

DEMÔNIOS E HERESIA NA “RELAÇÃO DA MISSÃO DA SERRA DA IBIAPABA”, DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA

RESUMO

O texto “Relação da missão da serra da Ibiapaba”, escrito pelo padre Antônio Vieira em 1660, relata o culminar de uma série de tentativas de catequizar (e converter ao cristianismo) os indígenas tabajaras. Após uma série de acontecimentos trágicos e ações infrutíferas em adentrar nos sertões do Ceará e do Maranhão, Vieira escreve vários documentos defendendo a missão a Ibiapaba. Na “Relação...”, o inaciano dá conta de uma série de observações sobre o modo de vida do povo tabajara, os seus costumes e crenças e a forma como os protestantes holandeses avançavam na mesma região. Pretende-se analisar, neste artigo, a forma como o padre Vieira traduz os costumes e crenças tabajaras para uma linguagem cristã e uma ótica católica que, longe de considerar os tabajaras como primitivos ou selvagens, considera-os aptos a construir alianças com os holandeses e a serem dominados pelo demônio, como qualquer cristão. A heresia dos tabajaras é comum, numa tentativa de desafiar os inacianos. A partir de aportes teóricos, tais como François Hartog, que refere como retórica da alteridade o conjunto de traduções que transportam “o outro ao mesmo” (1999, p. 268), analisa-se aqui o relato de Vieira a partir de categorias fulcrais na aferição do outro, tais como nomeação, classificação, inversão ou conversão.

Palavras-chave: “Relação da missão da serra da Ibiapaba”/Antônio Vieira. Tabajaras. Demonização.

DEMONS AND HERESY IN THE “RELAÇÃO DA MISSÃO DA SERRA DA IBIAPABA” BY FATHER ANTÔNIO VIEIRA

Abstract:

The text “Relação da missão da serra da Ibiapaba”, written by Father Antônio Vieira in 1660th, reports the culmination of a series of attempts to catechize (and convert to Christianity) the indigenous Tabajaras. After a series of tragic events and fruitless actions in entering the backlands of Ceará and Maranhão, Vieira writes several documents defending the mission to Ibiapaba. In the “Relação ...”, the Ignatian gives a series of observations about the way of life of the Tabajara people, their customs and beliefs and the way the Dutch Protestants advanced in the same region. The aim of this article is to analyze how Father Vieira translates Tabajaras customs and beliefs into a Christian language and a Catholic view that, far from considering Tabajaras as primitive or savage, considers them able to build alliances with the Dutch. and to be dominated by the devil, like any Christian. Tabajaras’s heresy is common in an attempt to challenge the Ignatians. From theoretical contributions, such as François Hartog, who refers a rhetoric of alterity to the set of translations that carry “the other to the same” (1999, p. 268), we analyze Vieira’s account from core categories. in gauging the other, such as naming, classifying, reversing or converting.

Keywords: “Relação da missão da serra da Ibiapaba”/Antônio Vieira. Tabajaras. Demonization.

DEMONIOS Y HERESIA EN LA “RELAÇÃO DA MISSÃO DA SERRA DA IBIAPABA” POR EL PADRE ANTÔNIO VIEIRA

Resumen:

El texto “Relação da missão da serra da Ibiapaba”, escrito por el Padre Antônio Vieira en el año de 1660, informa la culminación de una serie de intentos de catequizar (y convertir al cristianismo) a los indígenas Tabajaras. Después de una serie de trágicos eventos y acciones infructuosas al ingresar a las tierras remotas de Ceará y Maranhão, Vieira escribe varios documentos defendiendo la misión a Ibiapaba. En la “Relação...”, el ignaciano da una serie de observaciones sobre la forma de vida del pueblo tabajara, sus costumbres y creencias y la forma en que los protestantes holandeses avanzaron en la misma región. El objetivo de este artículo es analizar cómo el padre Vieira traduce las costumbres y creencias de Tabajaras a un lenguaje cristiano y una visión católica que, lejos de considerar a Tabajaras como primitivo o salvaje, los considera capaces de construir alianzas con los holandeses. y ser dominado por el diablo, como cualquier cristiano. La herejía de Tabajaras es común en un intento de desafiar a los ignacianos. A partir de contribuciones teóricas, como François Hartog, quien refiere una retórica de la alteridad al conjunto de traducciones que llevan “lo otro a lo mismo” (1999, p. 268), **analizamos el relato de Vieira desde categorías centrales. para medir al otro, como nombrar, clasificar, invertir o convertir.**

Palabras-clave: “Relação da missão da serra da Ibiapaba”/Antônio Vieira. Tabajaras. Demonización.

As tribos tabajaras, d'além Ibiapaba, falavam de uma nova raça de guerreiros, alvos como flores de borrasca, e vindos de remota plaga às margens do Mearim. O ancião pensou que fosse um guerreiro semelhante, aquele que pisava os campos nativos (José de Alencar, *Iracema*, [1865], 2016, p. 6).

No século XVI, os europeus desterravam seus demônios para o outro lado do Atlântico, travestindo-os em astecas, incas ou tupinambás, mas ao mesmo tempo, fazendo com que permanecessem ancorados na tradição demonológica do velho continente (Laura de Mello e Souza, *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade cultural no Brasil colonial*, 1986, p. 195).

