

A evangelização calvinista dos indígenas no Brasil holandês: o poder cristalizador da leitura.

The calvinist evangelization of natives in Dutch Brazil: the crystallizing Power of literacy.

Maria Aparecida de Araújo Barreto Ribas*

Resumo: Este artigo aborda a evangelização calvinista dos indígenas pelos neerlandeses no Brasil holandês (1630-1654) e a especificidade de tal projeto que teve como característica fundamental a alfabetização dos mesmos.

Palavras-chave: Índios. Calvinistas. Evangelização.

Abstract: This article approaches the calvinist evangelization of the natives by the dutchin Dutch Brazil (1630-1654) and the specificity of such a project, that had as its fundamental characteristic the literacy of the natives.

Keywords: Indians. Calvinistic. Evangelization.

No ano de 1630, quando os neerlandeses dominaram parte do nordeste brasileiro, começando por Olinda e Recife, uma significativa fração dos índios Potiguar aliou-se a eles no combate aos luso-brasileiros. Tal atitude, por parte dos naturais da terra, a essa altura já não era novidade com relação a grupos europeus que se estabeleciam ou buscavam se estabelecer em solo americano. Por uma série de motivações, os autóctones, como as novas pesquisas vêm demonstrando (ALMEIDA, 2003), aliançavam-se com este ou aquele grupo europeu conforme as circunstâncias: é o caso, por exemplo, dos índios Temiminós, no século XVI, que se aliaram aos portugueses contra franceses e Tamoios na Baía da Guanabara.

* Licenciada em História pela Universidade Federal do Paraná (1997), mestre em História pela Universidade Federal Fluminense (2002) e doutora em História pela mesma Universidade (2007). Professora adjunta da Universidade Tuiuti do Paraná (2007-2010). Professora da Faculdade Teológica Betânia (2016). Orientadora no curso de Especialização em Educação, Pobreza e Desigualdade Social da Universidade Federal do Paraná (2016). Pesquisadora de história luso-brasileira e de Brasil holandês entre os séculos XVI e XVII. Atuando principalmente nos seguintes temas: colonização, alimentação, inquisição, Brasil holandês, religiosidades, protestantismo, catequese. Primeiro Estágio Pós-doutoral concluído em 2012 na Universidade Estadual de Maringá no Programa de pós-graduação em Educação com o projeto de pesquisa: Origens da educação escolar no Brasil colonial: século XVI. Segundo estágio Pós-doutoral concluído na Universidade Estadual de Maringá no Programa de pós-graduação em Educação com o projeto de pesquisa: Origens da educação escolar no Brasil colonial: século XVII. Estágio pós-doutoral na Universidade Federal do Ceará com pesquisa na área de história indígena do Ceará colonial. Início em fevereiro de 2017.

Não pretendo, aqui, discutir mais uma vez estas alianças por elas mesmas: os jogos de interesses, as articulações “diplomáticas”, as variadas motivações táticas e estratégicas que levaram europeus e ameríndios a buscá-las em diferentes contextos e situações coloniais.

O conflito luso-holandês travado na América hispano-portuguesa no século XVII, como já disse, obrigou os índios da nação Potiguar a se postarem de um ou de outro lado. Até aqui, nenhuma novidade, não fosse a questão religiosa — que cindia a cristandade ocidental desde a segunda década do século XVI — reproduzir-se, de forma institucionalizada, em meio aos embates e combates em terras coloniais, pois os neerlandeses eram cristãos reformados ou Calvinistas. Vale lembrar, que todos estes índios aldeados já tinham sido catequizados pelas ordens religiosas da Igreja Católica: como incansavelmente repetia Frei Manuel Calado, eles já haviam mamado aos peitos da Santa Madre Igreja. E agora bebiam das fontes da heresia reformada (CALADO, 1987). A escolha de um dos lados — português ou neerlandês — pressupunha a escolha de uma ou de outra profissão de fé, pois não se lutava apenas em nome do Estado ou do Rei, mas também — ou principalmente —, em nome de Deus. De modo que, durante o conflito, a nação Potiguar viu-se cindida, também, por questões de fé ou de credo: ao lado dos portugueses, postavam-se como católicos e soldados da Santa Madre Igreja Católica; ao lado dos neerlandeses, perfilavam-se como protestantes e soldados da Igreja Cristã Reformada.

Para além (ou aquém) de todas as questões concernentes às relações de aliança e conflito com os europeus, o problema que se coloca é o das características culturais do cristianismo protestante indígena no século XVII, nas capitanias do norte do Brasil; ou, mais precisamente, o problema da recepção, por parte de índios aldeados, de um novo modelo de cristianismo — o reformado, em sua variante calvinista, tal como praticado nas Províncias Unidas dos Países Baixos havia mais de um século. Abordo esta questão por acreditar que, a partir da análise documental, é possível afirmar que o cristianismo reformado indígena ultrapassou os limites “artificiais” de alianças esporádicas e circunstanciais, cristalizando-se como crença reformada verossímil, quer dizer, enquanto uma espiritualidade vivida de modo profundo e não superficialmente.

Há que se questionar, a essa altura, a generalizada e incongruente teoria do “verniz”. O antropólogo Robin Wright, no prefácio de *Transformando os deuses*, obra por ele organizada, afirma sobre o resultado dos trabalhos ali apresentados:

(...) esta coletânea elabora, como um de seus argumentos centrais, que o cristianismo indígena não é meramente um “verniz” colado sobre uma estrutura preexistente, que existem igrejas e missionários indígenas, e que estes são fenômenos que precisam ser bem mais estudados pela etnologia. Em outros casos, sem dúvida a natureza da crença é algo a ser aprofundado, mas a superficialidade [da conversão] não deve ser tomada como norma, como muitas vezes acontece (...) (WRIGHT, 1999, p. 9).

