

Lígio José de Oliveira Maia
Universidade Federal do Ceará

RESUMO

Este artigo visa discutir a ação missionária jesuítica no período que antecede a constituição do aldeamento de Nossa Senhora da Assunção nas Serras de Ibiapaba (1700) - o maior reduto evangelizador sob tutela da Companhia de Jesus no Brasil colonial, discorrendo sobre o significado de sua *missio* e diversos exemplos de tradução que se processou no contato entre estes padres e os diferentes povos indígenas que habitavam as Serras.

PALAVRAS-CHAVE

Prudência jesuítica; tradução; povos indígenas; contato.

ABSTRACT

This article aims at discussing the Jesuitical missionary action in the period that precedes the constitution of the indigenous settlement of *Nossa Senhora da Assunção* on the Ibiapaba mountains (1700) - the largest evangelizing redoubt under the tutelage of the Society of Jesus in colonial Brazil, discoursing on the meaning of its *missio* and on several examples of translation that occurred in the contact between these priests and the different indigenous peoples that inhabited the mountains.

KEYWORDS

Jesuitical Prudence; translation; indigenous peoples; contact.

Foi o Estado do Maranhão e suas capitanias até o Grão-Pará e Amazonas, o vastíssimo teatro das ilustres acções dos Missionários da nossa Vice-Província, e seára mais rendosa pela fertilidade de seu dilatadíssimo terreno; tão abundantes seus sertões de plantas bravas, como falto de obreiros que as domesticassem com o cultivo, replantando-as com a efficacia do seu zelo, e regando-as com o muito suor do seu rosto, à força de innumeraveis trabalhos e laboriosas fadigas.

Pe. José de Moraes, S.I., 1759.

As frondosas e verdejantes Serras de Ibiapaba - situadas em meio ao semi-árido nordestino e a noroeste do estado do Ceará - deixam qualquer visitante atônito em perceber tamanha beleza entre ambientes aparentemente sufocantes. O planalto de Ibiapaba ou Serra Grande – como é mais conhecido nos pólos turísticos –, constitui-se, geográfica e politicamente, hoje, em faixa montanhosa que inicia a 40 km do litoral e se estende 110 km aos confins ocidentais, em território cearense, abrangendo as cidades de Carnaubal, Croatá, Guaraciaba do Norte, Ibiapina, São Benedito, Tianguá, Ubajara e Viçosa do Ceará.¹

Entretanto escapa ao observador leigo a realidade do passado colonial - mais precisamente do século dezessete –, em que as fronteiras do recém-conquistado território estavam ainda em formação. Mas não se tratava de qualquer território, antes, porém, a fronteira entre dois estados coloniais: Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grão-Pará. Este último, entendido como um território ainda “desconhecido”, “uma conquista muito grandiosa, & dillatada”, na precisa descrição do capitão Symão Estácio da Sylveira,² em 1624, iniciava-se na Capitania de Ceará e se estendia até o Vice-Reinado do Peru, em possessões hispânicas, e urgia a premência do domínio de sua majestade e reconhecimento dos representantes coloniais.

Esta foi a preocupação subsumida que perpassou todo discurso produzido, nas primeiras décadas, referente ao desafio que apresentava ser a imensa região maranhense. Por conseguinte, tal obstáculo não era apenas, como possa parecer, o extasiante caminho por terra enfrentando uma natureza hostil e cheia de animais que, certamente, lembram as pragas bíblicas – cobras, aranhas, sapos, ratos –, e mesmo o íngrime percurso de suas fronhas elevadas, mas obstáculo vivo, atuante, pensante, negociador, agente histórico – os índios habitantes das Serras.

Entendendo a realidade a partir da grande vinha em que os jesuítas eram seus cultores – analogia recorrente nos textos inicianos –, as missões nas Serras de Ibiapaba, durante esse período, foram marcadas por uma leitura ocidental e cristã dos missionários, que, carregados de sua visão Providencial de Mundo, iniciaram longo processo de “diálogo” com os nativos, apenas de forma parcial, nunca de respeito à alteridade plena. Neste sentido, a palavra *Cultor*, escolhida rigorosamente, serve como título a partir do desdobramento de seus significados também em latim: *cultore* e *cultor*. O primeiro referindo-se a quem se dedica a determinado estudo e que, como figura de linguagem, relaciona-se, ainda, a alguém “que segue”, “acompanha”, partidário de uma idéia; o último termo, entretanto, mais próximo de nosso objeto, refere-se ao “que cultiva”, “que cuida”, que “trata”, “que se ocupa de”, “que pratica”, ou

seja, aquele que cultiva sua prática.³ Houve, de certo modo, uma alternância, ou mesmo, uma junção desses referentes no trabalho missionário nas Serras.

MISSÕES JESUÍTICAS EM IBIAPABA (SÉCULO XVII)

A Companhia de Jesus, criada e aprovada pela Carta Apostólica *Regimini militantis Ecclesiae*, em 1540, já nasceu expansionista. Esta era sua vocação e maior finalidade, contrariamente a outras Ordens monásticas e reclusas de seu tempo, cuja mobilidade de ação pastoral fora frisada pelo próprio chefe da Igreja Romana, Papa Paulo III:

E assim fiquemos obrigados, quanto estiver na nossa mão, a ir sem demora para qualquer região aonde nos quiserem mandar, sem qualquer subterfúgio ou escusa (...); e depois de darem, por inspiração do Senhor, o seu nome a esta milícia de Jesus Cristo deverão estar prontos, dia e noite, de rins cingidos, para o pagamento de tão grande dívida.⁴

Mencionamos anteriormente que os padres iniciaram um “longo processo de diálogo” porque, no século XVII, houve, efetivamente, três tentativas de aldeamento dos índios. As razões seguiam a lógica da própria expansão colonialista, pois o planalto ibiapabano sempre se mostrou um obstáculo a ser superado, principalmente, se pensarmos que os caminhos por terra, entre o Estado do Brasil e o Estado do Maranhão e Grão-Pará, estavam ainda por serem realizados. De fato, o império português precisava expandir-se, uma vez que as ameaças de outras metrópoles européias – sobretudo, holandesa e francesa - rondavam o litoral colonial, por isso o papel estratégico de Ibiapaba não era apenas para manter as possessões, mas também para a “conquista espiritual” de regiões circunvizinhas das “Capitanias do Norte”, cujas Serras constituíram um “outro vetor da expansão da presença portuguesa nos sertões de fora”.⁵

A hipótese se confirma com a análise do contexto da primeira tentativa de ação missionária jesuítica no Maranhão, organizada após a fracassada expedição de Pero Coelho (1603), que tornou cativos dezenas de índios e provocou a morte de outras tantas em combate como Mel Redondo – Principal tabajara. Não é à toa que os padres não fossem acompanhados de uma escolta militar, pois o caráter de ação missionária revestia-se agora de uma tentativa de paz com os nativos, inclusive levando consigo os índios escravizados, que por “mercê da Provisão de sua Majestade tornara as vítimas anteriores do cativo de Coelho livres e forras”. Sobre esta expedição comentou Studart:

Diogo Botelho prometeu mandar auxílios a Pero Coelho; efectivamente esses auxílios foram levados, não em petrechos bellicosos nem soldados, que isso seria maior combustível para o incendio em que se abrasava o Ceará, mas na pessoa dos Padres Jesuítas cujo ministério era todo de paz e conciliação, e delles tão somente por ser informado o dito Diogo Botelho que se captivavam os índios e os trazião a vender (...). O prometido soccorro contee-se no barco em que sahiram de Pernambuco os Padres da Companhia, *cujas armas eram o breviário e a palavra* (grifos nossos).⁶

A expedição liderada pelo Pe. Francisco Pinto serviu, ainda, como modelo de ação jesuítica a ser implementado nos anos vindouros do Seiscentos, lançando as bases da nascente Cristandade no Meio-Norte colonial. Esclarecedor desse argumento é a referência que Studart faz e, mesmo sem citar autor ou data, menciona a “chronica” de um “velho jesuíta”, cujo título rezava o seguinte:

Para instrução dos Missionários do Maranhão darei uma breve notícia do modo e forma que se deve observar nestas entradas ao sertão, e que comumente obrava o Vosso Padre Francisco Pinto, que deve ser o exemplar dos nossos Missionários, pois foi o 1º que nos mostrou o caminho para a Missão do Maranhão.

Mas desde já é possível entendê-la também como um empreendimento do império português de salvaguarda de seus territórios e fronteiras. Seu companheiro, Pe. Luís Figueira, pela experiência adquirida nas Serras, não se furtaria a deixar à disposição das autoridades do Estado do Brasil todas as notícias referentes à empreitada e melhor meio de conquistar o caminho percorrido. Inclusive, após 1608, seu entusiasmo era notório para a continuação das missões no Maranhão, de forma, que escreveu duas “Informações” detalhadas do percurso.⁷ A expedição de “reconhecimento”, como apontado pelo próprio missionário, chegou ao fim com a trágica morte do Pe. Francisco Pinto às mãos dos *Carariju*.⁸

Em segunda tentativa (1656-1662),⁹ os jesuítas estiveram entre os índios representados pelos padres Pedro de Pedrosa, António Ribeiro e Gonçalo Veras, sob supervisão do influente Pe. Vieira. Período fecundo de acirradas disputas no Estado do Maranhão, entre missionários, colonos e representantes do poder local, pelo controle da mão-de-obra indígena, e, uma vez superadas as dificuldades iniciais, a criação de parques núcleos de povoamento luso-brasileiro, principalmente, ao longo do rio Amazonas, começou a desenvolver-se “um elaborado sistema de apresamento de índios, transferidos de longínquos sertões para as fazendas, aldeamentos e vilas”.¹⁰

Ainda de acordo com Monteiro, o “resgate” e a chamada “Guerra justa” – vigentes a partir da Lei de 1611, foram as ferramentas legais mais usadas para escravizar e aprisionar dezenas e até centenas de aldeias recém-contatadas.

Por fim, a última tentativa dos padres inacianos de estabelecimento de um reduto evangelizador, junto aos nativos, durante esse século, deu-se em 1691, com o superiorato do Pe. Ascenso Gago e seu companheiro, Pe. Manuel Pedroso, perdurando essa fase sob influência jesuítica, junto aos índios, até 1700 – com o efetivo estabelecimento do aldeamento de Ibiapaba –, com a definitiva expulsão dos sacerdotes da colônia portuguesa e, por conseguinte, da Capitania do Ceará, com o estabelecimento da política pombalina, em meados da segunda metade do século XVIII.

Todavia, diferenciando-se das missões, no litoral e sertão colonial, que acompanhavam o entorno do rio São Francisco, o “projeto colonizador maranhense” parece ter seguido uma lógica diferenciada, em que os missionários, não raro, são apontados como “verdadeiros bandeirantes”, chegando a atingir regiões inóspitas muito antes dos representantes da Coroa.¹¹ Entretanto não se pode negar que o trabalho missionário dependia da empresa colonial e vice-versa, uma vez que, na Amazônia colonial, o estilo inaciano valorizava o político como expressão fundamental de sua missão, ou seja, “como mecanismo para conseguir la salvación de las almas”.¹²

Assim, nas Serras de Ibiapaba do século XVII, embora não possamos apontar os jesuítas como pioneiros, no contato com as aldeias nativas, certamente foram eles que iniciaram um processo de “diálogo” e de entendimento do Outro – nativo (mesmo não reconhecendo plenamente sua alteridade), na região norte da Colônia, com objetivo claro: introduzir e perpetuar o significado abrangente da fé, da lei e do rei sobre as populações ameríndias.

PRUDÊNCIA JESUÍTICA: UMA ESTRATÉGIA NO “DIÁLOGO”

Por que razão os missionários conseguiram tão grande prestígio em suas ações missionárias, inclusive, muitas vezes, sem ajuda sistemática por parte da Coroa?

Os jesuítas, desde a chegada à Colônia, sempre se mostraram austeros observadores de suas missões e dos efetivos resultados de sua ação evangelizadora. Para tanto, valeram-se de sua capacidade de interpretação das diversas circunstâncias em que estiveram envolvidos e de sua experiência adquirida, que, indo ou vindo por meio de suas correspondências, davam visibilidade ao seu trabalho e, tacitamente, suas cartas constituíram-se também, como espaços de tensão, negociação e recuos¹³, forjando estratégias no

cumprimento de seu intento, especialmente, através de uma “antropologia mais concreta e menos metafísica”.¹⁴

No conjunto dos documentos produzido pelos inicianos, é possível perceber essas inflexões, apesar da sinuosidade dos discursos, tanto de quem as produzem quanto de quem as recebem. A complexa construção discursiva subjacente nessas fontes ajuda a compreender “os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio”.¹⁵

A capacidade de observação, normatização e manutenção da expansão missionária jesuítica, onde quer que tenha ocorrido, já estavam delineadas nas *Fórmulas*, nas *Constituições* e nos *Exercícios Espirituais* da Companhia de Jesus, de maneira que, juntas, formavam um único corpo com preceitos institucionalizados. Entretanto não podemos cair na tênue armadilha do lugar-comum e achar que uma rígida legislação interna da Ordem *per se* justificava a unicidade de pensamento e ação dos filhos de Santo Inácio. “O fervor missionário dos irmãos da Ordem – estivessem eles no Oriente, na América ou dispersos da Ordem”, comentou corretamente Eisenberg, “dependia de sua crença na virtude de suas próprias decisões e da aceitação dos comandos de seus superiores, como se esses fossem o produto de sua própria deliberação”.¹⁶

