

# UMA VISÃO VIEIRINA SOBRE OS POVOS INDÍGENAS: DESCRIÇÕES DA RELAÇÃO DA MISSÃO DA SERRA DE IBIAPABA<sup>1</sup>

João Aurélio Travassos Pires Júnior<sup>2</sup>  
[joabra\\_colonial@yahoo.com.br](mailto:joabra_colonial@yahoo.com.br)  
Regina Célia Gonçalves<sup>3</sup>  
[reginacgoncalves@oi.com.br](mailto:reginacgoncalves@oi.com.br)

Por muitos anos a história dos povos indígenas foi tratada de forma equivocada, no que diz respeito à autonomia desses sujeitos nos processos históricos. Porém, nas últimas três décadas a historiografia brasileira passou a voltar os olhos para diferentes grupos sociais antes tratados como meros coadjuvantes, quando não apenas como indivíduos subordinados por completo, incapazes de enxergar um sentido próprio para suas ações e tomar decisões a partir de seus próprios interesses. Na contramão dessa visão objetificadora dos vários grupos sociais alternativos à figura do colonizador europeu, branco, homem, a historiografia, por volta dos anos oitenta do século XX, tem dado fôlego aos estudos desses diversos grupos, dentre eles os povos indígenas. Não só cresceu o número de interessados pelo tema dentro do campo historiográfico, mas também foi transformada a forma como a historiografia brasileira percebe estes sujeitos, dando-lhes mais autonomia, retirando-lhes o véu da incapacidade que desde os anos de Varnhagen vem lhes sendo imposto.

Pretendemos aqui nos focar também na história da Companhia de Jesus (indissociável da história dos povos indígenas desde a formação dos primeiros aldeamentos), tendo como figura central de análise o Padre Antônio Vieira e seu pensamento; um dos mais importantes jesuítas (se não o mais) do século XVII. É perceptível, em Vieira, a figura do intelectual ativista. Em seu tempo foi um dos mais importantes teóricos mobilizados em defesa do império português, tendo maior destaque durante o reinado de D. João IV, quando teve papel central nas negociações acerca da situação das capitânicas do norte do Estado do Brasil, ocupadas desde 1630 pelos neerlandeses. Estes haviam conseguido a hegemonia político-militar (sobretudo militar) no território; contudo, já em meados dos anos 1640 passaram a sofrer os revezes do

---

<sup>1</sup> Este trabalho apresenta os resultados parciais do desenvolvimento das atividades do projeto PIBIC/CNPq/UFPB, vigência 2009/2010, intitulado “Os Brasis e o Jesuíta: os povos indígenas nos escritos do Padre Antônio Vieira”, coordenado pela Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Regina Célia Gonçalves (UFPB).

<sup>2</sup> Graduando do curso de História da Universidade Federal da Paraíba.

<sup>3</sup> Orientadora. Docente do Departamento de História e dos Programas de Pós-Graduação em História e em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal da Paraíba.

movimento restaurador que recuperaria, para o domínio de Portugal, as extensões de terra perdidas em 1630. Vieira foi, nesta ocasião, bastante ousado, não só por advogar, como estratégia de defesa do Reino de Portugal (restaurado em 1640 do domínio Habsburgo), a entrega das Capitanias do Norte do Estado do Brasil aos neerlandeses em troca de apoio diplomático, mas também por defender a participação de capitais judeus no que seria a Companhia de Comércio lusa, idealizada por ele como alternativa para a recuperação econômica do Reino. Esta última proposta em especial o colocaria na mira dos olhares da Inquisição. Como religioso (e por razões próprias de sua teologia) defendeu os povos indígenas no estado do Maranhão e Grão-Pará; tornou-se muito conhecido por todos os lugares que passou através de suas pregações de seus sermões; enfim, foi uma figura de influência ímpar no mundo atlântico do século XVII.

