A Igreja militante e a expansão ibérica: 1440-1770. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. O Império Marítimo Português 1415-1825. Lisboa: 70 edições, 2011.

CÂMARA SARAIVA, José Aurélio (org.). Três documentos do Ceará colonial. Fortaleza: Departamento de Imprensa Oficial, 1967.

CASTRO, SILVIO. A carta de Pero Vaz de Caminha. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2011.

COUTO, Jorge. A construção do Brasil: ameríndios, portugueses e africanos do início do povoamento a finais de Quinhentos. Rio de Janeiro: Forense, 2011.

DAHER, Andrea. O Brasil francês: as singularidades da França Equinocial. 1612-1615. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

FRAGOSO, João; GUEDES, Roberto; KRAUSE, Thiago. A América portuguesa e os sistemas atlânticos na Época Moderna: monarquia pluricontinental e Antigo Regime. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

_____ e FLORENTINO, Manolo. O arcaísmo como projeto. Mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil em uma economia colonial tardia. Rio de Janeiro c. 1790 – c. 1840.

_____ e GOUVÊA, Maria de Fátima (org.). O Brasil colonial 1443-1580. Vol. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

_____ e BICALHO, Maria Fernanda. O Antigo Regime nos trópicos. A dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

FREYRE, Gilberto. Casa Grande & Senzala. São Paulo: Global, 2006.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. A primeira história do Brasil. História da província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil. (2ª ed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

HOLLER, Marcos Tadeu. Os jesuítas e a música no Brasil colônia. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

HESPANHA, António Manuel. Antigo Regime nos trópicos? Um debate sobre o modelo político do império colonial português. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima (org.). Na trama das redes: política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

LOPEZ, Adriana. Franceses e tupinambás na terra do Brasil. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2001.

MEIRELES, Mario M. História do Maranhão. Rio de Janeiro: D.A.S.P. – Serviço de Documentação, 1960.

MONTEIRO, Rodrigo Bentes. O rei no espelho. A monarquia portuguesa e a colonização da América. 1640-1720. São Paulo: Hucitec; Fapesp, 2002.

NÓBREGA, Manoel da. Cartas do Brasil, 1549-1560/Manoel da Nóbrega. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988.

OLIVEIRA, Almir Leal de. Justificativas missionárias e de direito dos gentios: o padre Antônio Vieira na Ibiapaba, 1656. In: ARAÚJO, José Edvar Costa de;

CAVALCANTE, Maria Juraci Maia; HOLANDA, Patrícia Helena Carvalho; LEITÃO, Antônia Regina Pinho da Costa; QUEIROZ, Zuleide Fernandes de (org.). Afeto, razão e fé: caminhos e mundos da história da educação. Fortaleza: Edições UFC, 2014.

PAIVA, Eduardo França (org.). Brasil-Portugal. Sociedades, culturas e formas de governar no mundo português (séculos XVI-XVIII). São Paulo: Annablume, 2006.

PINHEIRO, Francisco José. Notas sobre a Formação Social do Ceará. Fortaleza: Fundação Ana Lima, 2008.

_____. Notas sobre a Formação Social do Ceará 1680-1820. Fortaleza: Fundação Ana Lima, 2008.

PUNTONI, Pedro. A guerra dos bárbaros. Povos indígenas e a colonização do sertão do Nordeste do Brasil, 1650-1720. São Paulo: Hucitec; Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp, 2002.

RICUPERO, Rodrigo. A formação da elite colonial. Brasil c. 1530 - c. 1630. São Paulo: Alameda, 2009.

STUDART FILHO, Carlos. O antigo estado do Maranhão e suas capitâneas feudais. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1960.

_____. Estudos de história seiscentista. Fortaleza: Tipografia Minerva, 1959.

VAINFAS, Ronaldo. Ideologia e Escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial. Petrópolis: Editora Vozes, 1986.

