

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
DOUTORADO EM LETRAS

FERNANDA CRISTINA DA ENCARNAÇÃO DOS SANTOS

A RETÓRICA DA ALTERIDADE
NA “RELAÇÃO DA MISSÃO
DA SERRA DA IBIAPABA”,
DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA

VITÓRIA-ES
2018

FERNANDA CRISTINA DA ENCARNAÇÃO DOS SANTOS

A RETÓRICA DA ALTERIDADE
NA “RELAÇÃO DA MISSÃO
DA SERRA DA IBIAPABA”,
DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito para a obtenção do grau de Doutora.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Sodré
Coorientador: Prof. Dr. José Eduardo Franco

VITÓRIA-ES
2018

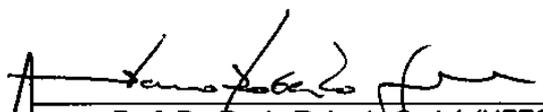
Fernanda Cristina da Encarnação dos Santos

**A RETÓRICA DA ALTERIDADE NA "RELAÇÃO DA MISSÃO
DA SERRA DA IBIAPABA" DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA**

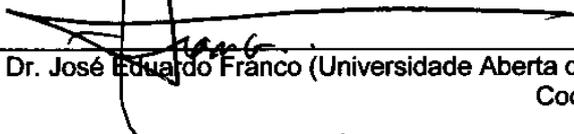
Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras do Centro de Ciências Humanas e Naturais, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Doutor em Letras.

Aprovada em 03 de dezembro de 2018.

Comissão Examinadora:



Prof. Dr. Paulo Roberto Sodré (UFES)
Orientador e Presidente da Comissão



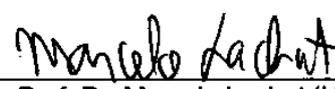
Prof. Dr. José Eduardo Franco (Universidade Aberta de Lisboa)
Coorientador



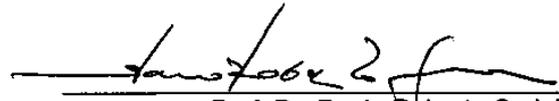
Prof. Dr. Lino Machado (UFES)
Examinador Interno



Profa. Dra. Leni Ribeiro Leite (UFES)
Examinadora Interna



Prof. Dr. Marcelo Lachat (Unifesp)
Examinador Externo



Prof. Dr. Paulo Roberto Sodré
Por: Prof. Dr. Guilherme Amaral Luz (UFU)
Examinador Externo

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP) (Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

Santos, Fernanda Cristina da Encarnação dos, 1977- S237r A retórica da alteridade na Relação da missão da Serra da Ibiapaba / Fernanda Cristina da Encarnação dos Santos. – 2018. 141 f. : il.

Orientador: Paulo Sodré. Coorientador: José Eduardo Franco. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Vieira, Antônio, 1608-1697. 2. Retórica. 3. Jesuítas – Missões – Ibiapaba, Serra da (CE e PI). 4. Índios – Colonização. 5. Índios Tabajara. I. Sodré, Paulo Roberto, 1962-. II. Franco, José Eduardo, 1969-. III. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. IV. Título.

CDU: 82

À memória da minha mãe, cuja resiliência e coragem, na vida e na morte, me acompanham até hoje.

Ao meu pai, pela difícil aceitação da minha vida itinerante.

Aos meus amigos, sobretudo à Carina e ao Alexandre, pelo apoio (inexcedível).

Aos meus sobrinhos, Sérgio e Ana, para que tenham oportunidades iguais ao longo das suas vidas.

Aos meus alunos, pelo aprendizado diário.

Ao Paulo e ao José Eduardo, pela paciência e amizade.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em breves palavras, o apoio do Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Federal do Espírito Santo, durante a frequência das disciplinas e na conclusão desta tese.

Agradeço ao meu orientador, professor doutor Paulo Sodré, por ter aceite me orientar e pelos diálogos mantidos ao longo destes quatro anos, pelo profissionalismo e rigor na leitura.

Ao meu coorientador, professor doutor José Eduardo Franco, pela orientação, pela inestimável amizade, companheirismo e espírito positivo.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Federal do Espírito Santo, em especial ao professor doutor Lino Machado, pelas contribuições na banca de qualificação, às professoras doutoras Leni Ribeiro Leite e Fabíola Padilha, pelas disciplinas ministradas, ao longo do curso.