1. INTRODUÇÃO: HISTÓRIA DE UM DOCUMENTO SOBRE A MISSÃO À SERRA DA IBIAPABA

O texto “Relação da missão da Ibiapaba”, de 1660, está publicado, recentemente, no volume 3, tomo 4 da obra completa do padre Antônio Vieira (2014, v. 3, t. 4, p. 119-153), versão em uso neste trabalho. O tomo é dedicado a diversos escritos de Vieira e por isso mesmo abarcados sob um mesmo título: *Varia*. Conforme a nota dos editores, o texto da “Relação...” é transcrito e editado a partir do seguinte documento: *Vozes saudosas, da eloquencia, do espírito, do zelo, e eminente sabedoria do Padre Antonio Vieira, da Companhia de Jesus* [...], editado por André de Barros, em Lisboa, na “officina” de Miguel Rodrigues, em 1736 (p. 3-89). O título contém, ainda, a seguinte informação: “Escrita pelo Padre Antônio Vieira, e tirada do seu mesmo original”. Vale a pena consultar uma outra edição do mesmo texto, com prefácio de Eduardo Lourenço, posfácio de João Viegas e organização de Antônio Araújo (2006).

Conforme a observação de Ricardo Ventura, coordenador do volume 4, tomo 3 (2014, p. 14), estamos perante um texto essencialmente pragmático, cuja funcionalidade é manter informados os poderes superiores da Igreja e da Coroa. O texto trata, fundamentalmente, da

missão evangélica e catequética iniciada pelo jesuíta na serra da Ibiapaba (Ceará), a partir de 1655. A missão perdura até 1759, quando se extingue por ordem do Marquês de Pombal. Para a Companhia de Jesus, uma relação é um instrumento fundamental de comunicação entre os membros da Ordem, que procura dar a conhecer uma sucessão de fatos. Todavia, a “Relação...”, como muitos outros textos, não é apenas um conjunto de notas informativas. O texto carrega sentidos mais amplos, através do seu narrador, contendo descrições de paisagens, de locais, de personagens históricos, de questões religiosas, e do recontro com os povos ameríndios (neste caso, os tabajaras). Sendo um texto de meados do século XVII, contém também a experiência jesuítica evangelizadora do século e meio anterior, procurando manter uma unidade entre o plano temporal (os assuntos relativos à colonização portuguesa realizada pela coroa) e o plano espiritual (a ação missionária jesuítica). O narrador mapeia os assentamentos de núcleos e vilas, resultantes do projeto de colonização e povoamento daquela região serrana cearense (Aguiar, 2011, p. 507-509). No texto de Vieira, o indígena é apresentado como bom selvagem, como um nativo que deve ser ensinado, mas também como um guerreiro destemido. Da mesma forma, representa um símbolo profético, promessa da possibilidade de edificação de um mundo novo, através da ação missionária dos inicianos (Ventura, v. 3, t. 4, 2014, p. 37-38). Sobre a missão à serra da Ibiapaba, o autor José Veríssimo cita quatro versões descrevendo o mesmo acontecimento: a do padre Frei Vicente do Salvador, em *História do Brasil* [1627] (1889); a do padre Fernão Guerreiro, na sua obra “Relação anual das causas que fizeram os padres da Companhia, etc.” (Lisboa, 1605), na parte “Cousas do Brasil”, em *Memórias do extinto estado do Maranhão*, por Cândido Mendes de Almeida (1874, v. 2, p. 551 e seg). A “Relação da missão da serra da Ibiapaba”, escrita em 1660 pelo Padre Antônio Vieira, publicada nas mesmas *Memórias de Cândido Mendes* (1874, v. 2, p. 455). A terceira versão é o capítulo IV da “História da Companhia de Jesus da província do Pará e Maranhão”, do padre José de Moraes, escrita em 1759 e publicada em tomo I nas *Memórias*. Segundo Veríssimo, as três versões concordam nos fatos sobre a morte do padre Francisco Pinto, perpetrada pelos indígenas, mas dife-

rem nas circunstâncias que o acompanharam (Veríssimo, 1915, p. 33).

A “Relação...” de Antônio Vieira é analisada por Alírio Carvalho Cardoso e Rafael Chambouleyron, num texto intitulado “Fronteiras da Cristandade: relatos jesuíticos no Maranhão e Grão-Pará (Século XVII)” (2003) e num artigo de Cláudio Aguiar, “Padre Antônio Vieira e a missão jesuítica da Serra da Ibiapaba” (1660-1759), publicado em 2011, que procura analisar, em detalhe, os acontecimentos históricos que deram origem ao texto de Vieira. A “Relação...” se inicia pelos antecedentes da missão em curso, fazendo um histórico da caminhada que se iniciara em 1605, pelos missionários Francisco Pinto e Luís Figueira. A evocação dos padres pioneiros contribui para exaltar os sucessos das missões mais recentes. O relato é introduzido por uma alusão aos tempos heroicos da tomada de Pernambuco, onde se assinala a fidelidade dos indígenas cristianizados à Coroa portuguesa e a grande importância que eles poderão ter na defesa dos seus interesses na América. Passa então de imediato à narração dos fatos que seguiram a chegada de André Vidal de Negreiros e ao relato das missões no sertão. Os anos da década de 1650 aparecem, claramente, como uma nova oportunidade de conjugar, num mesmo empreendimento, as forças da Coroa e as da Companhia. O trabalho missionário é condição essencial na manutenção dos territórios, em terras brasis. A “Relação...” se evidencia como uma narrativa de edificação, de cunho político e diplomático. O seu conteúdo visa claramente os interesses da Coroa portuguesa (sugerindo ou aconselhando ações) e a aproximação negociada a alguns povos indígenas. A resposta aos críticos daquela missão desloca o tema dos frutos da obra dos missionários para os males que se têm evitado pela presença destes (Maia, 2007, p. 3-5), tais como a redução e vassalagem dos tabajaras; a abertura do caminho entre Maranhão e Ceará; a mudança de comportamento dos indígenas que se tornam inimigos dos holandeses e refreiam seus costumes, mantendo-se “muito domados”. Observa-se que o narrador coloca a missão como continuidade da anterior viagem à serra da Ibiapaba, em 1607. Para isso, relata o sacrifício dos primeiros missionários, Francisco Pinto e Luís Figueira. Aquele é, nas palavras do narrador, “varão