Vieira não foi um homem a frente de seu tempo, mas, antes de tudo, um intelectual pertencente à sua época e inteiramente relacionado com os problemas que o circundavam. Soube ler as circunstâncias políticas, religiosas, econômicas e elaborar propostas no sentido de facilitar a expansão e solidificação daquilo que denominara o Quinto Império na terra, uma profecia baseada nas suas leituras de Bandarra<sup>4</sup>.

Vieira foi um dos indivíduos mais influentes da corte portuguesa, homem de confiança do rei D.João IV, desempenhou – assim como o embaixador Francisco de Souza Coutinho – importante papel nas negociações internacionais pelo reconhecimento da restauração da autonomia do trono de Portugal. As obras que elaborou, bastante direcionado pelo pensamento milenarista, pensamento ainda presente entre os clérigos do século XVII, tinham o intuito de tornar Portugal a maior nação do mundo guiada pelos princípios bíblicos.

---

<sup>4</sup> Gonçalo Anes, o Bandarra, foi um escritor de trovas do século XVI que se tornou muito conhecido em Portugal por volta de 1530, por produzir textos de conteúdo profético que disseminavam a idéia da vinda de um salvador para o Império Luso (à época, o mito do sebastianismo já era muito forte). Este suposto salvador uniria cristãos e judeus na construção de um novo Império na terra. Por isso Bandarra foi perseguido pela Inquisição e seus textos proibidos de serem difundidos por promoverem uma imagem dos judeus que não agradava ao Santo Ofício. Vieira foi leitor assíduo de Bandarra e partilhava da idéia de união entre cristãos e judeus. A partir da análise bíblica das profecias de Daniel, que previa a formação de quatro impérios, Vieira defende a iminência da formação de um Quinto Império de mil anos. Observando a passagem bíblica da interpretação feita por Daniel do sonho do rei Nabucodonosor, que identificava quatro reinos na terra em quatro idades distintas (o rei sonhara com uma estátua formada por quatro partes: ouro, prata, bronze e ferro), Antônio Vieira desenvolve a idéia do Quinto Império, pois para ele a estátua com a qual o rei sonhara não constituía quatro partes distintas e sim um todo indivisível. Dessa totalidade restara uma parte final (os pés), constituída em parte de ferro, em parte de argila. Essa seria a alegoria do Império português (o Quinto Império), que, na leitura de Vieira, era o único a ocupar todas as partes (as quatro partes) do planeta e de ser constituído pelo maior número de culturas e povos possíveis, em consequência de seu domínio. Para maiores detalhes consultar: Bulcão, Clóvis: *Padre Antonio Vieira: um esboço biográfico*. Rio de Janeiro, José Olympio, 2008.

Dentre as questões que mobilizavam teólogos e intelectuais desse início da Modernidade, como José de Acosta, o jesuíta Nichollas Deuttsu, o dominicano Francisco de Lima, dentre muitos outros indivíduos do século XVI, estavam as seguintes: de onde vieram os povos que se encontravam no Novo Mundo? Seriam descendentes de Judeus? As respostas a essas questões eram muitas, porém a imensa maioria era apegada ao pensamento milenarista que via na descoberta de novos povos e terras o progresso de uma teleologia na qual o cristianismo deveria se encaixar perfeitamente. Daí a importância de situar o discurso milenarista cristão.