À professora doutora Maria José Angeli de Paula, do Departamento de Letras da Universidade Federal do Espírito Santo, por ter sido grande impulsionadora deste trabalho.

Ao professor doutor Marcelo Lachat, da Universidade Federal de São Paulo, pelas leituras sugeridas, pela bibliografia partilhada e, sobretudo, pela amizade.

À Universidade Federal do Amapá e a todos os colegas do meu colegiado, Letras/campus Santana, em especial aos coordenadores e vice-coordenadores de curso: professores Natali Fabiana da Costa e Silva, pelo incrível apoio, Eduardo Vasconcelos, cujas leitura e sugestões agradeço, Gilmara dos Reis Ribeiro, pela amizade. Meu agradecimento especial, também, aos professores, companheiros de trabalho e amigos Juliana Attie, Carlos Cariacás, Marcos Paulo Torres Pereira, Marcos Vinicius de Freitas Reis.

Deixo meu agradecimento especial aos colegas e companheiros do campus do Oiapoque, em especial aos professores Lucinéia Alves dos Santos, Mariana Janaína dos Santos Alves, Max do Espírito Santo, Juliana Castro, Hilton de Aguiar, Luísa Barros, Elissandra Barros, e à querida amiga Suelen de Melo.

Aos colegas e amigos Carina Santos de Almeida, pela leitura desta tese e instigante diálogo acadêmico e Alexandre Luiz Rauber. Aos dois, agradeço a amizade e a partilha de conhecimentos.

Aos professores, colegas e amigos do Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias da Universidade de Lisboa, impulsionadores da minha vida acadêmica.

À colega de doutorado Vanessa Annechini Schimdt, pela amizade e solidariedade, dentro e fora da sala de aula.

À Estela Martini e sua família, pelo inestimável apoio pessoal.

O tempo (como o mundo) tem dois hemisférios: um superior e visível, que é o passado; outro inferior e invisível, que é o futuro. No meio de um e outro hemisfério ficam os horizontes do tempo, que são estes instantes do presente que imos vivendo, onde o passado se termina e o futuro começa.

Padre Antônio Vieira,

*História do futuro e voz de Deus ao mundo, a
Portugal e à Baía*

RESUMO

Antônio Vieira documenta suas viagens, no século XVII, por meio de cartas (epistolografia) e relatos diversos. De entre estes textos se encontra “Relação da missão da serra da Ibiapaba”, produzida em 1660. Numa tentativa não só de escrever, mas também de representar e legitimar sua escrita e sua ação, Vieira encontra, em sua prática discursiva de viagem, uma multiplicidade e uma abrangência das circunstâncias e dos lugares de escrita, com diversos destinatários. Assim, procura-se analisar, numa perspectiva retórica, a “Relação da missão da serra da Ibiapaba”, relato escrito a partir das preceptivas retóricas de *Instituição Oratória*, de Quintiliano, e *Do orador*, de Cícero, obras fundamentais para a Ordem inaciana. Complementa esta pesquisa o estudo de François Hartog (1999), no qual se discutem as categorias retóricas a partir da obra de Heródoto, tais como “comparação”, “tradução”, “nomeação”, “classificação”, “inversão” e “conversão”. Essas categorias tornam possível a análise da retórica da alteridade no texto “Relação”, já que permitem ao narrador de Vieira descrever e classificar os indígenas tabajaras da serra da Ibiapaba. A tese observa um relato que é componente sólido de diversos outros escritos sobre indígenas, produzidos por Antônio Vieira entre os anos de 1650 e 1660, e no qual as preceptivas retórico-argumentativas são mantidas, em defesa de uma causa maior: a evangelização dos indígenas tabajaras e a presença dos jesuítas na serra da Ibiapaba. A análise retórica permite, ainda, concluir que os tabajaras negociam, ativamente, com os jesuítas, e que as considerações sobre eles não se resumem a características como “boçalidade”, “primitivismo”, “selvajaria”, entendendo-os como parte integrante de um processo complexo de colonização, a partir dos esteios teóricos do Quinto-Império.