Na sexta parte das *Constituições* [1558] – livro interno que regulamentava a *missio*, o modo de vida jesuítico, em capítulo intitulado “A Obediência”, Santo Inácio distinguiu os tipos de obediência para consolidação do “corpo da Ordem”. Segundo ele:

Há obediência de execução, quando se cumpre a ordem dada; obediência de vontade, quando aquele que obedece quer a mesma coisa que aquele que manda; *obediência de entendimento, quando sente como ele, e acaba estar bem mandado aquilo que se manda*. A obediência é imperfeita quando há execução, mas não há conformidade de *querer e sentir entre quem manda e quem obedece* (grifos nossos).¹⁷

A obediência jesuítica não era apenas ordeira e de pleno funcionamento da hierarquia, mais que isso, era uma disposição inaciana, vínculo agregador de ação conjunta.¹⁸ De forma que existia certa “racionalização” na prática da obediência que se estendia às práticas de conversão, uma vez que os jesuítas, na “vinha de Cristo”, ou seja, os que estavam mais próximos dos gentios, nos trabalhos de campo, deviam observar e introjetar – como ensinado nos *Exercícios Espirituais* –,¹⁹ o sentido uno da obediência que ganhava materialidade, no corpo social da Companhia, mas

que tinha, como fundamento metafísico, Deus – a “Causa Primeira de todos os tempos”. Esta metafísica dos missionários, de maneira alguma, entrava em choque com as decisões realistas (não contemplativas), afinal, o “projeto se instaura permanentemente: é um processo, um conjunto de políticas cuja formulação e implantação seriam impossíveis para um pensamento voltado apenas para si e para o alto”.²⁰

Por outra via, ainda sobre os *Exercícios* [1548] – livro preparatório para confirmar a “vocaçãõ” jesuítica –, José Eisenberg afirma que, ao lado do conceito constitucional de *obediência*, o primeiro Geral da Companhia formulou também o conceito jesuítico de *prudência*. Para esse “método de raciocínio prático”, contudo, dois esteios de pensamento deviam nortear os missionários, enquanto pregadores em terras longínquas: a adaptação das normas e a tolerância das violações que não fossem extremamente ofensivas. Mas notem que a *prudência* não tinha nada a ver com a simples e ordinária precaução dos missionários, era sim a capacidade de colocar em prática o julgamento são sobre seu ministério.

NOSTER MODUS PROCEDENDI

A unidade de pensamento e ação, no interior da Companhia, fazia-se notar na expressão recorrente nos escritos de Santo Inácio, *noster modus procedendi*, “nosso modo de proceder”, prescrito desde a fundação. Essa tônica expressiva transcendeu a documentação oficial da Ordem, sugerindo ideais, atitudes mais espontâneas e atualizadas dos padres na catequese que, de certo, também foi implementada na missão de Ibiapaba, junto com a obediência e a prudência jesuíticas.

Todavia a unidade de pensamento e ação dos membros da Companhia de Jesus não deve passar a falsa imagem de plena estabilidade. No interior da Ordem, os debates eram freqüentes, até mesmo inflamados de paixão. Em princípios do século XVII, a divergência era sobre a implementação do aldeamento como estratégia da catequese, que envolvia, por um lado, os jesuítas de missão que estavam mais próximos dos índios nas aldeias ou em processo de constituição dos redutos cristãos; e os jesuítas de Colégio e Residência.

Na *Terceira Visita*, documento escrito pelo Visitador geral do Brasil, Pe. Manuel de Lima (1607-1609), o perigo de se trabalhar junto aos índios é tomado ao extremo, pois, segundo ele, podia resultar em nefastas conseqüências para a doutrina e disciplina inicianas. Para impedir tal prognóstico, propunha a proibição de colonos ou mamelucos nos aldeamentos, até mesmo para participar de liturgias e festas cristãs e, ainda, o completo isolamento dos

missionários da população nativa, principalmente das mulheres.

A resposta dos padres missionários do Brasil, que defendiam o aldeamento como estratégia de ação, veio à liça com um documento anônimo, preparado para a assembléia de 1609, convocado pelo Visitador. Segundo Pompa, longe do tom meramente burocrático da correspondência administrativa trocada entre sacerdotes do Brasil e Roma, esse documento “revela as estratégias de evangelização nas aldeias e a fratura não apenas entre a sede central e o Brasil, mas entre os jesuítas de missão, conhecedores dos índios e das dificuldades da catequese, e os de colégio e residência”.²¹ Nele, a prudência jesuítica é ainda mais clara:

Os índios conforme a seu costume mudam as aldeias muitas vezes porque assim se conservão mais. Donde he bem que não fação os nossos edificios tão grandes que seja depois dificultoso mudar a aldeia; (...) Como os índios para morrerem basta tomarem melancolia ec. Parece que não he bem tirar-lhes os nossos seus costumes que se não encontrão com a lei de Deus, como chorar, cantar e beberem com moderação. E se alguns se desmandarem, dar-lhes a sua penitência. E não quebrar-lhes os nastos de vinho, nem impedir-lhes não vão estar na praia ec. (grifos nossos).²²

O valor deste documento, *Algumas advertência para a provincia do Brasi* [1609], era o precedente histórico do uso estratégico do aldeamento para o trabalho missionário a *posteriori*, sobretudo, como modelo que caracterizava as missões no sertão colonial, na segunda metade do século XVII, incluída aí a das Serras de Ibiapaba. Julgando o que era a “versão radical das *Advertências* de 1609”, Cristina Pompa, em *Religião como tradução: missionários, Tupi e ‘Tapuia’ no Brasil Colonial*, traduz e publica, em quase sua inteireza, um documento até então inédito para os estudiosos brasileiros, encontrado no Arquivo da Companhia de Jesus, em Roma, intitulado: “Questão: se os tapuias têm de ser retirados do sertão e levados para mais próximo do litoral ou não” [1667], do Pe. Jacob Roland.²³

Esse texto, em geral, mais parece um franco desabafo de quem, há muito tempo, tentava convencer seus companheiros de Colégio, sobre a necessidade de adaptar-se às novas circunstâncias, no interior colonial, junto aos “Tapuia”, contrariando a tese, então recorrente, dos descimentos para o litoral, levando os neófitos para mais perto possível da população branca e colonizadora. Fazendo jus a exemplos passados de missionação, não apenas na colônia portuguesa, mas também em outras realidades enfrentadas por missionários em outros países como, por exemplo, Japão, China, México, Peru, Chile e Canadá, o padre Roland finaliza o texto, argumentando: se “quisermos seguir a razão, temos que introduzir um outro procedimento nas

missões”, e adverte: “como nos ensina a experiência”.