O jesuíta tinha uma especial visão acerca dos povos indígenas, bastante presente em seus sermões. Aqui nos debruçaremos, em especial, sobre os escritos instrumentais, procurando perceber os aspectos políticos no interior do discurso vieirino acerca dos povos indígenas, mais precisamente nas descrições que fez em sua “*Relação da Serra de Ibiapaba*”. No entanto, é preciso elucidar o ponto de partida da atual reflexão. Ao propormos uma análise comparativa da visão vieirina sobre os povos indígenas aliados aos portugueses e a tênue (porém importante) diferença em relação aos indígenas aliados dos holandeses, tomamos como referencial o pensamento do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro em seu famoso ensaio “*A inconstância da alma selvagem*”, onde sua preocupação central é a compreensão da noção de *inconstância* encontrada nos relatos de jesuítas e colonos europeus em relação aos Tupinambá, desde os primeiros contatos entre estes diferentes povos. Vieira, como homem de seu tempo e autêntico jesuíta, estava imbuído das classificações e percepções de sua época em relação aos índios e, como tal, compartilhava do pensamento ocidental-cristão, segundo o qual o outro, ou a outra cultura, caracterizada ora como inferior, ora como maléfica, necessitava urgentemente da verdade. Da verdade absoluta, a qual só poderia se concretizar no catolicismo que, no caso dos povos indígenas, se fazia efetiva através das missões jesuíticas. A diferenciação entre uma cultura inferior e outra maléfica, as quais nos propomos analisar no presente artigo, tem a intenção de descrever única e exclusivamente a dicotomia entre o estereótipo acerca dos povos indígenas (sem uma religião própria, totalmente desorganizada e confusa) e o protestantismo neerlandês (religião sim, porém ramificadora do mal, como poderemos ver mais adiante na descrição do próprio padre acerca dos “heréticos” holandeses). A cultura européia-cristã tem como uma de suas características fundamentais a incorporação do outro, mas de uma forma completamente diferente da noção Tupinambá, pois para estes “o outro não

era ali apenas pensável, ele era indispensável”<sup>5</sup>, de modo que, para a cultura indígena, o outro (no caso, o europeu) completa seu universo, sua cosmogonia. Para os Tupinambá basta o ser, a simples identificação do outro como um referencial diferente. Este referencial se transforma em parte da cultura indígena na medida em que é, de fato, outro, na medida em que existe como outro, e que essa existência particular coabite em seu universo (o dos índios). O “outro/índio” se completa na coexistência com o “outro/europeu”. Para os jesuítas, portadores da cultura cristã-européia, o outro só se faz um membro de sua cultura (a cristã) na medida em que incorpora os valores dessa civilização e rejeita os velhos costumes. Nas palavras de Viveiros de Castro:

“Se os europeus desejaram os índios porque viram neles, ou animais úteis, ou europeus e cristãos em potência, os Tupi desejaram os europeus em sua alteridade plena que lhes apareceu como uma possibilidade de autotransfiguração, um signo da reunião do que havia sido separado na origem da cultura, capazes portanto de vir a alargar a condição humana, ou mesmo de ultrapassá-la.”<sup>6</sup>

Pretendemos aqui mostrar como o discurso vieirino acerca dos povos indígenas está situado dentro de uma lógica bastante peculiar, que é a da consolidação de uma cultura ocidentalizante, que vê neles a característica peculiar do atraso, a antípoda da civilização racional-progressista. Característica que ecoa em estratégias de legitimação política em nossa contemporaneidade. E mais do que isso, são perceptíveis afinidades, embora limitadas, entre uns (os aliados) e total ojeriza em relação aos colaboradores de outras nações que não o reino de Portugal, como se observará no caso dos holandeses. É preciso, no entanto, situar a conquista dos territórios mais ao norte da costa brasileira, onde se insere o Estado do Maranhão.

A ocupação do Maranhão se deu em meio a um processo de expansão que abrange desde a conquista da Paraíba (iniciada em 1585) seguindo toda a faixa de terra em direção ao norte. Até que o Maranhão possuísse uma delimitação territorial mais precisa que a do início do século XVII, o processo de expansão territorial em direção ao norte teve de acontecer. E aconteceu, de forma dificultosa, com diversos conflitos com os povos indígenas.<sup>7</sup> O ideal de chegar até o Maranhão era perseguido desde fim do século XVI. Um bom exemplo dessa vontade e interesse foi dado por Pero Coelho,

---

<sup>5</sup> CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo, Cosac Naify, 2002, p.195.

<sup>6</sup> Id.Ibidem. p.206.