Palavras-chave: Antônio Vieira – “Relação da missão da serra da Ibiapaba”. Antônio Vieira – Quinto Império. Antônio Vieira – Retórica da alteridade. Missões jesuíticas – Antônio Vieira. Tabajaras – “Relação da missão da serra da Ibiapaba”.

ABSTRACT

Antônio Vieira documents his travels, in the seventeenth century, through letters (epistolography) and various narratives. Among these texts is "Relação da missão da serra da Ibiapaba", produced in 1660th. In an attempt not only to write, but also to represent and legitimize his writing and his action, Vieira finds, in his discursive practice of travel, a multiplicity and a comprehensiveness of circumstances and places of writing, with several recipients. Thus, it is sought to analyze, in a rhetorical perspective, the "Relação da missão da serra da Ibiapaba", a narrative based on the rhetorical preceptives of *Instituição Oratória*, from Quintilian, and *Do orador*, from Cicero, fundamental works for the ignatian Order. The study of François Hartog (1999), in which the rhetorical categories from Herodotus's work, such as "comparison", "translation", "nomination", "classification", "inversion" and "converting". These categories make possible the analysis of the rhetoric of alterity in the text "Relação", since they allow the Vieira's narrator to describe and classify the indigenous tabajaras of the Ibiapaba mountain range. The thesis observes a narrative that is a solid component of several other writings about natives, produced by Antônio Vieira between 1650 and 1660th, in which the rhetoric-argumentative preceptives are maintained, in defense of a greater cause: the evangelization of the native tabajaras and the presence of the Jesuits in the Ibiapaba mountain range. The rhetorical analysis also allows us to conclude that the tabajaras actively negotiate with the Jesuits, and the considerations about them are not limited to characteristics such as "ignorance", "primitivism", "savagery", understanding them as an integral part of a complex process of colonization, based on the theoretical principles of the Fifth-Empire.

Keywords: Antônio Vieira - "Relação da missão da serra da Ibiapaba". Antônio Vieira - Fifth Empire. Antônio Vieira - Rhetoric of alterity. Jesuit Missions - Antônio Vieira. Tabajaras - "Relação da missão da serra da Ibiapaba"

LISTA DE SIGLAS

ARSI – *Archivum Romanum Societatis Jesu*

AHU – Arquivo Histórico Ultramarino

ANPUH – Associação Nacional dos Professores Universitários de História

MB – *Monumenta Brasiliae*

LISTA DE ABREVIATURAS

Acresc. - Acrescentado

Adit. – Aditamentos

Ampl. - Ampliação

Anot. – Anotação

Apres. – Apresentação

Art. - Artigo

C. – Capítulo

Cit. - Citação

Coment. – Comentada

Crít. – Crítica

Cx. – Caixa

De orat. – *De oratore*

Doc. - Documento

Dir. - Direção

Ed. – Edição

Fix. – Fixação

Fl. – Fólio

Inst. orat. – *Institutio oratoria*

Integ. - Integral

Introd. – Introdução

Introdut. - Introdutório

L. – Livro

Leit. - Leitura

Not. – Notas

Org. – Organização ou organizado

Poet. - *Poética*

Port. – Portuguesa

Posf. – Posfácio

Pref. – Prefácio

Q. – Questão

Refor. – Reformado

Ret. - *Retórica*
Rev. - Revisão
Seg. - Seguintes
Supl. – Suplemento
T. – Tomo
Trad./Transl. – Tradução
Trans. – Transcrição
V. – Volume
Vers. – Versão

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1. RETÓRICA DA ALTERIDADE NA EXPERIÊNCIA MISSIONÁRIA DA COMPANHIA DE JESUS	33
1.1 “A VINHA ESTÉRIL” E A “INVENCÍVEL IGNORÂNCIA” DO INDÍGENA	38
1.2 O DISCURSO JUSTIFICATIVO DA COMPANHIA DE JESUS: PRODUÇÃO EPISTOLOGRÁFICA.....	44
1.3 BESTIALIZAÇÃO DO AMERÍNDIO	47
2. ANÁLISE DE “RELAÇÃO DA MISSÃO DA SERRA DA IBIAPABA”: RETÓRICA E NARRAÇÃO	50
2.1 MODELOS RETÓRICOS E NARRAÇÃO	54
2.2 <i>DESCRIPTIO</i> E <i>EUIDENTIA</i> : VER E FAZER VER	56
2.3 <i>ARGUMENTATIO</i> E ALEGORIA: RELATOS DE EDIFICAÇÃO	60
3. RETÓRICA DA ALTERIDADE EM “RELAÇÃO DA MISSÃO DA SERRA DA IBIAPABA”	66
3.1 NOMEAÇÃO, CLASSIFICAÇÃO E TRADUÇÃO	68
3.2 COMPARAÇÃO: AÇÃO MISSIONÁRIA E HERESIA.....	71
3.3 DA INVERSÃO À CONVERSÃO	75
CONCLUSÕES	80
REFERÊNCIAS	80
FONTES DIRETAS	83
FONTES INDIRETAS.....	87
ANEXO A	99
ANEXO B	100
ANEXO C	101