de grandes virtudes, e mui exercitado e eloquente na língua da terra”. Famoso por um “milagre” que fizera chover em plena seca do sertão, o jesuíta era conhecido pela “suavidade no trato” (Vieira, v. 3, t. 4, §§ 1, p. 120). Ambos considerados como “embaixadores de Deus, e não do governador do Brasil” (Vieira, v. 3, t. 4, §§ I, p. 120), conquistam a boa vontade dos indígenas, segundo o relato. Francisco Pinto morre, em missão, mas Luís Figueira retorna ao Maranhão, em 1623, onde trabalha durante catorze anos. Em 1643, o seu destino não será diferente do seu companheiro: “com onze de quinze religiosos que trazia consigo, foi cair nas mãos dos Tapuias aruãs da boca do rio das Amazonas, onde ele e os mais foram primeiro mortos com grande crueldade, e depois assados e comidos daqueles bárbaros” (p. 121). O início do relato mostra o cultivo do sofrimento como um caminho acolhido, e até sutilmente desejado, para a salvação.

Segundo João Lúcio de Azevedo (1930), Luís Figueira consegue afastar da região os rivais franciscanos, encarregados da conversão dos gentios por um decreto de 1618. Em 1638, Figueira consegue obter, de Filipe II, um alvará que confia o governo dos indígenas aos religiosos da Companhia. O evento da restauração da independência portuguesa atrasa os preparativos da viagem, Figueira parte apenas em 1643, acompanhado de catorze religiosos, mas naufraga ao largo de Belém e consegue chegar à ilha de Joanes, onde é devorado pelos indígenas aruãs, junto com a maioria dos seus companheiros.

Luís Figueira sente “inveja daquela gloriosa sorte” (Vieira, v. 3, t. 4, §§ I, p. 121), ou seja, da morte violenta do companheiro. A visualização de ações heroicas, dignas de lembrança celebram, narrativamente, a exemplaridade de um tempo já realizado. O relato bebe na ideia de que o martírio é edificante, no capítulo segundo, referindo a primeira missão a Ibiapaba e a ação dos padres como fruto plantado na nova vinha (Vieira, v. 3, t. 4, §§ I, p. 121).

No relato, os padres chegam a Ibiapaba “todos com o favor de Deus, que da fraqueza tirava forças, aos 4 de julho de 1656, em que se contaram trinta e cinco de via-

gem” e “sem alento, nem cor, em semelhança de vivos, que tais os tinha parado o caminho e a fome” (Vieira, v. 3, t. 4, §§ VII, p. 131). O narrador da “Relação...” revela, na sua argumentação, que há um caminho a percorrer muito espinhoso. Enquanto a missão se implanta, pela ação dos padres Pedro Pedroso e Antônio Ribeiro, entre os anos de 1655 e 1691, resultando na construção de templos, novos aldeamentos e ações de conversão, ocorrem revoltas dos indígenas contra os missionários. O superior visitador da Companhia de Jesus decreta o fim da missão da serra da Ibiapaba em 1658. A intervenção do padre Antônio Vieira é fundamental, que escreve diretamente à rainha regente, D. Luísa, num memorial datado de 1 de setembro de 1658, em defesa da continuidade das missões na serra da Ibiapaba (Vieira, v. 2, t. 1, p. 244).

As missões a Ibiapaba continuam, após a ação dos padres Pedro Pedroso e Antônio Ribeiro. Entre 1692 e 1717, estas ficam a cargo dos padres Ascenso Gago e Manuel Pedroso Júnior. Nessa altura, a assistência aos indígenas da serra da Ibiapaba passa a ser feita pelos jesuítas residentes no Ceará, ampliando-se a jurisdição da missão. A terceira missão compreende as datas de 1718 a 1740, chefiada pelos jesuítas Francisco de Lira e Manuel Batista. A quarta missão cabe ao padre José da Rocha, entre as datas de 1741 a 1759 (Aguiar, 2011, p. 539-541; p. 543). Deste modo, o relato da missão a Ibiapaba representa todo um conjunto de ações concertadas no Maranhão e Grão-Pará, mostrando a resiliência jesuítica, através do martírio católico, da conversão dos indígenas, permeada de insucessos que não devem travar a continuação das missões (SANTOS, 2019, p. 134).