Não obstante o fato de Wright referir-se ao resultado de investigações sobre a missionação católica e protestante entre indígenas do Brasil contemporâneo, acredito, *mutatis mutandis*, poder afirmar o mesmo em relação ao processo de conversão de povos ameríndios durante o período colonial. Ainda nos passos deste antropólogo, penso que a abordagem usual que se dá à história da cristianização dos indígenas — isto é, o analisar tão somente as consequências e os impactos das práticas missionárias sobre as suas respectivas culturas —, esse enfoque não dá conta de compreender, interpretar ou explicar uma série de fenômenos e situações vivenciadas por esses povos no campo das experiências religiosas (WRIGHT, 1999, p. 7). Buscando contribuir para a revisão desse paradigma, busco problematizar a recepção do calvinismo por um grupo de indígenas já cristianizados pelas ordens religiosas regulares, sobretudo pela Companhia de Jesus, desde meados do século XVI nas capitanias do norte; meu objetivo é analisar a forma como os índios evangelizados pelos jesuítas se apropriaram das práticas catequéticas dos missionários da Igreja Cristã Reformada. Cabe frisar que essa discussão será levada a efeito em consonância com a proposição de Wright, acima citada, de que a conversão indígena ao cristianismo não deveria ser interpretada apenas como um “verniz” epidérmico, e que a superficialidade da conversão não pode ser tomada enquanto norma, como muitas vezes já se fez (WRIGHT, 1999, p. 7); ou seja, é necessário ter em mente que a adesão de índios católicos ao calvinismo, naquelas paragens nordestinas do século XVII, não pode ser entendida tão somente como decorrente do posicionamento dos grupos indígenas no conflito luso-neerlandês, muito embora estas questões políticas, militares e diplomáticas não se desvinculassem da espiritualidade vivida nas práticas religiosas, como disse anteriormente.

Ibiapaba, a “Genebra dos sertões”

Como acontece ao término de qualquer grande conflito, após a expulsão dos flamengos das capitanias do norte, em 1654, a vida em todos os seus sentidos precisava ser reconstruída, assim como os fortes, as pontes, os engenhos, as lavouras de cana-de-açúcar, os templos, as imagens sagradas estilhaçadas pelo conquistador neerlandês. Além de toda a reconstrução da vida material, um outro desafio se impunha aos luso-brasileiros: a reconversão espiritual de muitos indígenas que, aos olhos da Igreja Católica, haviam-se tornado verdadeiros hereges. Cumpria trazê-los de volta à pureza da Santa Fé Católica e à obediência da Coroa portuguesa. Acrescente-se que esse trabalho de reconversão religiosa ou de reconquista político-espiritual envolvia também uma operação de realocamento espacial, pois, com a expulsão dos neerlandeses, os índios calvinistas, conforme o relato de Matias Beck “se haviam escapado e retirado de Pernambuco, [e] vieram por terra, em número superior a 4000 almas, de Itamaracá, Parahiba e Rio Grande (...)”, (MAIOR, 1913, p. 445) e haviam-se exilado na Serra de Ibiapaba, terra dos Tabajara, não obstante o termo de capitulação incluir uma cláusula de anistia aos índios que haviam tomado o partido neerlandês. Para dar conta de tão delicada missão, foi designado o Padre Antônio Vieira, que deveria marchar sertão adentro até a Serra de Ibiapaba, tornado refúgio de tais índios calvinistas, afim de convencê-los a retornar às aldeias do litoral e ao reduto da Santa Madre Igreja. O relato de Vieira sobre essa missão diplomática constitui documento histórico importante sobre os índios reformados.

Essa missão de Vieira gerou algumas viagens até a Serra e resultou, como disse, num documento extraordinário sobre os índios reformados: a *Relação da Missão a Serra de Ibiapaba*, escrita em 1660 (VIEIRA, 1992, p. 131). É sobretudo deste documento que emergem as evidências culturais da formação teológico-calvinista de um grupo de indígenas do Brasil colonial. “Com a chegada destes novos hóspedes, ficou Ibiapaba verdadeiramente a Genebra de todos os sertões do Brasil (...)” (VIEIRA, 1992, p. 131). É dessa forma categórica que Vieira, bem ao seu estilo retórico, começa sua narrativa sobre a vida na Serra, após a chegada dos índios de Pernambuco, Paraíba, Itamaracá e Rio Grande. Hospedeiros dos *pernambucanos*, os tabajaras — que, segundo Vieira, já eram “feras” —, tornaram-se piores com a presença dos fugitivos de Pernambuco, por conviverem com estes e aprenderem os seus ensinamentos religiosos:

Esta era a vida bárbara dos Tobajaras de Ibiapaba, estas as feras que se criavam e se escondiam naquelas serras, as quais foram ainda mais feras, depois que se vieram ajuntar com elas outras estranhas e de mais refinado veneno [os ensinamentos calvinistas], que foram os fugitivos de Pernambuco (VIEIRA, 1992,p. 129).

Na verdade, segundo informações do próprio Vieira, os tabajaras já haviam experimentado do “veneno calvinista” quando os holandeses conquistaram a capitania do Ceará e reduziram a si todos os índios daquela região (VIEIRA, 1992,p.127).

Com a comunicação e exemplo e doutrina destes hereges, não se pode crer a miséria a 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 (...)(VIEIRA, 1992, p. 128).

Mas, agora, a condição espiritual dos tabajaras se alterara sobremaneira; isso porque, ao se juntarem a eles os índios pernambucanos, estes não somente ensinavam-lhes as doutrinas calvinistas como lhes convenceram a viver de acordo com os ensinamentos reformados: “desta maneira, dentro em poucos dias foram uns e outros semelhantes na crença e nos costumes (...) eram verdadeiramente aquelas aldeias uma composição infernal, ou mistura abominável de todas as seitas (VIEIRA, 1992, p. 132)”.Porque aquilo que ospernambucanos

(...) tinha[m] aprendido nesta escola do inferno, é o que os fugitivos de Pernambuco trouxeram e vieram ensinar à serra onde, por muitos deles saberem ler, e trazerem consigo alguns livros, foram recebidos e venerados dos Tobajaras, como homens letrados e sábios e criam deles, como de oráculo, quanto lhes queriam meter em cabeça(VIEIRA, 1992,p. 132).

Assim, Vieira passa a descrever os ensinamentos e o modo de vida — os “costumes” — dos índios calvinistas exilados na Serra, bem como a nefasta assimilação de suas crenças e práticas pelos tabajaras outrora selvagens, mas ao menos imaculados de qualquer heresia. É claro que o retórico Vieira pode ter barrocamente exagerado, a fim de dar um maior relevo à missão dos Padres entre os índios calvinizados; mas é interessante observar que, ao cruzarmos as informações

extraídas de seu relatório com as cartas dos índios protestantes Pedro Poti (MAIOR, 1913) e Antônio Paraupaba, (MAIOR, 1913) encontramos as mesmas informações quanto à apreensão da doutrina protestante. Esse cotejo de informações leva-me a inferir que os missionários protestantes souberam inculcar em tais índios, e de forma indelével e profunda, os fundamentos da Reforma Protestante, estabelecendo-os como verdadeiros, em oposição à doutrina da Igreja Católica, refutada como falsa e idólatra. Apenas Deus, apenas as Escrituras, apenas a Graça: eis os fundamentos da Reforma Protestante presentes na vida e nos ensinamentos dos índios calvinistas da Serra de Ibiapaba. Vejamos mais de perto.