INTRODUÇÃO

Desde o ano de 2006 que trabalho sobre a Ordem religiosa Companhia de Jesus, primeiro numa pesquisa mais ampla, sobre documentação para a Expansão portuguesa da Nunciatura Apostólica de Lisboa, como bolsista na Universidade Católica de Lisboa, e sob a orientação do professor doutor José Eduardo Franco¹, e a partir daí num trabalho mais focado na própria Ordem inaciana. Outras pesquisas foram feitas na biblioteca Brotéria de Lisboa (cuja revista publicada semestralmente tem o mesmo nome)² e a preparação de um projeto de tese sobre a Companhia de Jesus no Brasil. Este viria a ser aprovado na Universidade Federal de Santa Catarina, no programa de História, na linha de pesquisa “Poder e subjetividades”, sob a orientação do professor doutor Valmir Francisco Muraro. A tese se intitulava *O Colégio da Bahia: uma (quase) universidade na América Portuguesa (1556-1763)*, publicada em 2015 pela editora Theya (SANTOS, 2015). O objeto de tese, na altura, foi o primeiro colégio da Companhia de Jesus³, na América Portuguesa⁴, fundado na Bahia. Dentre as

¹ Esse trabalho viria a ser publicado anos mais tarde, num denodado esforço interinstitucional e de uma equipe multidisciplinar, da qual fiz parte, que auxiliou na fixação da documentação e sua publicação (FRANCO, 2011).

² Índices online da revista *Brotéria – Cristianismo e Cultura*, disponíveis no site do Instituto Europeu de Ciências da Cultura Padre Manuel Antunes: <http://www.iecc-pma.eu/broteria.asp>.

³ A Ordem é conhecida como Companhia ou Sociedade de Jesus. O primeiro nome indica que é um exército disposto a lutar em nome do Evangelho, contra o protestantismo. A segunda propõe um grupo de companheiros irmanados pela vocação, dispostos a contribuir para a expansão do catolicismo pelo saber. As *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares*, de Inácio de Loyola, referia os Jesuítas como “soldados de Deus”, servindo Deus e o Papa, seu vigário na terra (RODRIGUES, 1931, v. 1, t. 1, p. 110-112). Tenha-se ainda em conta que no tempo de Inácio de Loyola, o termo “jesuíta” não era, ainda, usado dentro da sua ordem para designar os seus religiosos. O fundador costumava chamar os irmãos da ordem de *compañeros*, de *nosotros*, de *los de la Compañia* e não de Jesuítas. Na última fase do Concílio de Trento, essa nomeação já seria utilizada. Diego Laynez, que sucedeu como padre geral ao fundador dos Jesuítas, é aí apresentado como *generalis jesuitarum*. Note-se que a designação de “Jesuítas” começou por ser adoptada para se referir aos membros da Companhia de Jesus em sentido pejorativo, pois era assim que os luteranos alemães os designavam (FRANCO, 2006, v. 1, p. 78).

⁴ Ao longo deste trabalho opta-se pela designação “América portuguesa” e não “Brasil colônia”, por se considerar a mais adequada, uma vez que se refere ao espaço geográfico ocupado pela colonização portuguesa, sem necessariamente excluir o aspecto temporal (VAINFAS, 1998, p. 23-33). “Brasil colônia” se refere a uma totalidade não constituída no tempo e é uma expressão

figuras ilustres formadas no colégio, claramente a que mais chama a atenção é o Padre Antônio Vieira, figura proeminente da história e das letras portuguesas e brasileiras⁵.