Escrevendo da aldeia de São Francisco Xavier, nos sertões de Jacobina (BA), seu argumento foi sendo elaborado a partir das experiências nas missões do interior, mais que isso, de sua capacidade de interpretação do resultado do trabalho missionário, no que tange ao contato com os nativos e à manutenção da expansão da Cristandade para as zonas desconhecidas – para (re)conhecê-las e dominá-las. Sobre a reação dos índios ao contato tinha concluído, aliás, jocosamente:

Dizem que muito freqüentemente acontece que depois de tirados os índios do sertão e levados para o litoral, imbuídos de preceitos cristãos, batizados, logo depois, arrependidos, eles fogem e voltam para suas terras. Não é possível não rir. Então, bons homens, de qual descimento vão falando, se logo que der vontade os índios podem voltar às suas terras? Que descimento é este?.

A causa, de acordo com o missionário, é simples e merecia apenas um pouco mais de discernimento, pois,

...seria um grande milagre se não o fizessem. Com efeito, sendo arrancados desta maneira, e educados nos princípios de uma fé nova e batizados, são tenros na fé e não podem ser alimentados a não ser com leite, como diz o apóstolo dos Gentios, e não conseguem resistir ao desejo de sua querida pátria e digerir a dura comida (que não sei como se possa dar) que só homens santíssimos mal agüentariam.

Neste sentido, não podemos nos ater a uma inflexível dualidade, muitas vezes recalcada por certas análises historiográficas, entre os *colonizadores* e os *colonizados*, pois, nessa pretensa uniformidade, havia rupturas e perspectivas de mudanças latentes e a Companhia não estava imune a isso. Outrossim, como se deu esse “diálogo” dos missionários com os “missionados” povos indígenas, nesse processo, ou melhor dizendo, nos contatos processados, nas Serras de Ibiapaba?

MISSÃO E TRADUÇÃO NAS SERRAS DE IBIAPABA

A prudência jesuítica, como uma das peculiaridades de seu ministério, pode ser apreendida na análise da correspondência dos padres sobre os nativos que estavam em cima das Serras, desde a primeira carta do Pe. Luiz Figueira, *Relação do Maranhão* [1608], sobre a missão com o Pe. Pinto; do Pe. Vieira, *Relação da Missão da Serra de Ibiapaba* [1660], até as últimas cartas anuais [1695, 1697 e 1701] do Pe. Ascenso Gago quando da retomada e fundação do aldeamento da Ibiapaba, estabelecido e sistematizado a partir de 1700. Devido

à riqueza analítica – e mesmo “etnográfica” – dessas fontes para o entendimento do pensamento social inaciano sobre os nativos, faremos apenas um percurso pontuado por alguns exemplos, de certo modo, arbitrado pela exigüidade do espaço que este texto oferece.

Na ânuia de 1695, o Pe. Ascenso Gago narra as experiências que teve, juntamente, com seu companheiro, Pe. Manuel Pedroso. Detalhe importante: este era o primeiro relato após o reinício da missão, desde 1693, em que o Superior informa, ao Provincial da Companhia no Brasil, Pe. Alexandre de Gusmão, os “costumes” dos diversos povos indígenas que habitavam as Serras, inclusive dos “Tapuias”, que desejavam tornar-se “ovelhas de Cristo”.²⁴

O espanto do missionário frente aos costumes indígenas, nas Serras, é flagrante e, como não podia deixar de ser, lança seu olhar cristão – treinado como era –, de desaprovação que nem mesmo o acúmulo de experiência de mais de cento e cinquenta anos de missionação no Novo Mundo foi capaz de estimular uma centelha de luz, em seu entendimento, de percepção e de reconhecimento da plena alteridade alheia. O padre Ascenso Gago informa o desregramento, no constante uso de bebidas pelos índios, afirmando que, “havendo mantimentos na Aldeia são as bebedeiras contínuas e apenas se achará legume ou fruta de que façam vinho”. Mas a sentença desabonadora extrapola a retórica e ganha consistência no exemplo em particular:

Tanto que os meninos têm sete para oito anos, os fazem professar esta arte; para o que se fazem na Aldeia grandes vinhaças e o primeiro a quem embebedam é o menino, fazendo-o beber à força, até que caia, e ao depois bebe tôda a Aldeia fazendo grandes festas de músicas e danças ao som das suas frautas e tambores.

Apesar da falta de dados mais aprofundados, nas informações dessa carta ânua, pode-se levantar algumas hipóteses, mesmo que isso signifique correr certo risco epistemológico trilhando o caminho movediço das conjecturas. Mesmo assim, levantemos, então, algumas ilações.

O padre estava diante de uma comemoração comum entre os Tabajara, pelo uso inicial do tembetá (roletes de materiais diversos colocados no lábio inferior), por tenra criança, ou seja, estava frente a uma prática identitária e de reafirmação da ancestralidade de um povo. Segundo um dos mais comentados etnólogos do século XX, Alfred Métraux, essa prática, para os jovens índios, era “signo por excelência de sua virilidade”. As festas duravam dois a três dias e tinham a participação de aldeias circunvizinhas e, ainda, eram embaladas por músicas e regadas com muito cauim. Terminados os

dias de festejos, a criança é trazida e encorajada a furar o lábio inferior para se tornar um valente guerreiro. Após a perfuração – com pequeno chifre ou osso pontiagudo, espera-se a reação: se chorar ou gritar (muito raramente ocorria), é sinal de covardia, caso contrário, será um adulto bravo e valente.²⁵

O escândalo inicial aos olhos do Superior subsiste, contudo, frente a sua *prudência*, com a qual fora ensinado e treinado na Ordem expansionista. Temendo perder o favor dos Principais, nesse novo contexto de aproximação e continuidade catequética e, ainda por cima, justificar seus atos ao Provincial do Brasil, Pe. Alexandre de Gusmão, destinatário da correspondência, o jesuíta, diante do quadro que lhe é apresentado, não vê outra saída senão ponderar, pois é “muito dificultoso o tirar-lhes estas bebedices, e nestes princípios convém permitir-lhes”.

O Pe. Vieira, assumindo o cargo de Visitador das missões amazônicas, em 1658, escreveu o Regulamento que devia ordenar e ministrar a prática missionária. Também conhecido como *Visita*,²⁶ esse documento é pouco discutido na historiografia, no entanto, nosso entendimento é que era, certamente, um dos mais explícitos indicativos do realismo jesuítico, frente a situações coloniais, pois, exprimia aspectos diversos, concernentes à vida social das aldeias: formas de trabalho, prática escolar, hospitalar, aprendizado civil e litúrgico, etc. Vieira o formulou após suas experiências na vinha missionária maranhense e, possivelmente, nas Serras de Ibiapaba, em 1660.