As informações extraídas do relatório de Vieira indiciam o êxito dos predicantes no trabalho de transmissão, via catequese, daquela que era a questão central para a Reforma Protestante: a doutrina da justificação. Como é sabido, a doutrina da justificação — *sola fide* — dispensa qualquer forma de exercício de piedade religiosa e/ou intercessão humana ou de santos na obtenção do perdão dos pecados e na consequente aquisição da salvação eterna. Essa doutrina é detectada e descrita por Vieira na vida dos índios pernambucanos exilados na Serra; de modo que acredito ser lícito afirmar que os índios convertidos à fé reformada tinham claro para si as diferenças basilares entre as duas Igrejas, especialmente no que concernia aos fundamentos da Reforma Protestante (*solo Dei, sola fide*) e aos dois sacramentos, por ela adotados, em oposição a Igreja Católica e a tudo o que envolvia a sua doutrina de salvação pelas obras, passando pela confissão auricular e pela adoração das imagens.

Senão vejamos. Conta-nos Vieira que, no tocante à veneração das imagens e outras coisas tidas como santas pelos católicos, os índios se comportavam exatamente como os calvinistas e luteranos: “na veneração dos templos, das imagens, das cruzes, dos sacerdotes e dos sacramentos, estão muitos deles tão calvinistas e luteranos, como se nasceram em Inglaterra ou Alemanha” (VIEIRA, 1992, p. 167). *Sola fide*, portanto.

Também entre eles é possível perceber a dicotomia Igreja falsa *versus* Igreja verdadeira (e, certamente, a falsa era a Igreja Católica). Lamentava o padre que “estes [os pernambucanos] chamam à Igreja [católica], igreja de Moanga, que quer dizer, igreja falsa (...)” (VIEIRA, 1992, p. 167). E, obviamente, se esta era a falsa Igreja, falsa também era toda a sua doutrina: “(...) e à doutrina, [chamam] morandubas dos abarés, que quer dizer patranhas dos padres (...)” (VIEIRA, 1992, p. 167). Tanto criam assim, afirma Vieira, que os índios da Serra que passaram a frequentar a missa e a

ouvirem os ensinamentos dos padres sofriam o deboche e o escárnio por parte dos índios reformados: “(...) e faziam tais escárnios e zombarias dos que acudiam à Igreja a ouvir a doutrina, que muitos a deixaram por esta causa” (VIEIRA, 1992, p. 167). Ainda segundo Vieira, um índio chegou a confessar que nada o entristecia mais do que ser cristão [católico], e ter recebido o batismo (VIEIRA, 1992, p. 167). Ademais, não se confessavam aos Sacerdotes: “O sacramento da confissão é o de que mais fugiam, e mais abominavam (...)” (VIEIRA, 1992, p. 167). E era claro para eles o porquê abominar tal sacramento da Igreja Católica: eles haviam aprendido, e, segundo Vieira, ainda havia por este tempo, quem entre eles ensinavam que “confissão se havia de fazer só a Deus, e não aos homens” (VIEIRA, 1992, p. 168). Solo Dio.

O ritual católico também era motivo de deboche: “Foram testemunhas certos Portugueses, que vieram à Serra, que a tempo que o padre levantou a hóstia, um por zombaria dos que batiam nos peitos se pôs a bater na parede da Igreja” (VIEIRA, 1992, p. 168). Não aceitavam a Extrema Unção: “alguns dos quais acabaram com os sacramentos daquela hora, [da morte] e com grandes esperanças de sua salvação; e outros, para temor dos mais, com evidentes sinais de sua perdição e condenação eterna” (VIEIRA, 1992, p. 171).

Temos notícia de que outros agrupamentos indígenas parecem ter adotado a cultura religiosa protestante para além de um leve verniz de superfície. Por volta de 1655, o padre Antônio Ribeiro foi chamado ao Ceará com a missão de apaziguar “certa rebelião dos índios”, (VIEIRA, 2003, p. 187) onde, segundo ele, os encontrou, “(...) na mesma confusão e miséria em que estavam os de Ibiapaba, e se pode cuidar, ainda maior, pela maior vizinhança e comunicação que haviam tido dos holandeses (...)” (VIEIRA, 2003, p. 156). Posto isto, acredito poder afirmar que a catequese reformada foi eficiente em estabelecer a distinção entre as duas Igrejas e fazer com que os índios, por sua vez, entendessem e aceitassem a Igreja Cristã Reformada como a verdadeira Igreja, rechaçando assim a doutrina da Igreja Católica Romana a ponto de se referirem aos ensinamentos doutrinários dos padres como estórias mentirosas, ou “patranhas dos abarés” (VIEIRA, 1992, p. 167).

Mas há que se reconhecer que a catequese Inaciana não foi de todo um fracasso. Vieira diz que muitos abjuraram dos erros, receberam o batismo e oficializaram suas uniões no legítimo matrimônio: “muitos também receberam em legítimo matrimônio as mulheres com quem viviam em pecado; outros tocados da

heresia abjuraram o erro ou ignorância, e se reconciliaram com a Igreja”(VIEIRA, 1992, p. 171). Contudo, a despeito desta atitude de reconciliação por parte de alguns, no geral “o corpo estava doente”, como constatava o padre. E o pior deste mal é que era contagioso: “Assim que, ainda que o corpo geralmente estava tão enfermo, e tão contagioso, a muitos dos membros aproveitavam os remédios, e a muitos os preservativos” (VIEIRA, 1992, p. 171).

A partir de então, duas Igrejas passaram a coexistir em Ibiapaba. Com o passar do tempo, e diante das dificuldades de desenvolver o trabalho catequético entre os índios da Serra, os padres Antônio Ribeiro e Pedro Pedrosa, integrantes da missão, receberam ordens de deixar o local e retornarem ao Maranhão, e que levassem consigo os índios que os quisessem seguir. Tal resolução foi recebida pelos índios Principais com indignação, por não quererem abandonar suas terras. A situação parece ter se tornado sobremodo tensa, a ponto dos índios Principais tramarem contra a vida dos ditos padres.