Outra questão relevante é o fato de que, desde que iniciei a pesquisa de tese em história, na Universidade Federal de Santa Catarina, em 2010, venho estudando questões sobre alteridade. A minha produção tem sido diversa e multidisciplinar, percorrendo as áreas de letras, de história e de religião. Em 2013, iniciou-se a publicação da *Obra completa do Padre Antônio Vieira*, cuja proposta era reunir, em 30 volumes, a obra parenética, epistolográfica, profética e odepórica do autor. Participei na organização e edição do tomo 2, volume 4, relativos aos sermões da Quaresma e da Semana Santa, sob coordenação do professor doutor Valmir Muraro (2013).

Desde que ingressei no Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Federal do Espírito Santo, em 2015, que me tenho dedicado a temas de pesquisa ligados aos textos de viagem e à produção epistolográfica de Seiscentos. Participei, em 2016, como colaboradora do projeto do professor doutor Paulo Roberto Sodré, coordenador do grupo de pesquisa Estudos de Literatura Medieval peninsular, intitulado “Literatura de viagem e viajantes em prosa e verso de língua portuguesa”. Na Universidade Federal do Amapá, coordeno, atualmente, um projeto de pesquisa intitulado “A literatura de viagem dos missionários na Amazônia entre os séculos XVII e XVIII: retórica da alteridade”⁶, incluindo alunos de Iniciação Científica. O projeto procura trabalhar com relatos de viagem sobre a Amazônia e a forma como estes produziram a

sujeita ao anacronismo e à tradicional oposição colônia/metrópole, assumida, tradicionalmente, na historiografia do Brasil (PRADO JÚNIOR, 2002).

⁵ Desenvolvo, na obra publicada sobre o colégio da Bahia, um pouco da biografia de figuras históricas que estudaram no colégio e produziram uma obra assinalável, caso do diplomata Alexandre de Gusmão, do matemático José Monteiro da Rocha, do poeta Gregório de Matos, do historiador Sebastião da Rocha Pitta e do cronista Simão de Vasconcelos (SANTOS, F., 2015, p. 119-127).

⁶ O projeto inclui pesquisadores da Universidade Federal do Amapá, do curso de Licenciatura Intercultural Indígena, tais como a professora doutora Carina Santos de Almeida, professora doutora Elissandra Barros, professora doutora Gelsama Mara dos Santos; na área de História, professor doutor José Eduardo Franco, da Universidade Aberta de Lisboa; na área de Letras, o pesquisador da Universidade Federal do Espírito Santo, professor doutor Paulo Sodré; o pesquisador da Universidade Federal de São Paulo, professor doutor Marcelo Lachat; dois pesquisadores da Universidade de Lisboa, professora doutora Annabela Rita e professor doutor Fernando Cristóvão.

imagem do indígena, através de uma mitografia que acompanhou o pensamento americano e europeu durante séculos. Este trabalho está inserido no Núcleo de Pesquisa em Estudos Literários (Nupel)⁷. Enquanto pesquisadora, entendo como fundamental continuar a dialogar com as áreas de história e da religião, como membro da Cátedra Insular Infante Dom Henrique, da Universidade Aberta de Lisboa, liderada pelo professor doutor José Eduardo Franco, e como pesquisadora do Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade da Amazônia, liderado pelo professor doutor Marcus Vinicius de Freitas Reis, da Universidade Federal do Amapá.

Nesta pesquisa, pretende-se fazer uma análise retórica do relato da missão jesuítica à serra da Ibiapaba. Segundo Cláudio Aguiar, para além de o texto descrever uma longa viagem, planejada e executada sob a supervisão de Vieira, obedece, como todos os outros do autor, a um discurso pacientemente escrito (2011, p. 510). O jesuíta chega ao Maranhão em janeiro de 1653, planejando a viagem durante dois anos. Em termos de estado da arte, esta tese se justifica pela lacuna de obras ou artigos sobre a “Relação...”, do ponto de vista literário, e pretende dar um contributo ao estudo do texto, a partir dos esteios teóricos aqui enunciados. Para além disso, Vieira, como outros inicianos, produzem obras fundamentais sobre o pensamento político da Ordem jesuítica e o impacto das relações de contato com os povos indígenas. O texto de “Relação...” se desdobra numa imensa complexidade, revelando um jogo intenso de discordâncias e acordos entre os jesuítas e os povos originários.