Serafim Leite publicou a *Visita*, dividindo-a em cinquenta parágrafos. No §18 – *Baile dos Índios* - poda estar a base para a tomada de decisão do Pe. Ascenso Gago:

Para que os índios fiquem capazes de assistir os officios divinos, e de fazer conceito da doutrina, como convém, se lhes consentirão os seus bailes nas vésperas dos domingos e dias santos, até 10 horas ou onze da noite somente, e para que acabem os tais bailes, se tocará o sino, e se recolherão às suas casas.²⁷

A admoestação de Vieira referia-se aos aldeamentos plenamente estabelecidos, o que não era o caso da recente contatação de Gago com os Tabajara, mas o que interessa notar é que a prudência do discurso vieiriano também emergira com cautela: “até 10 horas ou onze da noite” e “Para que os índios fiquem capazes de assistir os officios divinos”.

O Superior da missão teve, tempos depois, a oportunidade de cumprir a admoestação de Vieira, em sua plenitude contextual. Em 1700, com o estabelecimento do Aldeamento de Ibiapaba, houve a festa comemorativa e de inauguração da igreja, em 15 de agosto, em homenagem à padroeira,

Nossa Senhora da Assunção. As festividades, que duraram três dias, incluíram procissão, missa, batismo de vinte e cinco catecúmenos e “prática dos Índios”. Apesar de ter sido uma comemoração cristã e de fundação de uma nascente Cristandade, no maior reduto jesuítico da Colônia, nem por um instante, foi perdido o horizonte do realismo missionário, pois os índios tiveram alguns aspectos comemorativos que lembravam práticas guerreiras, incluídas nos festejos, com

...danças, carreiras e lutas dos Índios, pondo-se-lhes seus prêmios para os que melhor o fizessem, como também aos que melhor metessem uma flecha pela roda de uma chave que em distância de 50 passos se lhes pôs por alvo de seus tiros. O que eles fizeram tão bem, que primeiro se acabaram os prêmios do que acabassem todos de despedir a seta.²⁸

Concordamos com Sousa, ao afirmar que a festa foi “um misto de diversão e devoção”, em que “os missionários transigiam”.²⁹ Estudo sobre a formação desses padres, já instrumentalizados, inclusive com aprovação papal - com as ferramentas da obediência e prudência jesuíticas -, mostra a capacidade inaciana de elaboração de uma espécie de condescendência com as práticas sociais ameríndias, a partir dos contextos da realidade colonial. Contudo não se tratou de transgressão à ortodoxia teológica da Igreja e aos preceitos litúrgicos comemorativos, antes, ao “modo de proceder” peculiar dos companheiros de Jesus, no trabalho da vinha sagrada.

Essa aparente brecha doutrinária era uma estratégia de aproximação e controle social, afinal, os padres sabiam, de antemão, de sua autonomia para julgar a adaptação das normas e a tolerância das violações que não fossem extremamente ofensivas. E mais, sabiam pelas *Constituições* [§3], que sua salvação dependia, por efeito conseqüente, da salvação de suas “ovelhas” (no caso, os nativos), pois, o fim da Companhia “não é somente ocupar-se, com a graça divina, da salvação e perfeição das almas próprias, mas com esta mesma graça, esforçar-se intensamente por ajudar a salvação e perfeição das do próximo”. Estavam, assim, colocando em prática o que já haviam aprendido na formação religiosa.

Retomando o relato da ânua de 1695, o padre passa a enfocar, entusiasticamente, as pazes conseguidas entre as várias aldeias “Tapuia” que estavam nas Serras e na costa litorânea, no “Ceará”.³⁰ Em Ibiapaba, a paz conseguida foi entre os Reriú e os Guanacé, no entanto, era preciso reconciliar, para o bem maior da missão, esses povos com os Aconguaçu, “tribo que fica mais vizinho ao mar”. A tarefa coube ao seu companheiro, Pe. Manuel Pedroso, que estava junto à costa preparando o campo para plantio e levando

mantimentos para o descimento dos índios.

O relato diz que, quando o jesuíta Manuel Pedroso conseguiu a paz, de imediato, mandou avisar ao Superior, nas Serras, e, com os Tabajara e os demais “Tapuia”, desceram ao litoral. Para tão grande acontecimento, os índios colocaram suas indumentárias guerreiras – “se vestiram de variedade de penas”, e deu-se início a uma das mais espetaculares cerimônias nativas já registradas, do período colonial, para selar o acordo:

Logo se formou o Tapuia em meio a uma grande campina, o que também fizeram os índios, repartindo-os em dois batalhões, todos com armas nas mãos; e logo, ao som de várias buzinas, bater os pés, gritos e assobios, investiram para adonde estava o tapuia, o qual o recebeu da mesma maneira, representando todos uma horrível batalha (...) e protestando a vezes que não faziam pazes por medo, que tivessem aos contrários, senão pelo bem em comum que a todos resultava da mesma paz, como os padres lhes haviam dito.

Mostramos o valor da bravura, entre os nativos, ilustrada pelo rito de iniciação do tenro tabajara. A cerimônia de paz era o momento de afirmação dos valores guerreiros e a necessidade de tornar público isso, em encenação tão grandiosa, demonstra que os indígenas fizeram uma leitura dessa contingência histórica, reafirmando sua alteridade, não somente diante dos sacerdotes, mas, sobretudo, frente a outras sociedades indígenas, desde há muito, inimigas vorazes, fazendo emergir, assim, por seu turno, a clara multiplicidade das fronteiras étnicas encontradas, nas Serras. Os padres, passivos, assistiram a tudo sem qualquer interferência direta, que teria sido, talvez, letal naquele momento. Foram neste sentido, prudentes e/ou realistas no seu trabalho missionário. E qual foi o resultado dessa marcante apresentação e, por que não dizer, marcante representação social?

E feita esta cerimônia repetiram três vezes em voz alta esta palavra *guiaá!* Que quer dizer paz (...). Logo uns e outros em corpo formaram vistosa dança ao som dos seus maracás e várias cantigas a seu modo, em que se gastou parte grande do dia. E ao depois, divididos em várias danças e folias, gastaram tôda a noite até amanhecer, gastando mais a maior parte dos dois dias seguintes em as mesmas folias, ao cabo das quais se apartaram cada qual para as suas terras (grifos nossos).