_____. Antônio Vieira: o jesuíta do Rei. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

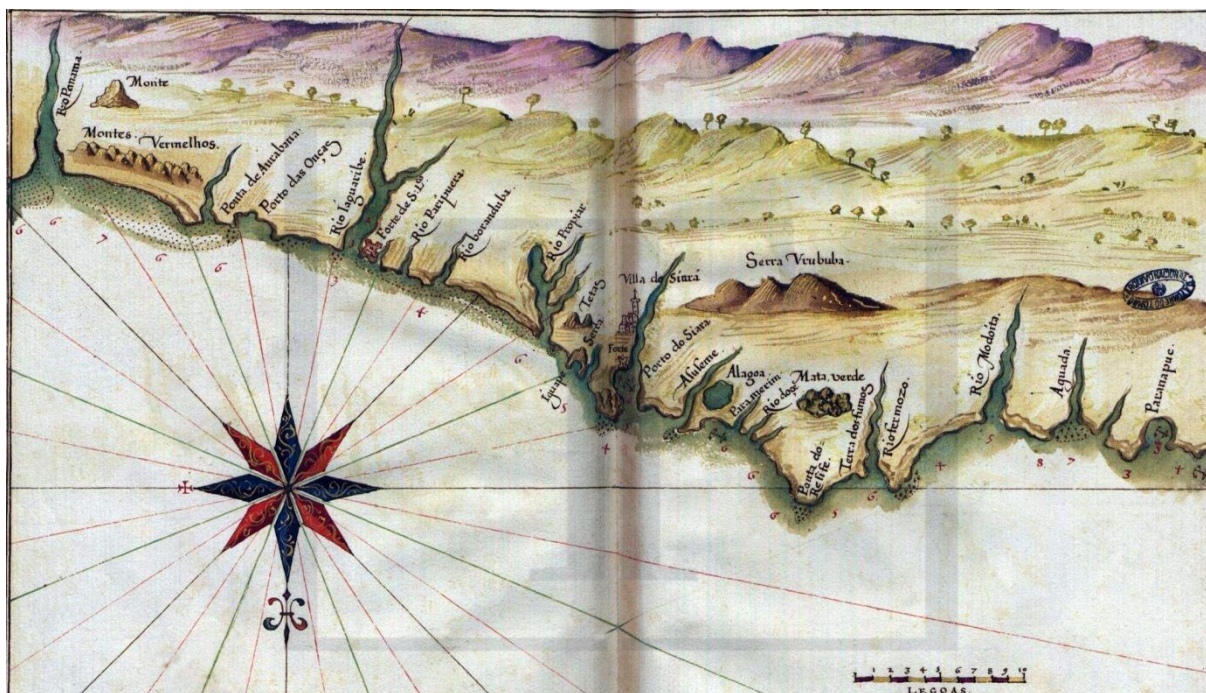
_____ e MONTEIRO, Rodrigo Bentes (org.). Império de várias faces. Relações de poder no mundo ibérico da Época Moderna. São Paulo: Alameda, 2009.

_____. A heresia dos índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

WRIGHT, Jonathan. Os Jesuítas. Missões, mitos e histórias. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