2. NOMEAR, CLASSIFICAR E TRADUZIR

O pensamento subjacente para a conversão dos indígenas está ancorado na teleologia cristã. No contexto humanista da *miseria hominis*, a demonização do indígena ocorre num sentido distinto do medieval. Diferente de um ser caído e pecador, o indígena é observado como um selvagem, em contraste com a *dignitas hominis* do bom selvagem, do homem natural, integrado na natureza (Marcondes, 2001, p. 142). A demonização do indígena acontece, ainda, quando se opõe o comportamento dos indígenas à divinização e à civilidade

cristã-europeia. Se os jesuítas já tinham concluído que a solução seria evangelizar todos os nativos e, desse modo, homogeneizar os povos, as mensagens salvíficas nem sempre chegaram de forma eficaz ao seu destino, ou sem contestação.

Em nenhum processo de colonização ou de missão em terras brasis existe, uma incondicional submissão dos indígenas às crenças e às práticas dos jesuítas. A condição de inimigos e a de aliados dos portugueses não são excludentes, num mesmo contexto. Há grupos nativos que mantêm pactos com os portugueses e outros que permanecem hostis a eles. O imaginário vive de uma operação dupla: num primeiro movimento, os missionários fazem uma intervenção corretiva e contínua sobre as populações autóctones; num segundo, exige-se a conjugação imediata de todas as forças para que o mal seja vencido (Oliveira, 2016, p. 18).

De um ponto de vista retórico, a narração constantemente reforça que os atos de conversão (sejam os descimentos, as tropas de resgate ou as guerras justas) só podem ser minimizados porque se seguem aos relatos sobre a antropofagia, os prisioneiros destinados à morte, os ataques e mortes de colonos e, sobretudo, a descrição do martírio dos missionários (Oliveira, 2016, p. 19). Por outras palavras, os atos interventivos para corrigir os comportamentos dos tabajaras são justificados pela crueza do carácter deles, e não só pela falta de crença num deus católico.

François Hartog observa que se a diferença do Outro pode ser assinalada (dita ou transcrita), torna-se significativa, já que é captada nos sistemas da língua e da escrita (1999, p. 241). Aquele que se diferencia na língua, nos costumes ou na religião é designado como “nação” (significando estrangeiro). Para Ronaldo Vainfas, a palavra, no século XVIII, “demarcava antes alteridades que identidades” (2007, p. 39). Deste modo, o discurso de “Relação...” estabelece relações dicotômicas entre os jesuítas e os tabajaras, a partir de diversos parâmetros.

Hartog refere como retórica da alteridade o conjunto de traduções que transportam “o outro ao mesmo (*tra-*

dere), constituindo – portanto, uma espécie de transportador da diferença” (1999, p. 268). A tradução que os jesuítas fazem dos tabajaras corresponde às informações que podem ser apreendidas, sobre a línguas e os costumes. Note-se esta passagem da “Relação..”:

Estes chamam à Igreja “igreja de moanga”, que quer dizer “igreja falsa”; e à doutrina “morandubas dos abarés”, que quer dizer “patranhas dos padres”; e faziam tais escárnios e zombarias dos que acudiam à igreja a ouvir a doutrina, que muitos a deixaram por esta causa (Vieira, v. 3, t. 4, § XIII, p. 142).

O narrador assume, claramente, a posição de um tradutor, aproximando o significado das expressões indígenas à sua própria língua, através da expressão “que quer dizer”. O que implica a possibilidade de tradução, para Hartog, é o repertório, ou seja, um conjunto de equivalências entre uns conceitos e outros, caso de “morandubas dos abarés” traduzido como “patranhas dos padres” ou, um pouco antes desta citação, “abaré”, traduzido como “padre” (Vieira, v. 3, t. 4, p. 142). Traduzir é, antes de mais, um ato de nomeação, ou seja, um modo de dizer o outro (Hartog, 1999, p. 270).

3. COMPARAR, INVERTER E CONVERTER

A comparação dos tabajaras aos holandeses é um procedimento de tradução estabelecido pelo narrador que, ao trabalhar semelhanças e diferenças, esboça classificações. Os holandeses são classificados como hereges, por se oporem aos princípios católicos, e os tabajaras seguem o mesmo caminho, tendo em conta as alianças políticas com os batavos.

Os tabajaras comportam-se como hereges, ao se aproximarem dos holandeses no perigo que representam, possuindo a mesma astúcia como opositores dos jesuítas, ainda que os tabajaras sejam, muitas vezes, isentados de culpa pela inocência ou pela ação do demônio (Santos, 2018, p. 73). Por outras palavras, os holandeses que invadem Ibiapaba (e muitos outros territórios) são hereges; se os tabajaras se comportam como os holandeses, passam a ser considerados do mesmo modo.

Esta figura silogística, em termos retóricos se classifica como entimema. Para Aristóteles, o entimema é “a mais decisiva de todas as provas por persuasão; que, enfim, o entimema é uma espécie de silogismo [...]” (Ret., 1, 1355a, 10-12). Considerado uma redução do silogismo, o entimema pode suprimir o pensamento principal e ser seguido de um pensamento argumentante ou *ratio* (Lausberg, 1963, §§ 370-376).