Somado à percepção da festa, um outro elemento, no cerimonial, podia ter despertado a atenção jesuítica: os maracás, como instrumentos da festa. Entre os Tupi e, por extensão, os Tabajara, o uso do maracá era muito comum, “fazendo ele parte do nobiliário das famílias” indígenas, como

destacado por H. Clastres, “sendo conservado, portanto, junto aos demais bens, na casa coletiva. É um instrumento musical destinado primordialmente a acompanhar e a ritmar as danças e cânticos”. Porém os maracás também possuíam uma dinâmica dentro da simbologia ameríndia atingindo, por vezes, a esfera do sagrado, o que ocorria comumente, nos rituais implementados pelos “grandes pajés”, também conhecidos como *pagy uaçú* ou *caraiíba* e, nesses casos específicos, o maracá passa a ser acessório principal do líder espiritual e “o mediador tangível pelo qual deve necessariamente passar toda a comunicação com o sobrenatural”.³¹

O uso simbólico ou de percussão desses instrumentos, todavia, ainda é ponto controverso entre os estudiosos. Ronaldo Vainfas, por exemplo, em estudo sobre a Santidade do Jaguaripe, “autêntica seita herética” que surgiu e logo destruída, em curto período de tempo, ao sul do Recôncavo Baiano, em 1580, afirma que fora liderada por um *caraiíba* que havia sido catequizado pelos jesuítas e que “desafiou o colonialismo, a escravidão e a obra missionária dos inacianos, (...), pondo em xeque, enfim, o *status quo* colonialista da velha Bahia de Todos os Santos”. O autor ainda atenta para o uso desse instrumento como “objeto de culto entre os tupi”, pois, a comunicação com os espíritos se dava mediante os maracás, “encarnação mítica do pajé”.³² As crônicas quinhentistas mencionam que, durante os rituais promovidos pelos *caraiības*, as cabaças eram pintadas com feições antropomorfas, que, na conclusão de Métraux, eram “configurações materiais dos espíritos”. Esse aspecto, dentre outros, sugeriam, de acordo com Vainfas, o culto aos maracás.³³

O padre jesuíta Pero Correia, por volta de 1550, descrevera o maracá e seu uso mágico na cosmologia tupi. Segundo ele,

estes fazem umas cabaças a maneira de cabeças, com cabellos, olhos, narizes e bocca com muitas penas de cores que lhes apegam com cera compostas à maneira de lavores e dizem que aquelle santo tem virtude para lhes poder valer e diligenciar em tudo, e dizem que falla.³⁴

O processo de colonização e a formação da Cristandade, no Novo Mundo, trouxeram, no mesmo sentido, uma pluralidade de possibilidades no entendimento da religião cristã por parte dos nativos, acrescidos ainda da peculiaridade da região colonial e temporalidades diferentes - resultado, em grande parte, do processo catequético. De forma que o maracá usado como instrumento de percussão ou como objeto sagrado e de culto deve ser analisado em espaços restritos diante da prática social indígena, afinal, como bem salientou Isabelle Silva, é “fundamental não perder de vista a dinâmica inerente à própria cosmologia indígena, que também desenvolveram (e

desenvolve) o seu processo particular de transformações”.³⁵

Não é nosso objetivo discutir o uso dos maracás, como instrumentos de percussão ou mesmo como objetos de culto, mas apenas demonstrar, pelo uso sistemático da farta documentação jesuítica produzida pelos padres, que Ascenso Gago tinha pleno conhecimento da prática nativa, nas festas comemorativas ou nos ritos dito “gentílicos”. Certamente, como havia ocorrido com seus irmãos de hábito, Francisco Pinto e Luiz Figueira, que, em primeiro contato (1607) com as aldeias, em Ibiapaba, no início do século, deram conta de uma receptividade semelhante ou, como menciona o autor, de “outro recebimento”:

Chegando a aldeia sahiu hu grande tambor que já toda a manhã hiamos ouvindo e cõ seus maracás (que são hus cabaços com hus feijões dentro) tangendo e cantando, e cõ essa solenidade nos meterão na casa que nos tinham aparelhado e nos trouxerão logo muitos presentes e as musicas e dâças continuarão dous outros dias cõ suas noutes (grifos nossos).³⁶

A cerimônia ritualizada de paz, que os padres preferiram denominar “festa”, entre os Tabajara e demais grupos ameríndios, no litoral da Capitania do Ceará, sugere que os maracás foram usados como instrumentos de percussão, embalando a alegria dos índios com cânticos de reafirmação étnica.

Todavia, apesar de termos discorrido, até agora, sobre alguns pontos da ação catequética, em Ibiapaba, do Pe. Ascenso Gago e Francisco Pinto, não se pode negar que o maior exemplo de uso realístico de *obediência* e *prudência* jesuíticas no Maranhão, delineadas nos documentos internos da Ordem, fora implementado pelo Pe. Antônio Vieira, pois, para ele, inexoravelmente, índios subordinados ao governo português e este subordinado ao amplo projeto de cristianização, como elemento integrador e mantenedor da Obra divina, formavam o “corpo místico do Império”,³⁷ que, em hipótese alguma, podia ser quebrantado, sob perigo de abjurar os planos de Deus, cujos homens, principalmente, os missionários, para o êxito completo, haviam que trabalhar arduamente e com afinco.

Em documento sem data, talvez, um esboço do que viria a ser a *Visita*, Pe. Vieira imprime, no papel, o modo de proceder dos missionários que estavam trabalhando no Maranhão e Grão-Pará. Logo após discorrer sobre a missão “no temporal” e “no espiritual”, o jesuíta segue desenvolvendo seus argumentos, no “modo como se hão de fazer as entradas no sertão pelos nossos portugueses”.

Chegada que for a tropa à parte aonde a dirigem, terão suas inteligências por

meios de suas embaixadas, com que manifestem ao gentio o intento de sua ida, que é só para converter à nossa fé; e para os atrair, os convidem com resgates, prometendo-lhes bom trato e companhia; e quando eles não queiram reduzir-se voluntariamente, sendo em parte que nos podem ofender as nossas povoações, os poderão obrigar por armas; mas de tal maneira sempre que, reduzidos à nossa sujeição, não alcancem eles que há em nós vingança, mas serão tratados dos nossos com amor, brandura e caridade. (grifos nossos)³⁸

Vieira, cuja missão revestia-se de contemplação e ação ao mesmo tempo, seguira as pegadas fincadas no solo arenoso da experiência jesuítica do século XVI, do Pe. Manuel da Nóbrega, pioneiro em perceber a necessidade da adaptação do projeto inaciano aos gentios e seus “costumes” na Colônia. Para o primeiro Provincial do Brasil, a justificativa teológica e política da conversão devia ser realçada no uso persuasivo do medo. O medo, no sentido empregado por ele, não sugeriria a coerção da vontade indígena para aceitar os preceitos cristãos, nem a própria Companhia, desde sua gênese, prescrevia tal possibilidade. Nóbrega, em seu *Diálogo*, referia-se ao conceito tomista de *medo servi*, quer dizer, a absorção do medo punitivo provocado pela ira divina, sendo que esse terror dos castigos celestes provocaria nos infieis – e também nos fiéis – o desejo ardente e incondicional da obediência. Neste sentido, para Nóbrega e Vieira, os nativos tinham que ser submetidos à força (ao aldeamento) para só então, posteriormente, serem convertidos pela persuasão.³⁹

A intransigência inicial do sacerdote para com os índios do Maranhão e sua conversão ao Cristianismo, logo se revestem de “amor”, “brandura” e “caridade”. O visionário Pe. Vieira nunca permitiu que sua concepção mística do Plano divino e ortodoxia teológica contrastassem com seus empreendimentos “seculares”, afinal, sabia que tal Plano exigia a interferência humana, em que os missionários, em especial, comportavam-se como verdadeiros “agentes” veladores do futuro traçado para a humanidade na profecia cristã que ainda se cumpriria.