<sup>7</sup> Para uma discussão aprofundada do tema ver: Gonçalves, Regina Célia. *Guerras e Açucares: política e economia na Capitania da Parayba (1585-1630)*, Bauru, SP, EDUSC, 2007.

cunhado de Frutuoso Barbosa, morador antigo da capitania da Paraíba que solicitou autorização régia para uma expedição até o Maranhão, cortando toda a faixa litorânea ao norte, com todos os custos sob responsabilidade de sua pessoa<sup>8</sup>.

A extensão territorial do Maranhão do século XVII corresponde ao que hoje identificamos como Amazônia Legal (Amazônia, Pará, Amapá, Rondônia, Roraima, Acre e Tocantins). A delimitação do território maranhense, naquele século, estava mais ligada aos limites dos interesses particulares dos colonizadores luso-pernambucanos que efetivaram a conquista. O empreendimento da ocupação territorial do Estado do Grão-Pará e Maranhão foi inicialmente fruto de esforços particulares. A coroa portuguesa não tinha os olhos voltados àquela região, que acabou ficando abandonada nas mãos de aventureiros e outras nações (franceses, por exemplo) também exploradoras das terras do Novo Mundo. Alguns desses aventureiros e/ou empreendedores tentaram levar adiante expedições rumo ao Maranhão, porém não conseguiram resultados positivos. Eram nomes como Aires da Cunha e Luís de Melo e Silva, Anthony Smith (ainda em 1640), Gabriel Soares de Sousa e Pedro Coelho de Sousa, esses últimos tentando passar, por terra, a grande barreira da Serra de Ibiapaba. Todos malograram em suas tentativas. Nos primeiros relatos de jesuítas que ocuparam a Serra de Ibiapaba, no intuito de, ali, iniciarem um processo colonizador que culminasse na solidificação da formação de uma civilização européia/católica, o que se percebe é o total abandono, por parte da coroa, daquela região, de modo que a própria concepção jesuíta de colonização não estava, de forma alguma, desligada do projeto colonizador “laico”. Os jesuítas necessitavam do braço militar português. Onde a ocupação militar fosse sedimentando a permanência de colonos europeus a ação jesuíta se fazia mais eficaz. A ocupação daquelas terras se encontrava em caráter de urgência, pois havia um abismo que impedia a sua comunicação (em todos os sentidos) com as demais regiões já ocupadas e sob domínio da coroa portuguesa.

Da mesma forma como aconteceu em toda a extensão litorânea brasileira, a ocupação das terras do Estado do Maranhão e Grão-Pará teve de ser efetivada em meio a duras batalhas com os povos indígenas. O mais conhecido motim indígena foi o de 1617, provocado por tupinambás, com ajuda de outras tribos aliadas, e ocorrida no governo de Jerônimo de Albuquerque. É dessa e de outras experiências anteriores que os portugueses começam a perceber que não seria possível efetivar a conquista e a

---

<sup>8</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de (org.). *A época colônia*. Administração, economia, sociedade. História geral da civilização brasileira, v.1, tomo 1. São Paulo: Difel, 1960, p.193.

colonização sem a velha política da “boa vizinhança”<sup>9</sup>. A aliança com os povos indígenas era fundamental, sem ela não se cogitava nem mesmo o bom trânsito no interior daquelas terras ainda desconhecidas. É nesse quadro que se situa, inclusive, a atuação do Padre Antonio Vieira.

Para um melhor entendimento de quem ele foi e de como percebeu os povos indígenas e atuou para sua catequização, procuramos compreender a própria Companhia de Jesus; como estes militantes da ação missionária percebiam os indígenas e como transformaram seu modo de agir no interior da colônia. Compreendemos que a ação missionária não estava à margem do projeto colonial português e sim intimamente ligado a este. A adaptação como uma forma de penetração da ação jesuíta em outras culturas e a inclusão de índios mestiços nos quadros da missão demonstra o caráter universal da missão jesuíta e evidencia sua transformação diante das mesmas, mas também uma estratégia clara de ação político-religiosa. Esses são alguns dos principais elementos que nos ajudam a entender melhor o universo da companhia de Jesus.