O capítulo III da “Relação..” mostra claramente um narrador que traduz, a seu modo, a narrativa dos primeiros missionários, considerando os luteranos e os tabajaras como pertencentes a uma “nova Holanda”, conforme o narrador designa Ibiapaba. Aqueles que chegavam de Pernambuco eram tidos como “homens letrados e sábios”, um verdadeiro “oráculo” para os tabajaras (Vieira, v. 3, t. 4, §§ III). Esta parte antecede a chegada do Padre Antônio Vieira à serra da Ibiapaba, na qual é descrita a invasão dos batavos, atribuída a causas divinas:

Entregou Deus Pernambuco aos holandeses por aqueles pecados que passam os reinos de umas nações a outras, que são as injustiças. [...] Os outros militavam debaixo de suas bandeiras com a disciplina de seus regimentos, que pela maior parte são formados da gente mais perdida e corrupta de todas as nações da Europa. No Recife de Pernambuco, que era a corte e empório de toda aquela nova Holanda, havia judeus de Amsterdã, protestantes de Inglaterra, calvinistas de França, luteranos de Alemanha e Suécia, e todas as outras seitas do Norte, e desta Babel de erros particulares se compunha um ateísmo geral e declarado, em que não se conhecia outro Deus mais que o interesse, nem outra lei mais que o apetite; e o que tinham aprendido nesta escola do inferno é o que os fugitivos de Pernambuco trouxeram e vieram ensinar a serra onde, por muitos deles saberem ler e trazerem consigo alguns livros, foram recebidos e venerados dos Tabajaras como homens letrados e sábios, e criam deles como de oráculo, quando lhes queriam meter em cabeça (Vieira, v. 3, t. 4, §§ III).

Ibiapaba torna-se, paulatinamente, a “Genebra de todos os sertões do Brasil” (Vieira, v. 3, t. 4, §§ III), em clara alusão à cidade suíça que, em meados do século XVII, era um importante bastião protestante. Para o narrador, gentio e herege ganham a mesma feição, e não mais se distinguem, a partir daí:

Pôde contudo tanto a indústria e manha dos holandeses, que com a dissimulação e liberalidade tornaram depois a reconciliar os ânimos desta gente, e não só fizeram amiga, mas a renderam e sujeitaram de maneira que quase se deixaram presidir deles em suas aldeias, não havendo nenhuma em que não estivessem como de sentinela alguns holandeses. Com a comunicação e exemplo e doutrina destes hereges, não se pode crer a miséria a que chegaram os pobres tabajaras, porque, de antes, 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. Os males que, saindo desta sua Rochela, fizeram em todo este tempo os Tabajaras da serra não se podem dizer, nem saber todos, que eles os sepultavam dentro em si mesmos (Vieira, v. 3, t. 4, §§ III).

“Dissimulação” e “liberalidade” são características atribuídas aos holandeses, pelas quais os tabajaras se deixam contaminar, tornando-se, assim, semelhantes aos hereges. A narração apresenta esses aspectos como obstáculos e uma derrota na ação passada dos jesuítas, que deve ser corrigida no presente (Santos, 2018, p. 75).

Os princípios teológicos dos inacianos levam-nos a considerar o comportamento dos indígenas como “falta de Bem”. As medidas adotadas para a conversão pressupõem a universalidade de um Deus católico, ao mesmo tempo que se orientam num sentido providencialista

da história (Hansen, 1998, p. 349, 351), de forma a que os inacianos sejam os eleitos para difundir a verdadeira fé. João Adolfo Hansen observa que as novas gentes e as novas terras funcionam como:

Imagem invertida da Europa, o Novo Mundo é visto por *speculum*, pelo espelho, como no trecho do apóstolo Paulo. Feita como uma tradução ou extensão da *Traditio* redefinida em Trento, a interpretação aplica o filtro teológico à visão do que é visto. Não há nenhuma naturalidade na observação, mas total subordinação da experiência do Novo ao padrão cultural vivido como universalidade da Lei de Deus [...] (HANSEN, 1998, p. 364).

Os traços e o comportamento que o narrador atribui aos tabajaras contêm uma projeção das crenças dos Jesuítas. O narrador reafirma a ação inaciana, todavia sem deixar cair por terra a ideia de que, para além das dificuldades, os padres estão constantemente sendo desafiados pelos nativos, enfrentando os avanços dos protestantes holandeses (Santos, 2018, p. 75).

Para alguns autores, como Laura de Mello e Souza, os jesuítas têm um papel essencial no discurso de demonização do indígena, já que ratificam, em sua escrita, a historiografia negativa sobre o ameríndio. O êxtase e a possessão de ritos alimentam o imaginário demonológico português (Mello e Souza, 1986, p. 195). O relato da missão a Ibiapaba mostra o terror dos ataques demoníacos sofridos pelos nativos, que os levavam ao desregramento:

[...] e no tempo em que Ibiapaba deixava de ser república de Baco (que era poucas horas, por serem as borracheiras contínuas de noite e de dia) eram verdadeiramente aquelas aldeias uma composição infernal, ou mistura abominável de todas as seitas e de todos os vícios, formada de rebeldes, traidores, ladrões, homicidas, adúlteros, judeus, hereges, gentios, ateus, e tudo isto debaixo do nome de cristãos, e das obrigações de católicos (Vieira, v. 3, t. 4, §§ III, p. 124).

A construção de um discurso sobre a influência do diabólico¹ torna-se comum, nos escritos dos inacianos, para todos aqueles que não aceitam os propósitos divinos cristãos. Conforme assinala Sílvio Paradiso:

Por fim, as práticas culturais indígenas, tanto dos guaranis, como dos tupis e demais etnias, como a dança, folguedos, adornos, o fumo, a feitiçaria, a poligamia, e gluttonia são lidas pela religião cristã como práticas pecaminosas, que somente a conversão e aceitação da fé católica podem apagar. Assim, o ambiente colonial, frequentemente, a aculturação torna-se o fenômeno resultante da prática ‘pedagógica’ que é o demonizar (Paradiso, 2012, p. 212).