Noutra ocasião, em 1656, Vieira, chegado de Lisboa, escreve ao Provincial do Brasil, queixando-se da pouca assistência às missões do Maranhão, aludindo, por seu turno, a clara discrepância entre o número de missionários envolvidos na evangelização e o imenso território, segundo ele, “desde o rio das Amazonas até o rio da Cruz, ou Camocim”. Fazendo uso do acúmulo de informações sobre as conquistas iniciadas, décadas antes, Vieira segue o percurso aproximado deixado por Luís Figueira às margens do rio Tocantins, no Pará, demonstrando uma organizada continuidade da expansão jesuítica nessas glebas – preparadas para o cultivo da vinha sagrada.

Sendo assim, não se sustentam as teses de vários estudos sobre os

jesuítas na colônia portuguesa, ao longo de várias décadas, que tratam esses sacerdotes e a Ordem como meros instrumentos de dominação do Império português, ou ainda, em flagrante contraditório, como defensores apaixonados da liberdade indígena. Nem uma coisa, nem outra. Pensar em quaisquer dessas hipóteses é minimizar e reduzir a história humana a explicações simplista e/ou maniqueísta⁴⁰, pois acabam por abstrair esses homens do curso de uma história vivida com todas as particularidades dela decorrentes. Pensar, talvez, como sugere Baêta Neves, o Estado do Maranhão e Grão-Pará do século XVII, como um imenso palco teatral onde os diversos atores (índios, missionários, autoridades seculares) – agentes coloniais – atuavam em vários papéis em diversas peças, a todo instante, possa ser o caminho epistemológico fecundo no entendimento das práticas missionárias que envolveram homens e mulheres, no emaranhado e, por vezes, opaco tecido social.

NOTAS

¹ Cf. IPLANCE. *Atlas do Ceará*. Fortaleza, 1997.

² “Relação Sumária das Cousas do Maranhão” (07/03/1624). *Anais da Biblioteca Nacional* – ABN, V. 94, anexo, 1974.

³ Cf. SARAIVA, F.R. *Novíssimo Dicionário Latino-português*. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 1993.

⁴ *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares* - CCJ. Anotadas pela Congregação Geral XXXIV. São Paulo: Edições Loyola, 1997 [1558], §§ 3, 4;

⁵ PUNTONI, Pedro. *A Guerra dos Bárbaros: Povos indígenas e a Colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec: Edusp: Fapesp, 2002, p.27;

⁶ STUDART, Barão de. Francisco Pinto e Luiz Figueira: o mais antigo documento existente sobre a história do Ceará. In: *Commemorando o Tricentenário da vinda dos primeiros portugueses ao Ceará, 1603-1903*. Fortaleza: Tip. Minerva, 1903, pp. 47-92;

⁷ LEITE, Serafim, S.I. *Luiz Figueira: a sua vida heróica e a sua obra literária*. Lisboa: Divisão de Publicações e Biblioteca/Agência Geral das Colônias, 1940, p. 38;

⁸ Apesar de Luiz Figueira mencionar os *Carariju*, Vieira na sua *Relação da missão nas Serras de Ibiapaba* [1660], menciona os *tocarijus*. Ambos, todavia, referiam-se ao grupo étnico Tarairiú;

⁹ Entre 1664-1669 alguns jesuítas, então da aldeia de Parangaba, faziam trabalhos itinerantes em Camocim e nas Serras de Ibiapaba sem, contudo, constituírem um trabalho sistematizado de missão;

¹⁰ MONTEIRO, John M. Colonização e Despovoamento: São Paulo e Maranhão no século XVII. *Ciências Hoje*. São Paulo, vol. 15, n° 86, nov/dez, pp. 13-18, 1992;

¹¹ HOORNAERT, Eduardo (org). *História da Igreja no Brasil: ensaios de interpretação a partir do povo*. (Primeira Época). 3ª ed., São Paulo: Edições Paulinas/Vozes, 1983, pp. 83 e segs;

¹² CHAMBOULEYRON, Rafael. *Misiones entre fieles: jesuítas y colonos portugueses en la*

- Amazonia colonial (siglo XVII). In: CORTE, Gabriela (org). *Conflicto y Violencia en América*. VIII Encuentro Debate América Latina Ayer y Hoy. Barcelona: Universidade de Barcelona, 2002, pp. 301-316; Sobre a anacrônica dissociação entre político e religioso nos empreendimentos missionários, vide: PÉCORA, Alcir. *Teatro do Sacramento: a Unidade Teológico-Retórico-Político dos Sermões de Antônio Vieira*. São Paulo: Editora da USP; Campinas: Ed. da UNICAMP, 1994;
- ¹³ "... na cópia e envio de cartas com diversos destinos, foi construído e definido o projeto jesuítico missionário numa troca de informações que se realizava no eixo Roma, Lisboa, Índia, Brasil". LONDOÑO, Fernando Torres. Escrevendo Cartas. Jesuítas, Escrita e Missão no Século XVI. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 22, nº 43, p. 30, 2002.
- ¹⁴ KERN, Arno Alvarez. *Missões: uma utopia política*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982, p. 239;
- ¹⁵ CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 1990, p. 17;
- ¹⁶ EISENBERG, José. *As Missões Jesuíticas e o Pensamento Político Moderno*. Encontros Culturais, Aventuras Teóricas. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, p. 37;
- ¹⁷ *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares* – CCJ, Op. Cit., §550, p. 174;
- ¹⁸ Id. *Ibidem*, §659, p. 206;
- ¹⁹ Adrien Demoustier, afirma que uma das originalidades de Santo Inácio ao escrever os *Exercícios* teria sido a estrutura pedagógica indireta, ou seja, dividido em quatro semanas, o livro levaria o exercitante a compreender que sua liberdade resultaria na compreensão de sua união com Deus e consigo mesmo, como indivíduo e como membro da Companhia. Cf. DEMOUSTIER, Adrien, S. I. L'originalité des "Exercices spirituels". In: GIARD, Luce (dir.). *Les Jésuites à l'âge Baroque (1540-1640)*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1996, pp. 23-35;
- ²⁰ Cf. NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O Combate dos Soldados de Cristo na terra dos papagaios*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978;
- ²¹ POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003, pp. 74, 75;
- ²² "Algumas advertências para a província do Brasil"[1609]. Id., *Ibidem*, p. 75.
- ²³ Id., *Ibidem*, pp. 77-79;
- ²⁴ Neste relato, Pe. Ascenso Gago menciona os Tabajara (do tronco Tupi), que seriam "entre todas as do Brasil, a de melhor juízo". E os "Tapuias" Guanacé, Reriú e Aconguagu, sendo estes dois últimos não assistidos sistematicamente devido à distância. O jesuíta, ainda menciona três outras aldeias de "língua geral", distante quinze dias de onde estavam e não contatados. Cf. LEITE, Serafim, S.I. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa / Rio de Janeiro: Livraria Portugália / Instituto Nacional do Livro, 1938-1950, III, pp. 38-56;
- ²⁵ Baseado em Jean de Léry, calvinista francês, que escreveu *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* [1586], Métraux, afirma que os meninos, comumente, usavam roletes de madeira, conchas e pequenos ossos. Os adultos, contudo, usavam "pedras raras de diferentes tipos". Cf. MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guarani*. Prefácio, tradução e notas de Estêvão Pinto; apresentação de Egon Schaden – 2ª ed. São Paulo: Ed. Nacional: Ed. da Universidade de São Paulo, 1979, pp. 84-102;
- ²⁶ A *Visita* teria sido escrita entre 1658 e 1661. E apesar de tentativas para alterá-la, nunca