Os acontecimentos da Serra de Ibiapaba eram, sem dúvida, importantes para a Coroa e a Igreja. De Sua Majestade e do Padre Geral vieram cartas ao governador D. Pedro de Mello, suspendendo a ordem de retirada dos padres e dos índios para o Maranhão. As autoridades superiores ainda ordenavam ao governador que “o seu primeiro cuidado fosse procurar que na Serra de Ibiapaba estivessem alguns religiosos da Companhia de Jesus para terem á sua conta e obediência aqueles Índios (...)” (VIEIRA, 1992, p. 180-181). Vieira, agora como Superior da Missão, enviou, portanto, novas ordens aos padres e, com estas, cartas aos Principais dos índios. Nestas cartas, Vieira afirma ser seu intento satisfazer aos desejos deles de permanecerem em suas terras; mas, para que isso se tornasse possível, impunha uma condição: que eles se reunissem em uma só Igreja:

Com as novas ordens que se mandarão aos padres, foram também cartas aos Principais do novo Superior da Missão, em que lhe diziam, que o seu intento e gosto era dá-lo em tudo o que fosse justo, e que suposto o amor que tinham às suas terras, que nelas ficariam com eles os padres para os doutrinar, com tanto que a esse fim se unissem todos, e se juntassem em uma só Igreja(VIEIRA, 1992, p. 182).

Ora, se a condição para que os índios continuassem na Serra era a de permanecerem sob a tutela clerical de uma só Igreja, isto significa que, de fato, existiam duas Igrejas atuantes na mesma Serra. Animados com a promessa de

permanecerem em suas terras, os Principais aceitaram a proposta de Vieira: “Foi esta nova recebida em Ibiapaba com grande aplauso e festas (...)” (VIEIRA, 1992,p. 182). A missão designada pelos Principais para levarem as novas ao Superior da Missão trouxeram deste a promessa de que em breve os visitaria: “Levaram também promessa do padre Superior da Missão, [Antônio Vieira] que os iria visitar pelo S. João do ano seguinte (...)” (VIEIRA, 1992, p.183).

De fato, por ocasião das festividades do São João de 1660, Vieira chegou à Serra em cumprimento à promessa de visitá-los. Constatou que questões de fé não se resolvem com acordos ou condições. Percebeu o Superior a necessidade de se criar uma estratégia para trazer os índios desviados à obediência da Igreja Católica. Para tal, reuniu-se com os padres residentes na Serra, a fim de discutir assunto de tal monta: “o ofício do Sábado Santo, e 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 (...)”(VIEIRA, 1992,p.188).Com efeito, o assunto era por demais delicado e difícil. Era preciso uma instrução clara de Deus para se levar avante tal empreendimento, qual seja, o limpar a Serra da heresia calvinista. Por ser uma tarefa, reconhecia Vieira, “cheia de tantas dificuldades, (...) era necessário muita luz do Céu para acertar em os maiores convenientes, e muito maior graça de Deus para os índios os aceitarem, e pôr em execução (...)” (VIEIRA, 1992, p. 188). Iluminados, portanto, ao término destes exercícios espirituais, tomaram as medidas cabíveis para que a evangelização na Serra tivesse êxito, ou, ao menos, transcorresse com normalidade. A primeira e estratégica providência, logo executada, foi a retirada dos índios pernambucanos da Serra, conforme relato de Vieira: “a primeira que se resolveu, e executou logo, foi que todos os índios de Pernambuco saíssem e fossem para o Maranhão” (VIEIRA, 1992,p. 189). Ora, por que se fazia necessária a retirada dos índios potiguaras da Serra? Não precisavam, também eles, serem reformados, quer dizer, trazidos de volta aos peitos da santa Madre Igreja? Certamente. Mas, juntos, pernambucanos e tabajaras, eram fortes e em grande número. Era preciso, portanto, dividi-los para desestabilizá-los e, assim, enfraquecê-los. Também era preciso frear o processo de catequese reformada de índios tabajaras por índios potiguaras: “e os da serra, sem o exemplo e doutrina dos pernambucanos, que eram os seus maiores dogmatistas, ficarão mais desimpedidos e capazes de receber a verdadeira doutrina e de os padres lhes introduziram a forma de vida cristã” (VIEIRA, 1992,p. 189).

Numa bela imagem de contraste cunhada pelo próprio Vieira, os índios exilados, ao que parece, eram calvinistas não como a murta, mas como o mármore (CASTRO, 1992, p. 35); e, ao se instalarem na Serra, foram transformando em pedra também aqueles que, já “endurecidos com a contrária [a religião Cristã Reformada], se lhes não imprimia [os ensinamentos católicos]” (VIEIRA, 1992, p. 189). Assim se refere Vieira aos tabajaras da Serra, doutrinados pelos índios pernambucanos; ou seja, o padre observa que a religião reformada havia tornado inflexíveis — “endurecidos” — na crença calvinista aqueles índios, a ponto de já não ser possível incutir-lhes a doutrina e os dogmas católicos. Daí Vieira desejar tais “catequistas” o mais longe possível da Serra. Quanto aos pernambucanos, o seu deslocamento para o Maranhão os colocaria diretamente sob a tutela das autoridades portuguesas; e, então, caso não se sujeitassem às autoridades religiosas e não cumprissem suas obrigações, conforme haviam prometido, poderiam ser obrigados pela força. Enfim, o que se esperava dessas medidas era, conforme Vieira, “grande quietação e proveito espiritual de uns e outros” (VIEIRA, 1992, p. 189).

Surge uma interessante questão: o que teria levado estes índios a tamanha firmeza doutrinária? O que os tornara tão convictos de uma crença, a ponto de, mesmo em face do abandono por parte de seus mestres espirituais, permanecerem firmes, constantes e ainda levarem avante o proselitismo e o ensino catequético da doutrina calvinista?

Levanto duas hipóteses complementares. Primeira: a real adesão destes índios ao protestantismo. Afinal, não se questiona que um sem número de católicos tenham aderido ao protestantismo na Europa; por que, então, deveríamos questionar a adesão efetiva de índios ao protestantismo? Por que, diferentemente de tantas outras etnias que realizaram trânsitos religiosos assumidos, os ameríndios ficariam “presos” às suas antigas religiões, ou então “camuflados” debaixo de um disfarçado verniz religioso, ou quando muito mesclariam suas crenças “originais” com o cristianismo, seja este reformado ou católico? Evidentemente, não estou negando — o que seria um despropósito — a ocorrência de mesclas religiosas e culturais nascidas destes encontros; mas há que se considerar, com base em evidências documentais, a existência de índios convertidos ao protestantismo, quer dizer, com espiritualidade vivida, clareza doutrinária e firmeza teológica suficiente para inquietar os missionários inicianos, e especialmente um homem com a sagacidade de Antônio Vieira.