O entendimento de Retórica de alteridade, no título deste trabalho, diz respeito a dois aspectos fundamentais de reflexão: a Retórica, termo caro a muitos autores, e a alteridade, como a fabricação de um enunciado sobre o Outro.

Conforme Adma Muhana (2000, p. 330), “É porque as coisas que são precisam aparecer, ter aparência de que o são, para pessoas diversas em diversos lugares e circunstâncias, que existe a retórica”. O alvo dos autores de Quinhentos e Seiscentos⁸ é precisamente ensinar a escrever de um modo que

⁷Núcleo da Universidade Federal do Amapá, coordenado pela Professora Doutora Natali Fabiana da Costa e Silva.

⁸ Opta-se, nesta tese, pela denominação de Seiscentos ou de Seiscentismo, em vez do termo “Barroco”, que, apesar de usual nos estudos da historiografia literária ocidental, tem sido questionado e rejeitado pelos pesquisadores desse período. Como se sabe, a partir de 1989, na

pareça o mais natural e verdadeiro⁹. As palavras devem colocar o que as coisas são, em sua aparência, por meio da arte retórica, tentando convencer os ouvintes “em uma direção que o orador julgue ser a justa, a útil e a bela” (MUHANA, 2000, p. 331). A narrativa de “Relação...” se reveste do poder da verossimilhança. Conforme Adma Muhana esclarece:

Esta é a discrição preconizada entre sinceros interlocutores ausentes entre si, e este o maior limite de subjetividade epistolar passível de exposição: aquele em que o tu e o ele interessam mais do que o eu. Entre ausentes, é a imagem do destinatário, em primeiro lugar, a que mais deve se fazer presente (MUHANA, 2000, p. 341).

A qualidade da verossimilhança pertence, aliás, a qualquer discurso, segundo Cícero: “[...] em seguida, que narremos o caso, e de tal forma, que a narração seja verossímil [...]; quanto ao fato de julgarem que tais qualidades concebem mais particularmente à narração do que a todo o discurso, parecem-me estar bastante enganados [...]” (*De orat.*, 2, 80, 3). O que torna o discurso verossímil ou semelhante ao verdadeiro são as causas e explicações daquilo que se considera habitual e natural. Para Aristóteles, a persuasão, no discurso,

obra *A sátira e o engenho*, reeditada em 2004, João Adolfo Hansen classifica o termo como “anacrônico” e “a-histórico”, dizendo que este foi criado por um autor neokantiano, Wölfflin (MENDES, G., 2013, p. 57). Na análise de Hansen: “A poesia engenhosa do século XVII é um estilo, no sentido forte do termo, linguagem estereotipada de lugares-comuns retórico-poéticos anônimos e coletivizados” (HANSEN, 2004, p. 32). Hansen segue o italiano Morpurgo Tagliabue, estudioso da Retórica dos séculos XV ao XVII, que observou a unificação das várias práticas retórico-poéticas na palavra “Barroco” (MENDES, G., 2013, p. 62).

⁹ No século XVI, o ensino nos colégios jesuítas baseia-se nas obras de Homero, Demóstenes, Virgílio e Cícero, entre outros. O estudo é orientado pelo contato direto com obras da Antiguidade e com os primeiros autores que escrevem sobre Retórica, tais como Aristóteles, o Pseudo-Longino ou Cícero e Sêneca. Se, por um lado, o texto é resultado de um conhecimento escolar transformado em arte por meio do talento individual, por outro lado, permite aos humanistas formarem um estilo próprio. Nesse sentido, o conhecimento de Retórica permite uma teorização próxima das fontes e uma valorização da eloquência. Fica famosa, então, a *Retórica* do Padre Cipriano Soares, um jesuíta espanhol, cuja maior parte da vida passou em Portugal, lecionando no colégio de Santo Antão, em Lisboa, nas universidades de Coimbra e de Évora. Do mesmo modo que a *Gramática* do padre Manuel Álvares, a obra de Soares serve de instrumento de ensino para a Companhia de Jesus. No século XVI são impressas, em Portugal, os tratados de Retórica de Frei Luís de Granada, de Jacobo Pontano, de J. Ringelberg. A disciplina passa a fazer parte dos planos de estudos nos colégios portugueses, desde o colégio de Santo Antão, em Lisboa, ao colégio das Artes, em Coimbra. O século XVII continua esta tradição de estudo e, neste domínio, são importantes as publicações dos jesuítas Francisco de Mendonça e Francisco de Santo Agostinho Macedo. O renascimento da Retórica surge no século XVIII, manifestando-se este interesse não só em ambiente escolar, mas também em trabalhos que se dedicam a melhorar o gosto estilístico. As edições em latim ou vernáculo de Cícero e Quintiliano, a *Poética* de Aristóteles e o *Tratado do sublime* do Pseudo-Longino aumentam o contato com os textos antigos (LAUSBERG, 1963, p. 20-26).