Na nossa proposição de perceber como o Padre Vieira caracterizava os povos indígenas e sua forma de organização social de forma geral, nos baseamos também no aporte teórico da “*mestiçagem cultural*”, desenvolvido por Serge Gruzinski. Toda a sua análise está voltada para a idéia de se trabalhar com o conceito de miscigenação, entendida como um fenômeno que abriga implicações políticas, assim como o próprio autor escreve: “A mestiçagem, contudo, é sempre muito mais que uma bricolagem cultural. Ela tem uma dimensão política. Parece-me que o termo “mestiçagem cultural” é pouco como uma armadilha, uma vez que as mestiçagens são sempre políticas.”<sup>10</sup>

Também nos apoiamos na perspectiva analítica da historiadora Charlotte de Castelnu-L’Estoile que, em seu livro *Operários de uma vinha estéril*, pretende estudar o universo jesuíta para entender que estes também sofreram transformações durante o processo de colonização européia. Temos, como um exemplo dessas alterações, a própria formação das aldeias fixas, já que a Companhia, desde suas origens, era entendida como uma instituição de caráter itinerante.

É bastante razoável, e até mesmo óbvia, a idéia de que o Pe. Vieira compartilhou, assim como toda a Companhia de Jesus, das percepções de que os povos

---

<sup>9</sup> Para uma discussão mais aprofundada do assunto ver: Cardoso, Alírio Carvalho. *Insubordinados, mas sempre devotos: poder local, acordos e conflitos no antigo Estado do Maranhão (1607-1653)*. 257f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2002.

<sup>10</sup> Gruzinski, Serge: O historiador, o macaco e a centaura: a “história cultural” no novo milênio. In: *Estudos Avançados*. 17 (49), São Paulo, USP, 2003.

indígenas precisavam urgentemente do cristianismo. Sua ação no Maranhão já em meados do século XVII é repleta de descrições muito detalhadas de como aqueles “seres primitivos” necessitavam da ação missionária para o esclarecimento através da palavra divina. Em um momento em que Portugal disputara as capitânicas do norte com W.I.C, companhia de comércio das sete Repúblicas dos Países Baixos, região onde os índios se constituíam como fortes aliados, sem os quais, aliás, não era possível obter a vitória, a clivagem feita entre aliados e traidores é clara no discurso vieirino. Aqueles que ajudaram os holandeses contra os portugueses, o rei e a religião católica, eram vistos como traidores. Mas há uma ressalva importante a ser destacada, pois o Pe. Vieira sabia muito bem aliar seus argumentos de caráter político ao seu discurso religioso, ambos tão fantásticamente entranhados que, às vezes, se torna difícil perceber. Talvez ele nem os precisasse juntar, pois ambos eram como um só. Vejamos uma passagem durante a missão da Serra de Ibiapaba sobre os holandeses:

“Pôde contudo tanto a indústria e manha dos holandeses, que com a dissimulação e liberalidade tornaram depois a reconciliar os ânimos dessa gente, e não só a fizeram amiga, mas a renderam e sujeitaram de maneira que quase se deixaram presidir deles em suas aldeias, não havendo nenhuma em que não tivessem, como de sentinela alguns holandeses.”<sup>11</sup>

Percebemos claramente a visão de que os povos indígenas não possuem o mínimo de autonomia. Os holandeses, invasores e inimigos da nação portadora da fé católica (a verdadeira fé nos escritos do jesuíta, obviamente), convenceram os indígenas de tal forma e com tal maestria e malevolência que estes, na percepção do jesuíta, em muito se assemelham ao inimigo holandês. Este último sim, um verdadeiro herege, possuindo a marca do pecado em sua natureza humana. Também a natureza do comportamento indígena é descrita por Vieira no presente relatório, vista como algo que tende à inocência e à pureza (característica não exclusiva de Vieira ou da Companhia de Jesus) enquanto que os holandeses possuem uma natureza pecaminosa, da falsa fé, uma heresia naturalizada.