A segunda hipótese explicativa da constância da “alma selvagem” no credo calvinista tem origem na fonte dessa catequese, quer dizer, na transmissão dos ensinamentos reformados, efetivamente, pela palavra escrita, e mais especificamente pela Palavra de Deus: a Bíblia Sagrada. A eficácia e a eficiência, portanto, da ação missionária reformada devem ser entendidas, a meu ver, a partir dessa perspectiva: a da leitura da Bíblia, ou de porções dela, bem como de outras literaturas religiosas, pelos e para os índios. Afirmando a maior relevância destas práticas, porque presumo que dela derive a primeira hipótese: a da conversão efetiva.

Na perspectiva neerlandesa, a alfabetização e o letramento dos índios era uma condição *sinequa non* de uma sólida evangelização. Pedro Souto Maior concordava ser este o motivo da fidelidade de Pedro Poti e Antônio Paraupaba ao governo neerlandês e à Religião Cristã Reformada: “Vede o resultado da inteligente propaganda dos holandeses pelas escolas e pela religião” (MAIOR, 1913, p. 432).

É certo que muitos índios católicos também aprenderam a ler e a escrever. Exemplo clássico é Felipe Camarão. Mas há que se considerar as especificidades pedagógicas da catequese inaciana em contraposição à catequese reformada. Ou seja, aquilo que o historiador Vicente Rafael chama de a “dimensão oral da conversão” (RAFAEL, 1988, p. 39-42), característica da catequese Inaciana no Brasil colonial, em que a voz tinha a primazia sobre a escrita na transmissão do evangelho. A tradução da doutrina para a língua geral não tinha como objetivo a disponibilização de literatura na língua vernácula para a leitura dos conversos. John Monteiro afirma que, no Brasil colonial, a escrita não visava a instrução dos índios, mas sim disponibilizar para os “leitores missionários as fórmulas e os diálogos a serem postos em ação no encontro entre abarés, ou padres, e índios” (MONTEIRO, 2001, p. 41). O catecismo de Mamiani, editado em 1698, por exemplo, fora elaborado com o claro e declarado propósito de ajudar os “missionários novos serem ouvidos e entendidos dos índios, que é o fim principal que se pretende, pois por falta dele não se declaram aos índios muitos mistérios e muitas coisas necessárias a um Cristão” (MAMIANI, 1941). Somente em 1709 é que, segundo Monteiro, um catecismo parece ter sido elaborado visando a leitura pelos próprios índios (MONTEIRO, 2001, p. 12). Trata-se do *Katecismo Índico da Língua Kariri*, de Bernardo de Nantes: ao prefaciá-lo, o seu autor diz que os índios, “já filhos da Igreja, estão sem dúvida a estas horas pedindo se lhes parta o pão da Doutrina Cristã em sua língua” (NANTES, 1709).

A prática da evangelização inaciana na colônia repousou, sobretudo, na oralidade e na encenação. De acordo com os relatos dos jesuítas, no trabalho catequético com os índios das missões, a palavra falada em voz alta predominava sobre a leitura da palavra escrita, muito embora os índios se mostrassem fascinados com o ato de ler e escrever. Na verdade, os jesuítas, entre eles Cardim, desde o século XVI prestavam atenção às formas retóricas adotadas pelos “índios Principais” e, em muitos casos, empregaram este estilo na pregação do Evangelho.

Ao contrário da pedagogia jesuítica – bem como da missionação levada a efeito por outras ordens regulares católicas em diferentes regiões do Brasil colonial –, a especificidade da catequese calvinista repousava na outra extremidade dessa prática: o predomínio da palavra escrita (e impressa) sobre a falada. Não se trata propriamente de uma oposição irreduzível, mas de uma diferença de ênfase.

Cabe apontar, porém, que tal método – o da evangelização pela leitura em detrimento da evangelização pelo ouvir a Palavra –, praticado pelos reformados nas possessões do Novo Mundo, em nada diferia dos aplicados em terras majoritariamente católicas do Velho Mundo. Não obstante, é importante ressaltar, de acordo com Jean-François Gilmont e Dominique Julia, que o modelo posto pela historiografia clássica – opondo o protestantismo como uma religião do escrito, baseada na leitura pessoal do texto bíblico, ao catolicismo como uma religião da palavra e do ouvido, e, portanto, da mediação clerical – esse modelo historiográfico atualmente já não é aceitável. A oposição, neste atual momento de pesquisas, polarizou-se, na verdade, entre catolicismo romano e luteranismo, por um lado, e os protestantismos reformados – calvinista e pietista – por outro, pelo menos até o final do século XVII. O jogo das práticas e das mediações são mais complexas e mutantes em ambos os campos: nem todo catolicismo privilegiaria a difusão oral das doutrinas e crenças; nem todo protestantismo enfatizaria a leitura generalizada da Bíblia (CAVALLO; CHARTIER, 2002).

Em terras calvinistas e puritanas, venceu a máxima da reforma protestante que enfatizava o contato pessoal e familiar com o texto bíblico:

A relação direta, sem intercessão, entre o fiel e a palavra sagrada faz do contato com a Bíblia uma experiência espiritual fundamental e erige a leitura do texto sagrado como o modelo de todas as leituras possíveis. Feita em silêncio para si mesmo, ou em voz alta para a família reunida, praticada no foro privado ou na igreja, presente em

cada momento da existência, a leitura da Bíblia define uma relação com o escrito que se reveste de uma intensidade singular (CAVALLO; CHARTIER, 2002).

Segundo Gilmont, nas Províncias Unidas, as sete calvinistas, a disponibilização da Bíblia em língua vernacular, a alfabetização relativamente mais avançada, bem como a produção tipográfica proporcionalmente mais ampla, permitiram a penetração da Bíblia de forma significativa no seio das famílias; ou seja, um maior florescimento do calvinismo numa sociedade urbana e burguesa, “encorajou mais a leitura individual da Bíblia”(CAVALLO; CHARTIER, 1999, p. 62). Um outro dado que aponta para o uso tanto público quanto privado da Bíblia pelos calvinistas é a publicação de Bíblias em três formatos — in-folio, in-quarto e in-oitavo —, ao contrário dos luteranos que privilegiavam sobretudo o formato in-folio, que aponta para uma leitura coletiva, litúrgica ou familiar(CAVALLO; CHARTIER, 2002). Vale apontar que ao Brasil holandês chegaram Bíblias nestes formatos, destinados a diferentes usos:

os predicantes Soler e van der Poelen, deputados da reunião da Classis, requeriram durante a reunião se os Nobres, quando eles escreverem para os Senhores 19, podem pedir para mandar 12 grandes Bíblias, da nova tradução, para serem usadas pelas igrejas, por que as pequenas Bíblias que foram enviadas não eram adequadas para esta função. Foi melhor de vendê-las por que se encontraram compradores facilmente (...) (Nótulas Diárias, 1640).