se dá “quando mostramos a verdade ou o que parece verdade, a partir do que é persuasivo em cada caso particular” (*Ret.*, 1, 14, 1356a, 24-26). Na *Poética*¹⁰, o filósofo refere que não seria necessário o discurso se o pensamento se mostrasse a si próprio:

Pertence ao “pensamento” tudo o que deve ser suscitado pelo discurso. As partes do discurso são: demonstrar, refutar e suscitar paixões (como a compaixão, o pavor, a ira e todas as paixões desse mesmo gênero) e ainda o efeito de ampliação e o de redução (*Poet.*, 157b, 1456).

Vários são os autores que se debruçam sobre a Retórica e a narração¹¹ no processo de produção de um enunciado. Invenção (*inuentio*), elocução (*elocutio*), disposição (*dispositio*), ação (*actio*) e memória (*memoria*) são aspectos fundamentais, para os autores de Seiscentos, apoiados em preceptivas de obras tais como as de Aristóteles¹², Cícero¹³, o Anônimo de *Retórica a*

¹⁰ As citações de autores latinos e gregos clássicos serão feitas de acordo com a padronização do *Oxford Classical Dictionary* (2019).

¹¹ A palavra “história”, para Bluteau, é sinônimo de “narração” e de “relação”, mas também de “pintura eloquente, que representa aos olhos dos homens as suas obras, os seus vícios, e virtudes, os segredos dos Príncipes, os costumes das gentes, a instituição das Repúblicas, a fundação, a declinação e ruína dos Impérios” (BLUTEAU, 1728, p. 199).

¹² Obras de Aristóteles citadas neste trabalho: *Poética*, tradução de Paulo Pinheiro (2017); *Retórica*, tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farnhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena, 3 l. (2012).

¹³ Edição de *Do orador*, de Cícero, traduzida por Adriano Scatolin (2016).

*Herênio*¹⁴ e Quintiliano¹⁵. Para a Companhia de Jesus, a educação para a eloquência, particularmente para a eloquência sagrada, bem como a formação de bons oradores e bons pregadores, é tão importante como formar um filósofo ou teólogo. Fiel aos cânones clássicos da Retórica, o padre Antônio Vieira constitui os seus sermões como peças oratórias, que são, para ele, acima de tudo, exercícios espirituais¹⁶. Para o pregador inaciano, os procedimentos discursivos e o uso de múltiplos recursos de linguagem revelam a unidade divina que se manifesta em todas as coisas (MIRANDA, 2008, p. 281). Assim, o uso das palavras¹⁷ é o meio mais eficaz para despertar o afeto dos ouvintes e conduzi-los à ação.

¹⁴ Edição em uso, neste trabalho, de *Retórica a Herênio*, tradução de Ana Paula Celestino Faria e Adriana Seabra (2005).