O narrador de “Relação...” surpreende-se com o comportamento dos indígenas, já que tanto desregramento não pode ser apenas fruto da influência do herege holandês, mas certamente pelo “demônio por si mesmo”:

Um disse que de nenhuma coisa lhe pesava mais, que de ser cristão e ter recebido o batismo. O sacramento da confissão é o de que mais fugiam e mais abominavam; e também havia entre eles quem lhes pregasse que a confissão se havia de fazer só a Deus, e não aos homens. 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, v. 3, t. 4, §§ XIII, p. 142).

A desobediência dos indígenas, a rebeldia, as insurgências constantes tornam-se, cada vez mais, obstáculos intransponíveis: “Estava outro para comungar em ocasião que um principal lhe mandou recado para que fosse beber com ele, e como respondesse que estava para receber o Senhor, disse o Principal que não conhecia outro Deus senão o vinho; porque ele o criara e o sustentava” (Vieira, v. 3, t. 4, §§ XIII, p. 142). Durante a missão do padre Francisco Pinto, atribui-se à “ilusão do demônio” a ideia espalhada pelo “índio antigo e princi-

pal” de que os padres jesuítas vivem em grande abundância. O narrador julga o nativo incapaz de inventar tal história, tal era a “pouca malícia” que tinha, todavia, os indígenas, acreditando nesta ideia, tornam-se seguidores dos protestantes (Vieira, v. 3, t. 4, §§ XIII, p. 142). Nas palavras de Adone Agnolin, o diabo torna-se, nas Américas, “uma espécie de tradutor de erros e das falsidades”, funcionando como um “contraponto correlato da primeira tradução religiosa do mundo americano” (Agnolin, 2007, p. 284).

O discurso sobre o indígena pauta-se, assim, na inversão de comportamento em relação aos missionários. Neste caso, funciona como um “antipróprio”, no qual se inscreve a alteridade (Hartog, 1999, p. 243). No capítulo III, o “ídolo composto de penas”, erguido pelos tabajaras, é considerado uma provocação direta aos religiosos jesuítas, que degladiam os símbolos com os hereges ou “ímpios”:

Tiveram os padres notícia do desaforo, foram logo queimar o ídolo e levantar em seu lugar uma cruz dentro e outra fora; mas, ao dia seguinte, amanheceram ambas as cruzes feitas pedaços: tanto sofre Deus, e tanto tem sofrido a estes ímpios contra Sua Igreja, contra Seus sacramentos, contra Sua divindade e contra Suas cruzes; e tanto ensina a sofrer com Seu exemplo, aos que também ensinou com Sua doutrina, que deixassem crescer a cizânia, para que se não perdesse o trigo (Vieira, v. 3, t. 4, §§ XIII, p. 143).

O princípio de inversão é fundamental no entendimento destas observações. Os tabajaras aparecem como sendo o inverso dos jesuítas, ao contrário dos holandeses, que são considerados como opositores às forças inacianas. A inversão transcreve, a seu modo, a alteridade, funcionando como princípio heurístico (Hartog, 1999, p. 254). O que os missionários consideram, em si mesmos, de valor, como força de carácter e crença católica, consideram falho nos tabajaras (Santos, 2018, p. 78). A fraqueza de carácter, volubilidade, comportamento desregrado e herético são considerados reprováveis e contrários às leis religiosas católicas. Segundo o narrador,

o demônio traz os tabajaras “tão cegos, tão desatinados e tão devotos seus, que chegou a lhes pedir adoração e eles a lha darem” (Vieira, v. 3, t. 4, §§ XIII, p. 143), de tal forma que até a profecia divina se inverte:

Consoante a esta profecia é outra, que também acharam os padres entre eles; porque dizem os seus letrados que Deus quer dar uma volta a este mundo, fazendo que o Céu fique para baixo e a terra para cima, e assim os índios não de dominar os brancos, assim como agora os brancos dominam os índios (Vieira, v. 3, t. 4, §§ XIII, p. 143).

O poder dos tabajaras não deixa de ser uma ameaça, em toda a ação missionária na serra da Ibiapaba. Os missionários tentam, nas palavras do narrador, tornar o indígena despido do “vício da barbaria”, conforme se coloca no capítulo XIV, e refrear os “vícios da fereza e desumanidade” dos tabajaras, que significa ensiná-los a não matar, não comer carne humana, não fazer cativo injusto, para que comecem a ser “homens” e “para que acabem de ser cristãos” (Vieira, v. 3, t. 4, §§ XIV, p. 145). A blasfêmia toma conta dos tabajaras:

Um dos blasfemos, de que falámos acima, chegou a dizer em presença de muitos que não tinha outro deus, senão o diabo, mas permitiu logo Deus que experimentasse em si mesmo quem era aquele, por quem O trocava, para castigo seu e dos outros, que o tinham ouvido. Entrou nele o demônio tão furiosa e desesperadamente, que se despedaçava a si e quanto encontrava, fugindo todos dele, e não havendo quem lhe parasse diante. Fizeram-lhe os padres os exorcismos por espaço de oito dias, com que o largou o demônio por então, posto que depois tornou por vezes a o atormentar, mas já com menos fúria (Vieira, v. 3, t. 4, §§ XIII, p. 145).