Seja como for — se predominava uma leitura cerceada, ou tutelada, ou dirigida, ou oralizada —, o fato é que os “protestantes são convidados a ler”, e a ler especialmente a Bíblia. O resultado é que, conforme Roger Chartier, “(...) nenhum livro tem aí uma importância existencial semelhante à da Bíblia entre os reformados, a Bíblia cuja presença em cada família é verificada, cujo texto conhecido de cor por muitas audições e leituras é sempre recitado para si mesmo” (CHARTIER, 2001, p. 87). Daí, então, todo o empenho dos reformados, na alfabetização massiva de seus povos.

Com efeito, acredito poder afirmar, *mutatis mutandis*, que o mesmo empenho foi tomado na alfabetização indígena no Brasil holandês, com o fim específico de alçar os naturais da terra à leitura imediatizada dos textos religiosos em geral e dos textos bíblicos em particular. Por conseguinte, é desta perspectiva que analiso o trabalho de

alfabetização empreendido pelo clero reformado junto aos *brasilianos* do Brasil holandês. Este empreendimento envolveu a alfabetização indígena propriamente dita, e também, muito possivelmente, a tradução de extratos da Bíblia (talvez alguns *Salmos* e passagens fundamentais para os reformados, como as que tratam da justificação pela fé); e ainda, a tradução e edição de partes do *Catecismo de Heidelberg* e de outros textos devocionais para a Língua Geral, a fim de tornar possível o acesso dos índios à leitura das Escrituras e de outras literaturas cristãs.

Quanto a esse ponto, podemos evocar, mais uma vez, o *Relato da Missão a Serra de Ibiapaba*. Numa passagem, Vieira relata que os índios “pernambucanos” chegaram à Serra portando livros; informa que muitos deles sabiam ler, acrescentando que, por conta disso, foram recebidos como oráculos pelos iletrados tabajaras (VIEIRA, 1992, p. 132). É provável que muitos destes índios leitores tenham sido mestres-escolas em suas aldeias de origem. Esta foi justamente outra das características da evangelização da Igreja Cristã Reformada: a preparação de índios para o trabalho de alfabetização e, posteriormente, para o próprio ministério da Igreja. Entre 1638 e 1640, sabe-se que já havia índios trabalhando nas aldeias como mestres-escolas. Essa capacitação do próprio nativo para o ensino religioso, bem como para o ministério pastoral, deve também ser levada em conta como um dado relevante para pensar o relativo êxito da catequese calvinista na América hispano-portuguesa.

À primeira vista pode parecer mera especulação o discorrer sobre índios leitores no Brasil colonial em tempos de dominação neerlandesa. De fato, não temos, infelizmente, relatos autobiográficos sobre experiências de índios com o mundo da leitura, a exemplo de um Jamerey-Duval – Valentin Jamerey-Duval foi um autodidata do começo do século XVIII, que deixou escrita uma autobiografia, o que tornou possível pensarmuitas questões a respeito do mundo da leitura (CHARTIER, 2001). O que temos são as cartas de Pedro Poti e Antônio Paraupaba (MAIOR, 1913), documentos que não tocam, é verdade, nesse assunto. Mas acredito que, a partir destes escritos e de outros relatos a respeito desses mesmos índios, é possível discutir a prática da leitura pelos índios reformados; afinal, a forma como se comportam como convertidos à Religião Cristã Reformada não nos autorizaria a pensá-los enquanto leitores intensivos? A leitura intensiva deve ser entendida, aqui, como o modelo de leitura da época que estamos tratando, que era caracterizada como tal. Não deve, portanto, ser tomada como uma adjetivação aos índios leitores. A leitura

neste período disponibilizava um corpus de textos limitado, os quais eram lidos e relidos pelos leitores.

A aparente possibilidade que qualquer pessoa tem de ascender ao mundo da leitura, desde que lhe sejam proporcionados os meios adequados, faz com que o ato de ler passe despercebido enquanto prática cultural carregada de intencionalidade. A prática educativa sempre esteve plenamente convencida de que “o ensino da leitura é um meio de transformar os valores e os hábitos dos grupos sociais que são o seu alvo”. Nesse sentido, dentre as características específicas da missão calvinista, uma era essencial: a alfabetização. Para a Igreja Cristã Reformada, não havia como desvincular uma prática da outra: evangelização e alfabetização deveriam caminhar juntas, pois eram as duas faces de uma mesma moeda.

Na reunião da Classe – em 1636 foi organizado a Classe ou Presbitério reunindo todas as igrejas do Brasil holandês com o nome oficial de Classe do Brasil da Igreja Cristã Reformada. Classe, na nomenclatura eclesiástica, é o termo técnico para designar um grupo de igrejas da mesma região organizada numa convenção ou um presbitério – da Igreja Cristã Reformada no Recife em 3 de março de 1637, os predicantes [pastores] puseram em pauta a questão da missão indígena e as providências necessárias ao empreendimento (Atas da Igreja, 1912, p. 714). Mas o assunto não era novo. Numa carta escrita em latim e holandês, em outubro de 1635, o consistório de Pernambuco pediu ajuda ao Presbitério de Amsterdã – o presbitério de Amsterdã era responsável pela Igreja Reformada no Brasil holandês – com relação à evangelização dos índios. Nesta carta, solicitavam ao Presbitério que enviasse para a colônia sete ou oito proponentes “licenciados, bem-educados, e aptos para o pastorado”, que pudessem aprender a língua dos *brasilianos* [geral] para o trabalho de catequese indígena. Nesta mesma carta, solicitaram, também, o envio de professores, de preferência casados, para residirem nas aldeias e ensinar os índios.

No ano de 1636, o Conselheiro Servaes Carpentier foi enviado às Províncias Unidas como mensageiro do Governo do Brasil holandês. Na instrução 25 do relatório apresentado pelo Conselheiro aos *Dezenove Senhores*, em que se tratava da necessidade de evangelizar os *brasilianos*, são apontadas, mais uma vez, a necessidade de predicantes para a catequese, bem como de professores para o ensino (SCHALKWIJK, 1986, p. 273). De modo geral, o pedido de predicantes sempre vinha acompanhado pelo de professores; são, portanto, figuras intrinsecamente ligadas no projeto de evangelização calvinista.

Na reunião das igrejas reformadas em março de 1637, no Recife, os predicantes discutiram a evangelização dos indígenas: visto também “convir que os predicantes se interessem pela catequese dos índios (...), e nada se pode conseguir nesse sentido sem os convenientes meios, apresentamos, agora um plano para tal fim” (Atas da Igreja, 1912,p. 714). Os predicantes reunidos esboçaram um plano de catequese, pois, para além do compromisso pessoal com a missionação, estavam cientes das ordens dos *DezenoveSenhores* quanto à necessidade premente de converterem os índios ditos *brasilianos* ao calvinismo.