As últimas linhas da citação acima deixam clara a dicotomia entre fiel e herege, verdadeira religião e falsa crença. Porém é perceptível nos escritos que, entre um indígena e um holandês há pouca diferença, ambos são hereges, exceto por uma leve

---

<sup>11</sup> In: *Escritos Instrumentais Sobre os Índios*; edição de textos Claudio Giordano; ensaio introdutório José Carlos Sebe Bom Meihy- São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano, 1992, p.128.

vantagem que os indígenas carregam em relação aos holandeses protestantes e que está intimamente ligada à idéia da inocência. Vejamos a continuação:

“Com a comunicação e exemplo e doutrina destes hereges, não se pode crer a miséria que chegaram os pobres tobajaras, porque dantes, ainda que não havia neles a verdadeira fé, tinham contudo o conhecimento e estima dela, a qual agora não só perderam, mas em seu lugar foram bebendo com a heresia um grande desprezo e aborrecimento das verdades e ritos católicos, e louvando e abraçando em tudo a largueza da vida dos holandeses, tão semelhante à sua, que nem o herege se distinguia do gentio, nem o gentio do herege”<sup>12</sup>.

O que se pode destacar do escrito acima é a naturalização da idéia de que os povos indígenas são meros coadjuvantes e que suas decisões em relação aos holandeses se davam exclusivamente por conta de uma espécie de fragilidade espiritual originada da inocência, adjetivo característico dos sujeitos facilmente influenciáveis. Porém, ao passo que esse é apontado como um defeito também deixa transparecer uma virtude dos índios, pois, para Vieira, o simples fato de os povos indígenas possuírem certa “estima” da verdadeira fé e “conhecimento” dela e de, apenas posteriormente e por obra dos verdadeiros hereges (holandeses), serem levados ao caminho do pecado, já os faz seres espiritualmente mais elevados. Não se trata aqui de uma contradição por parte de Vieira, muito pelo contrário, é um argumento poderosíssimo em prol do catolicismo e das missões jesuíticas, pois nesse sentido cabe ao reino de Portugal e à Igreja retomar esses povos ao seu domínio ou, melhor dizendo, ao lado da verdadeira fé.

Pouco antes dessa citação Vieira já observara o caráter bárbaro que tais povos estranhos possuíam; opinião própria a todos os “civilizados” da época. Cita dois padres assassinados por índios e a extrema pobreza da Serra, condições que se desenvolvem, segundo toda a sua argumentação, devido à falta da verdadeira fé (o cristianismo católico romano sob a égide de Portugal), o que favorecia a ação do mal, e nem esta última escapa da mediação divina, pois todos os acontecimentos tinham uma explicação clara, até mesmo a posse de Pernambuco pelos holandeses se tratava de um castigo divino. Durante todo o documento percebemos a insistência com que Vieira trata da verdadeira fé e da importância da ação missionária, dos mártires que deram suas vidas por ela. E muito de seu pensamento está calcado numa teleologia cristã que tem como finalidade a conquista missionária de todos esses povos bárbaros, necessitados do catolicismo português. Percebemos claramente um aspecto próprio do pensamento

---

<sup>12</sup> Id.Ibidem. p.128.

ocidental da inclusão do outro em seu discurso. Há uma urgência em incluí-los no projeto cristão unificador de nações e povos.

Como em toda saga cristã dualista, há o mal, aqueles que se contrapõem ao projeto missionário colonizador. Percebe-se tal caracterização nos holandeses, bem como em quaisquer nações não-aliadas a esse projeto. A vontade transformadora, os interesses indígenas e suas razões não são considerados, porque obviamente são demasiado bárbaros e incapazes para a concepção cristã do jesuíta. Porém, é importante destacar que não poderíamos exigir mais que isso de Vieira. Como bem frisamos nas primeiras páginas, foi um homem de seu tempo, estava preso às raízes do pensamento moderno/religioso/colonizador.