Aqui se descreve um outro fenômeno interessante, o exorcismo. Os jesuítas agem de forma a expulsar o demônio opressor que existe num indígena tabajara. A descrição, no entanto, não mostra a sua expulsão com-

pleta, apenas a atenuação dos ataques demoníacos. Philippe Sartin, a partir dos estudos de Adelina Talamonti (2008) e Michel de Certeau (2000), considera que:

o discurso demonológico recorta, por meio de seus conceitos, a realidade interior do possuído; nomeando-lhe as aflições, multiplica os demônios e fornece sentido – o único sentido possível, no mundo cristão ocidental – a uma experiência desconcertante, anormal, feita de tartamudeios e afasias, ruídos e incompreensões: é a gramática diabólica, intuída pelo possesso, posta às claras pelo exorcista (Sartin, 2016, p. 453).

Largamente descrito nas passagens dos Evangelhos, popular na Idade Média, a possessão pelo demônio alcança especial atenção nos séculos XVI e XVII. A época de “caça às bruxas” foi, também, a época dos endemoninhados; possessões individuais e coletivas. Para além da intensificação da prática dos exorcismos, diversos manuais² organizam o exorcismo como um rito oficial da Igreja (Sartin, 2016, p. 453).

CONCLUSÕES

Em um momento em que Portugal disputa as capitanias do norte, a companhia de comércio das sete Repúblicas dos Países Baixos, região onde os povos indígenas se constituíam como fortes aliados, a clivagem é feita entre aliados e traidores. Os argumentos de caráter político estão imbricados no discurso religioso. Na lógica contrarreformista, os holandeses são os invasores e os inimigos dos católicos. Narra-se, no entanto, que os tabajaras se comportam como o inimigo protestante, com a mesma maestria e malevolência.

A ideia naturalizada de que os povos indígenas servem de coadjuvantes e que suas decisões de se confederarem aos holandeses se deve a uma fragilidade espiritual originada na inocência desenvolve-se, segundo toda a argumentação no relato, devido à sua falta da verdadeira fé (o cristianismo católico romano sob a égide de Portugal), o que favorece a ação do Mal. É desse modo que o demônio entra em cena. O demônio que ataca os

tabajaras não possui mais a imagem medieval de um ser com tridente e chifres, ele aparece nos rituais de canibalismo, na poligamia, na embriaguez e no desregramento das festas dos indígenas. O mal corporifica, ainda, nas atitudes da destruição de símbolos católicos, exigindo, em muitos casos, o exorcismo.

A *orbis christianus* entra em choque com os hábitos dos indígenas, a sua cultura e as suas crenças. Os demonizados são aqueles que se opõem aos jesuítas, desafiando-os (até) numa região inóspita como Ibiapaba. Realidade típica da civilização cristã, a possessão demoníaca virá a ser rechaçada pelo racionalismo iluminista e pela hermenêutica protestante com raízes no século XIX (Sartin, 2016, p. 467). Na época do padre Antônio Vieira, era comum e largamente praticada.

Assistimos, assim, a um processo de conversão que desenvolve uma justificativa teológica ancorada na fé e na sua negação, utilizando e reelaborando as imagens do céu, do inferno e do purgatório (Souza, 1986, p. 372). Os processos apontados por Hartog (1999), tais como comparação, tradução, inversão ou conversão fazem parte de uma retórica da alteridade que pode ser aplicada às observações do narrador de “Relação...”, dentro de uma lógica inaciana que procura categorizar os indígenas como passíveis de serem convertidos ao catolicismo, não sem antes criarem obstáculos ou serem tomados por forças do Mal.

REFERÊNCIAS

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano dos séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2007.

AGUIAR, Cláudio. Padre Antônio Vieira e a missão jesuítica da serra da Ibiapaba (1660-1759). *Revista IHGB*, Rio de Janeiro, ano 172, n. 452, p. 507-547, jul./set. 2011.

ALENCAR, José de. *Iracema* [1865]. Ed. de Aline dos Santos Carneiro et al. Petrópolis: Vozes, 2016.

ALMEIDA, Cândido Mendes de. *Memórias do extinto Estado do Maranhão*. Rio de Janeiro: [s.n.], 1874.

AQUINO, Tomás de. *Suma teológica* [1267-1273]. Trad. de Alexandre Correa. Rev. de Luís Alberto de Boni. São Paulo: Ecclesiae, 2017.5 v.

ARISTÓTELES. Retórica. In: _____. *Obras completas de Aristóteles*. Coord. de Antônio Mesquita. Pref. e introd. de Manuel Alexandre Júnior. Trad. e not. de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Martins Fontes, 2012. 14 v., 3 l.

AZEVEDO, João Lúcio de. *Os Jesuítas no Grão-Pará e Maranhão. Suas missões e colonização*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930.

BONNICI, Thomas. *O pós-colonialismo e a literatura: estratégias de leitura*. Maringá: EDUEM, 2000.

CARDOSO, Alírio Carvalho; CHAMBOULEYRON, Rafael. Fronteiras da cristandade: relatos jesuítas no Maranhão e Grão-Pará (século XVII). In: DEL PRIORE, Mary; GOMES, Flávio. *Os senhores dos rios: Amazônia, margens e histórias*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003. p. 33-63.