O plano consistia, primeiro, na elaboração de um catecismo resumido na língua espanhola – Para Schalkwijk, por conta da União Ibérica, os holandeses se confundiam e chamavam a língua portuguesa de espanhola, portanto, deve-se considerar, aqui, que esse catecismo foi elaborado na língua portuguesa (SCHALKWIJK, 1986). Mas acredito que devemos entender essa língua “espanhola” ou “portuguesa” como a língua geral, ou, como diz John Monteiro, o “dialeto colonial”. Enfim, esse catecismo devia ser elaborado, com algumas orações, segundo, que se mantivessem alguns índios no Recife às expensas da WIC, “a fim de que sejam instruídos na igreja da Religião Cristã, por Joaquim Soler, que promete aplicar-se a esta obra; e, terceiro, “estabelecer mestres de escolas, tanto holandeses como índios, si for possível, nas aldeias de índios” (Atas da Igreja, 1912, p.715). Cerca de um mês depois, a 27 de abril de 1637, Soler – o “pai da missionação calvinista no Brasil holandês” – escreveu aos diretores da Câmara Zelandesa. É possível que Soler esperasse conseguir dos Senhores da Zelândia a intercessão junto aos Senhores das demais Câmaras, ou mesmo o favor destes zelosos calvinistas no sentido de aprovarem o plano “brasileiro” de missionação indígena. De modo que escreveu: “Antes de mais nada, cuidai, por favor, pela leitura das Atas da nossa Assembleia, dos métodos que consideramos idôneos para avançar o Reino do Filho de Deus, e ajudai-nos” (SOLER, 1999, p. 40). Decorrido quase um ano, não haviam obtido nenhuma notícia da metrópole a respeito do Catecismo do predicante Soler, que nesta altura já o redigira e enviara à metrópole para a impressão, não obstante seu pedido pessoal aos Senhores da Câmara da Zelândia. Quanto ao pedido de manterem-se alguns índios por conta da Companhia, a fim de que fossem instruídos nos dogmas da Religião Cristã Reformada, a resposta foi negativa (Atas da Igreja, 1912, p. 722).

Diante do silêncio da metrópole quanto ao catecismo de Soler e da negativa do Supremo Conselho quanto à preparação de índios na Religião Reformada, no Recife,

por conta da Companhia, os líderes da Igreja no Brasil holandês, reunidos em Assembleia em janeiro de 1638, viram-se obrigados a repensar as estratégias para pôr em andamento a catequese calvinista entre os naturais da terra. Aliás, o próprio Supremo Conselho recomendara-lhes que “a classe nesta reunião descubra melhores meios” para a instrução religiosa dos brasileiros (Atas da Igreja, 1912, p. 722). Não descobriram melhores meios, apenas lançaram mão do que lhes restara do plano esboçado em 1637, mutilado pelo silêncio e pela negativa por parte das autoridades do governo metropolitano. Restava, então, tentar por em execução o que restara do plano inicial:

colocar um predicante nas Aldeias para pregar a palavra de Deus, ministrar os Sacramentos e exercer a disciplina religiosa; e que se devia juntar a esses para os auxiliarem dois preletores [professores] versados na língua espanhola, a fim de ensinarem as crianças e os adultos a ler e escrever e instruí-los nos elementos da religião cristã (Atas da Igreja, 1912, p. 723).

Com a aquiescência de toda a Assembleia, escolheram para dar início ao projeto o Reverendo David Doorenslaer: “A assembleia, deliberando sobre esse assunto, resolveu pedir ao D. David van Doorenslaer, cuja competência e zelo, assim como o seu conhecimento da língua portuguesa, eram notórios, se dignasse aceitar este apelo cristão” (Atas da Igreja, 1912, p. 723). Ainda solteiro por este tempo — ele se casaria no Brasil em 1641 com a filha mais velha do predicante Petrus Doornick, pastor na Paraíba (SCHALKWIJK, 1986, p. 259). —, David, embora um predicante muito jovem, aceitou prontamente o desafio. A Classe designou-lhe, para que principiasse seu trabalho, as aldeias situadas entre a Paraíba e Goiânia, visto terem informações sobre a ansiedade dos índios dessa região em receber um predicante (Atas da Igreja, 1912, p. 723).

Numa das cartas a André Rivet, o predicante Soler informou-lhe que havia cerca de sete ou oito aldeias compreendidas nesta região, cada uma com cerca de dois mil indígenas (SOLER, 1999, p. 52). Em 9 de janeiro de 1638, três dias após a deliberação, os predicantes Kesslerius e Daperius, representantes da Classe daquele ano, informaram aos membros do Supremo Conselho a decisão da Classe, a fim de obter aprovação e financiamento do projeto:

O senhor Kesselerius e o senhor Daperius, representantes da Classe (...) deixaram saber que eles decidiram encarregar o Predicante Dooreslaer para pregar aos brasileiros e tendo isto como objetivo ele irá residir nas aldeias entre a Paraíba e Goiânia. Ele viajará a todos os lugares para fazer a pregação na língua portuguesa e servir os sacramentos, e ao lado disto dois professores espanhóis lhe acompanharão, que irão ensinar as rezas e outras coisas aos brasileiros; um se chama Dionisius, que acabou de ser enviado de Amsterdã e que irá residir em uma das aldeias de Goiânia, o outro irá residir em uma das aldeias em Paraíba e ainda tem que ser encontrado. Para isto eles pedem nossa permissão o que eles receberam, e em seguida eles requerem se nós pagaremos os custos dos predicantes, como foi deliberado na reunião da Classe. Foi decidido que quando eles retornarem que eles deverão apresentar suas declarações ao senhor Herckmans que está encarregado de fazer seus pagamentos em nome da Companhia (NÓTULAS DIÁRIAS, 9/1/1638).

Com o consentimento e às expensas da Companhia, David partiu para a aldeia Maurícia, na Paraíba, onde fixou residência e passou a atender às aldeias das proximidades; foi ele, então, o primeiro missionário enviado à missão sistemática entre os *brasilianos*, o que implicava morar numa aldeia e dedicar-se à evangelização em tempo integral. Em muitos documentos oficiais de diferentes datas foram noticiados os trabalhos e os dias do primeiro predicante em uma aldeia indígena. *No Breve discurso sobre o estado das quatro capitâneas*, de 14 de janeiro de 1638, o Conde de Nassau e os Altos e Secretos Conselheiros noticiaram aos *Dezenove Senhoresque*

nas aldeias da Paraíba o predicante Doorenslaer faz diligencia por aprender-lhes a língua e instruí-los na religião, e já está tão adiantado que pode conversar com eles em português, e de algum modo fazer a sua prédica e admoestação, o que os predicantes esperam será de grande efeito (MELLO, 2004, p. 107).