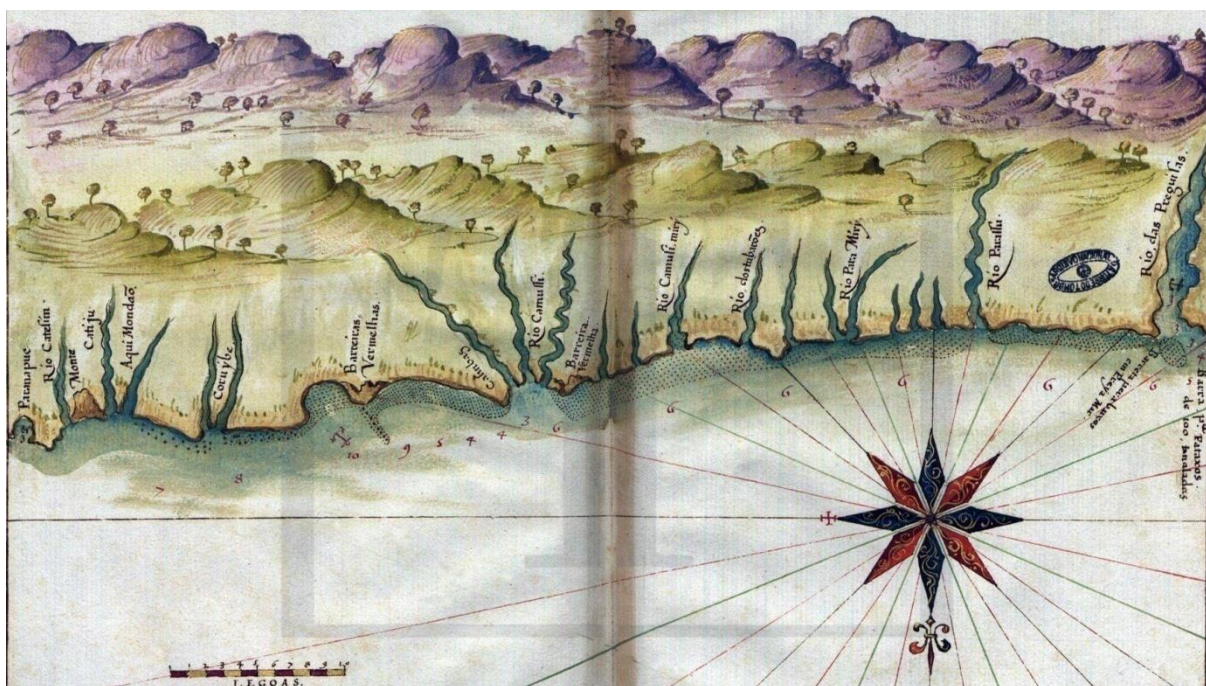
Anexos

Anexo 1 – Pormenor fac-símile da costa leste da capitania do Ceará do Atlas do Brasil de João Teixeira Albernaz (1640)



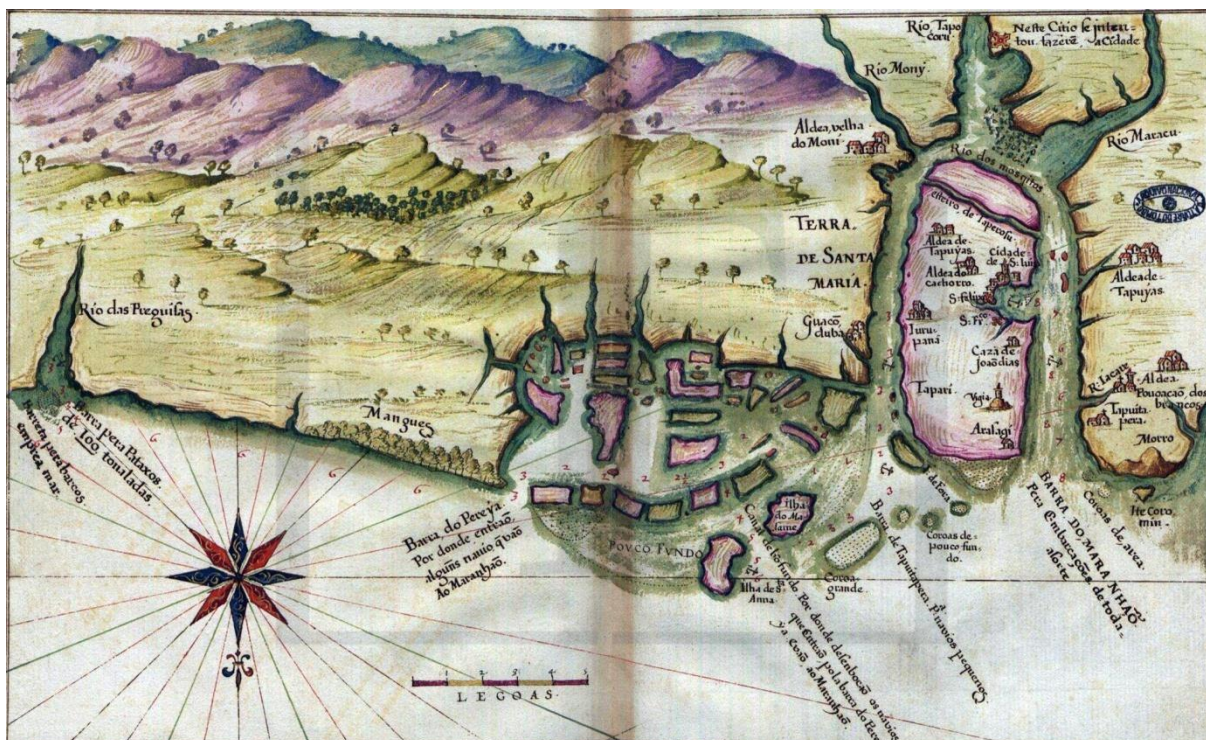
Fonte: <<http://www.ceara-turismo.com/mapas/albernaz.htm>> Acessado online em 15/01/2017.

Anexo 2 – Pormenor fac-símile da costa oeste da capitania do Ceará do Atlas do Brasil de João Teixeira Albarnaz (1640)



Fonte: <<http://www.ceara-turismo.com/mapas/albarnaz-oeste.htm>> Acessado online em 15/01/2017.

Anexo 3 – Pormenor fac-símile da costa leste do Estado do Maranhão do Atlas do Brasil de João Teixeira Albarnaz (1640)



Fonte: <<http://www.brasil-turismo.com/maranhao/albarnaz.htm>> Acessado online em 15/01/2017.