houve uma aprovação oficial do Geral da Companhia de Jesus e, "Bettendorff, por ordem do mesmo Geral, mandou copiar a "Visita" de Vieira, e que se guardasse um exemplar em todas as aldeias e Missões, convindo-se de ante-mão em que, tendo mudado depois de Vieira as circunstâncias da missão, alguns determinações se observassem a moderação que tais mudanças requeriam". LEITE, Serafim, S. I. Op. Cit., IV, pp. 105, 106;

²⁷ Para uma leitura de todo o documento, vide: LEITE, Serafim, S.I. Op.Cit., IV, pp. 106-124;

²⁸ "Carta annua do que se tem obrado na Missão da Serra de Ibiapaba para o Pe. Francisco de Matos da Companhia de Jesus, Provincial da Província do Brasil, assinada por Ascenso Gago e Manuel Pedroso" [1701]. In: LEITE, Serafim, S.I. Op.Cit., III, p. 64;

²⁹ SOUSA, Mônica Hellen Mesquita de. *Missão na Ibiapaba*. Estratégias e táticas na Colônia nos séculos XVII e XVIII. Fortaleza: dissertação de Mestrado, UFC, 2003, p. 62;

³⁰ Como as fronteiras ainda não estavam plenamente estabelecidas, como já comentamos, o que subentendemos nos relatos é que o "Ceará" referia-se ao litoral (talvez, Camocim, hoje localizado no litoral norte do estado do Ceará) em diferenciação ao "Ceará Grande" ou "Seara Grande" que se referia a toda capitania no século XVII;

³¹ Analisando diversas crônicas "etnográficas" sobre os Tupi, H. Clastres esclarece a distinção entre pajé e *pagy uaçû*. O primeiro é também conhecido como xamã encarregado de curar o mal ou infligir-lo dentro da ambigüidade de seus dons; o caraíba, por sua vez, vivia recluso, afastado por completo das aldeias – diferindo dos xamãs, e suas caminhadas itinerantes possuíam ainda uma espécie de salvo-conduto, inclusive, nas tribos inimigas. Para aprofundar as diferenças conceituais entre pajé, *pagy uaçû*, profeta e morubixaba (chefé tribal), vide: "Pajés e Caraibas". In: CLASTRES, Hélène. *Terra sem Mau*. Tradução Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Ed. brasiliense, 1978, pp. 34-53;

³² VAINFAS, Ronaldo. *Heresia dos Índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, pp. 14, 61;

³³ Mesmo constatando tal antropomorfia em seus estudos, H. Clastres (1978: 48) sustenta sua tese sobre os maracás, como simples instrumentos de percussão, e em nota adverte, "Se fosse permitido considerar os desenhos dos cronistas como 'informações' tão dignas de crédito como seus escritos, um desenho de Staden [mercenário alemão que escreveu "Viagem ao Brasil", em 1557], seria muito sugestivo: o maracá que representa é dotado somente de uma "boca", enganosamente semelhante a uma lua crescente". Sobre uma crítica documental da crônica de Hans Staden e outros cronistas dos quinhentos, vide: ASSUNÇÃO, Matthias Rohring & FLEISCHMANN, Ulrich. & ZIEBELL-WENDT, Zinka. "Os Tupinambá: realidade e ficção nos relatos quinhentistas". *Revista Brasileira de História*, São Paulo: ANPUH-Marco Zero, vol. 11, nº 21, set 90/fev 91, pp. 125-145;

³⁴ Cf. SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. A Santidade de Jaguaripe: Catolicismo popular ou religião indígena. *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, 1995, v. 26, nº ½, pp. 65-70;

³⁵ Id., *Ibidem*, p. 69;

³⁶ FIGUEIRA, Luiz, S.I. "Relação do Maranhão [1608]". In: *Três Documentos do Ceará Colonial*. Fortaleza: Instituto do Ceará, 1967, p. 87;

³⁷ HANSEN, João Adolfo. Introdução. In: VIEIRA, Antônio, S.I, 1608-1697. *Cartas do Brasil*. São Paulo: Hedra, 2003, pp. 29, 64;

³⁸ "Modo como se há de Governar o Gentio que há nas Aldeias do Maranhão e Grão-Pará" [s/d]. In: In: GIORDANO, Cláudio (coord). *Escritos Instrumentais sobre os Índios*. São

Paulo: EDUC/Loyola/Giordano, 1992, pp. 72-83;

³⁹ Eisenberg analisando o estilo socrático do *Diálogo*, conclui que para Nóbrega todos os pagãos poderiam ser convertidos pela pregação, no entanto, os “pagãos civilizados” precisavam apenas ser persuadidos com uma argumentação racional, enquanto que os “pagãos brasileiros” necessitavam de outra estratégia missionária, justificando assim, a prática do *medo servi*. EISENBERG, José. Op., Cit., pp. 105, 106; Ver ainda, o caso de D. Simão Taminobá, Principal de Ibiapaba, que só aceitou descer das Serras após ser ameaçado pelo terço do Paulista Matias Cardoso. Cf. LEITE, Serafim, S.I. Op.Cit., III, pp. 38-56;

⁴⁰ Para uma seminal discussão sobre as concepções redutora e simplista sobre os inacianos na Colônia, vide: “Continuidade, totalidade, periodização, cortes. Sobre a historiografia da religião do Brasil-Colônia”. In: NEVES, Luiz Felipe Baêta. *Vieira e a imaginação social jesuítica: Maranhão e Grão-Pará no século XVII*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997, pp. 37-78;