Da mesma forma, o Conselheiro Adriaen van der Dussen, em seu relatório de 1640 aos dirigentes da Companhia, também relata os primeiros anos da missão indígena pelo predicante Doorenslaer:

Para instruir essa gente simples e ignorante, era desejo que se apresentasse alguém que aceitasse estudar a língua usada por eles: a isto decidiu-se finalmente o predicante David Doorenslaer, para aplicar-se inteiramente ao estudo e tomar a seu cargo o ensino dos *brasilianos*, tendo sido designado para predicante deles. Fixou

residência nas Aldeias Jaocque e Pindaúna, situadas próximas uma a outra, aldeias que agora se chamam Maurícia, na Capitania da Paraíba, a qual é a mais importante de toda esta região. Dedicou-se ele com toda a diligência a aprender a língua dos brasileiros, no estudo da qual já conseguiu muito progresso, realizando boa obra educativa e dirigindo-os. Vai de tempos em tempos de aldeia em aldeia, visitando-as e ensinando as crianças, batizando e casando (MELLO, 2004, p 184).

Também Barléu registrou o início da missionação calvinista: “O predicante David, para instruir aquela gente ignorante nas cousas divinas, aprendeu-lhe a língua, fixou-se no meio de suas aldeias, ensinou a infância, arrancou-os ao paganismo com o santo batismo da Igreja Reformada e casou-os segundo o nosso rito” (BARLÉU, 1974, p. 133).

Tal alfabetização tinha um propósito claramente definido: “a fim de ensinarem as crianças e os adultos a ler e escrever e instruí-los nos elementos da religião cristã” (Atas da Igreja, 1912, p. 732). A instrução religiosa, portanto, passava pela leitura. Lembremos ainda que, se parte do projeto da missionação calvinista envolvia a elaboração de um catecismo, obviamente era preciso capacitar os índios para a sua leitura, ou seja, alfabetizá-los; na verdade, a proposta pedagógica dos calvinistas, como testemunham os documentos, objetivava mais que a alfabetização (o saber ler), mas o *letramento*, quer dizer, o saber ler e escrever. Evidentemente, se o projeto, a médio ou longo prazo, previa a transformação de índios em professores e predicantes, era fundamental ensinar-lhes não apenas rudimentos de leitura, mas níveis mais elevados de domínio tanto dos códigos de leitura quanto de escrita.

Para pensarmos a alfabetização indígena levada a cabo pelos calvinistas neerlandeses é preciso, então, entendê-la enquanto prática carregada de intencionalidade; essa prática, nas possessões neerlandesas no Brasil, contou com o aval, incentivo e financiamento dos dirigentes da WIC. Para os quais o *leitmotiv* deste esforço de catequese era fomentar e cimentar a aliança com os índios

Ensinar ao catecúmeno a ler era de vital importância na tarefa de evangelização calvinista, pois era pela leitura e/ou pela escuta da Palavra lida que se inculcava nos neoconvertidos a fé reformada. Este era o entendimento da Igreja Cristã Reformada, e esta concepção orientou a sua prática missionária. Daí o porquê dos predicantes serem tão insistentes, nas solicitações à metrópole, para que esta enviasse professores capacitados para a alfabetização indígena; daí também o porquê de investirem tanto na própria capacitação dos naturais da terra para o ministério do

ensino: a médio e longo prazo, eles deveriam atuar como agentes multiplicadores no processo de alfabetização-evangelização.

BIBLIOGRAFIA

A Religião Reformada no Brasil no século XVII (Atas dos sínodos e classes do Brasil, no século XVII, durante o domínio holandês), RIHGB, tomo especial nº 1, 1912.

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

BARLÊU, Gaspar. *História dos fatos recentemente praticados durante oito anos no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: EDUSP, 1974.

CALADO, Manuel. *O valerosolucideno*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, v. I, II, 1987.

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

CAVALLO, Guglielmo e CHARTIER, Roger. (Org.). *História da Leitura no Mundo Ocidental*. vol. I, 2 impressão, Editora Ática: São Paulo, 2002.

_____. *História da Leitura no Mundo Ocidental*. vol. II, Editora Ática: São Paulo, 1999.

CHARTIER, Roger. *Cultura escrita, literatura e história: conversas de Roger Chartier com Carlos Aguirre Anaya, Jesús Anaya Rosique, Daniel Goldin e Antonio Saborit*. Porto Alegre: ARTMED, 2001.

MAMIANI, Luis Vicente. *Catecismoda doutrina christã na língua brasílica da NaçamKiriri*. Rio de Janeiro: Ed. Fac-similar, Imprensa Nacional, 1942 (1698).

MAIOR, Pedro Souto. *Fastos Pernambucanos*. In: RIHGB. Tomo LXXV. Imprensa Nacional: Rio de Janeiro, 1913.

MELLO, José Antonio Gonçalves de. *Fontes para a história do Brasil holandês: a economia açucareira*. Vol. I, 2 ed. Recife: CEPE, 2004.

MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, Tapuias e Historiadores — Estudos de História Indígena e do Indigenismo*, Campinas: Universidade Estadual de Campinas: Tese de Livre Docência, 2001.

NANTES, Bernardo de. O.F.M. Cap., *Katecismo Indico da Língua Kariri, acrescentado de varias praticas doutrinaes & Moraes, adaptadas ao gênio, & capacidade dos Índios do Brasil*, Lisboa, Valentim da Costa Deslantes, 1709, s/p.

Nótulas diárias. Disponível em: <http://www.liber.ufpe.br/hyginia/>.

RAFAEL, Vicente. *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Spanish Rule*, Ithaca, Cornell University Press, 1988.

SCHALKWIJK, Frans Leonard. *Igreja e Estado no Brasil holandês. 1630-1654*. Recife: FUNDARPE, 1986.

SOLER, Vicente Joaquim. *Dezessete cartas de Vicente Joaquim Soler 1636-1643*. Rio de Janeiro: Editora Index, 1999.

Vieira, Antônio. *Escritos instrumentais sobre os índios*. São Paulo. EDUC/Loyola/Giordano, 1992.

WRIGHT Robin M. (org.) *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas do Brasil*, Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

Recebido em Abril de 2018
Aprovado em Junho de 2018