CERTEAU, Michel de. *The possession at Loudun*. 2ª ed. Trad. Michael B. Smith. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

COSTA, Elcias Ferreira da. Tratado dos demônios em Santo Tomás de Aquino. *Ágora Filosófica*, Recife, ano 6, n. 1, p. 23-48, jan./jun. 2006.

HANSEN, João Adolfo. A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 347-373.

HARTOG, François. *O espelho de Heródoto. Ensaio sobre a representação do outro*. Trad. de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 1999.

LAUSBERG, Heinrich. *Elementos de Retórica Literária*. Trad., pref. e adit. de R. M. Rosado Fernandes. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1963.

MAIA, Lígio de Oliveira. A construção retórica da edificação. Vieira, os índios e a missão nas serras de Ibiapaba. In: *ATAS do XXIV Simpósio Nacional de História*. São Paulo: Anpuh, 2007. p. 1-8.

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 6.ª ed. Rio de Janeiro: Zahar editores, 2001.

MELLO E SOUZA, Laura de. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade cultural no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: ContraCapa, 2016.

PARADISO, Sílvio Ruiz. A demonização em A Conquista Espiritual (1639), de Antonio Ruiz de Montoya e na Festa de S. Lou-

renço (1587), de José de Anchieta. In: MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo; BRANDÃO, Eli; FERRAZ, Salma, LEOPOLDO, Raphael Novaresi (orgs.). *O Demoniaco na literatura*. Campina Grande: Universidade Estadual da Paraíba, 2012.

SALVADOR, Frei Vicente do. *História do Brasil* [1627]. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 1889.

SANTOS, Fernanda Cristina da Encarnação dos. *Retórica da alteridade em “Relação da missão da serra da Ibiapaba”, do padre Antônio Vieira*. Tese (Doutorado em Letras). 141 pp. Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória/ES, 2018.

SANTOS, Fernanda. Modelos retóricos e narração em “Relação da missão da serra da Ibiapaba”, do padre Antônio Vieira. *Revista Letras*, Santa Maria, número especial, n. 1, p. 121-137, 2019.

SARTIN, Philippe Delfino. A Igreja Católica, a possessão demoníaca e o exorcismo: velhos e novos desafio. *Temporalidades – Revista de História*, Ed. 21, v. 8, n. 2, p. 447-468, maio/agosto 2016.

TALAMONTI, Adelina. «Exorciser le Diable (Rome, années 1990)», *Terrain*, n. 50, p. 62-81, 2008.

VAINFAS, Ronaldo. História indígena: 500 anos de despovoamento. In: _____(Org.). *História indígena: 500 anos de povoamento*. Rio de Janeiro: IBGE, 2007. p. 35-60.

VENTURA, Ricardo. Introdução. In: VIEIRA, Antônio. *Obra completa do Padre Antônio Vieira. Varia – Escritos sobre os índios*. Coord. de José Eduardo Franco e Pedro Calafate. Lisboa: Círculo de Leitores, 2014. v. 3, t. 4, p. 9-49.

VIEIRA, Antônio. *A missão da Ibiapaba*. Org. de Antônio Araújo. Pref. de Eduardo Lourenço. Posf. de João Viegas. Coimbra: Almedina, 2006.

VIEIRA, Antônio. *Obra completa*. Coord. de José Eduardo Franco e Pedro Calafate. Lisboa: Círculo de Leitores, 2014. 30 v.

VIEIRA, Antônio. *Vozes saudosas, da eloquência, do espírito, do zelo, e eminente sabedoria do Padre Antonio Vieira, da Companhia de Jesus [...]*. Ed. de André de Barros. Lisboa: Miguel Rodrigues, 1736. p. 3-89.

NOTAS

1 Para São Tomás de Aquino, filósofo e teólogo influente para a Companhia de Jesus, os demônios são anjos decaídos da sua primitiva condição de ministros de Deus, sem perder sua natureza e suas características essenciais - vide “Tratado dos Anjos” (v. 1, q. 50-64) e “Da locução dos Anjos” (v. 1, q. 107-114) da Primeira Parte da Suma teológica ([1267-1273], 2017) - pressupõem que o demônio existe porque Deus quer e o sustenta no existir. Descrito nas Sagradas Escrituras como “agentes do mal”, os demônios são mantidos por Deus, o Sumo Bem, não podem ser considerados como maus por essência. Apesar desta natureza angelical dos demônios, a privação da graça original traz consigo “a deformidade acrescida à natureza feita por Deus, como resultante do pecado” (Costa, 2006, p. 25).

2 A práxis exorcística passa a ser regulada no De exorcizandis obsessis a daemónio, constante no Rituale Romanum, de Paulo V, publicado em 1614, descrevendo como a cerimônia de exorcismo deve ser, com um conjunto de deprecações, encantamentos, ladainhas e salmos, além dos gestos e paramentos necessários (Sartin, 2016, p. 453-454)

O AUTOR

Fernanda Santos é vice-coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Amapá. Professora Adjunta de Literatura Portuguesa no colegiado de Letras/Campus Santana, da UNIFAP. Doutora em Letras, pela Universidade Federal do Espírito Santo. Doutora em História, pela Universidade Federal de Santa Catarina. Pesquisadora no Núcleo de Pesquisa em Estudos Literários da UNIFAP e Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Universidade de Lisboa. E-mail: fercri77@gmail.com. ORCID:

<https://orcid.org/0000-0001-6405-6773>