A propósito da Retórica, vale notar que na obra *Górgias*, de Platão, registra-se, pela primeira vez, o termo “retórica”. O filósofo caracteriza o conceito como “uma certa experiência” (*empeirían*), que permite aos homens escolher as palavras mais adequadas para convencer outras pessoas. Apesar das formulações de Platão contra os sofistas e a sua pedagogia, a Retórica não deixou de ser ensinada a Aristóteles. Os preceitos retóricos por este formulados estão explanados na sua obra *Retórica*, dividida em três livros, escritos em momentos distintos (entre 350 a.C. e 335 a. C.). A obra se ocupa da arte de comunicação em público, com fins persuasivos. Já o outro tratado do filósofo sobre a elaboração do discurso, a *Poética*, se ocupa da arte da evocação imaginária, do discurso com fins essencialmente poéticos e literários. A Oratória, por sua vez, se mantém ligada aos mestres de Retórica e aos manuais. A primeira obra sobre esta questão é *Retórica a Herênio*, que surge entre 86 e 82 a.C., sem autoria conhecida (FREITAS, 2014, p. 234). Também é de referenciar, da mesma época, a obra *De Inventione*, de Cícero, consistindo num manual de Retórica em dois livros deixados incompletos. Para Cícero, a Oratória deve contemplar o conhecimento de História, Direito e Filosofia, além de aspectos da tradição retórica, como o estudo das emoções do público e o funcionamento do humor (SCATOLIN, 2016, p. 178).

¹⁵ Neste trabalho será usada a tradução de *Instituição oratória/Institutio oratória*, de Quintiliano, traduzida por Bruno Fregni Bassetto, 2015. 4 t. t. I e II, 12 l e 2016. 4 t. t. III e IV, 12 l.

¹⁶ A este respeito vide a obra de referência de Margarida Vieira Mendes, *A oratória barroca de Vieira* (1989).

¹⁷ A partir dos séculos XV e XVI a obra de Santo Agostinho (século V d. C.) ganha popularidade na Europa. Na obra *Trindade (De Trinitate)*, o filósofo pensa o verbo divino como palavra em sentido figurado ou metafórico. O discurso sobre Deus é determinado pela experiência humana. Cada conceito sobre Deus aparece verbalizado por meio de metáforas. As coisas criadas são índices ou vestígios da Suma Vontade, que se manifesta, indiretamente, nelas. Uma vez que há duas classes de seres no mundo, os signos e a Coisa (Deus), a metáfora (e a alegoria) são realidades linguísticas e naturais. O signo é uma convenção, mas pode ser tomado como signo de outra coisa. Entre a coisa nomeada e o signo que a nomeia inserem-se tantos signos e coisas quantos forem possíveis pensar: “Do mesmo modo, se alguém ouvir um signo que desconhece, como por exemplo o som de alguma palavra cujo significado ignora, deseja saber o seu significado, ou seja, deseja saber para evocar que realidade foi instituído aquele som, por exemplo, ouvir dizer *temetum* [vinho] e, não sabendo, pergunta o que significa. Antes de mais, importa que saiba que é um signo, isto é, importa que saiba que aquela palavra não é vazia, mas que por ela se quer significar alguma coisa: caso contrário, este trissílabo já lhe é conhecido e a sua imagem articulada foi-lhe impressa no espírito pelo sentido da audição” (l. 10, c. 1-2). Sobre esta questão, vide João Adolfo Hansen, *Alegoria: construção e interpretação da metáfora* (2006);

O objeto desta tese é, todavia, um texto escrito – e, tanto quanto se saiba, jamais proferido em público. Aquele que escreve não pode fazer uso da ação, nem da pronúncia (*pronuntiatio*), para atenuar ou realçar os fatos que descreve (MUHANA, 2000, p. 331), assim, é fundamental que a argumentação do narrador coloque em pauta as causas da missão e sua importância nas ações da Companhia, persuadindo quem lê a concordar com a perpetuação da presença jesuítica em terras do Maranhão e Grão-Pará (ANEXO A).

A escrita do texto não se separa do seu contexto histórico. A narração assinala uma visão própria sobre o Outro, à luz dos conceitos teológicos da Ordem. O conceito de alteridade aparece como marcando aquele que é diferente¹⁸, num desvio assinalável entre dois termos (o narrador, cuja palavra fica registrada, ou aquele sobre o qual se narra, o objeto de narração). Essa diferença, dita ou transcrita, torna-se significativa, já que é captada nos sistemas da língua e da escrita. Ao narrador se coloca um problema de tradução, conforme François Hartog, e de inscrição do “mundo que se conta no mundo em que se conta”. Para traduzir a diferença, o narrador tem, à sua disposição, a figura da inversão, “em que a alteridade se transcreve como um antipróprio” (HARTOG, 1999, p. 243).

Para além de constituir fonte para o estudo de Seiscentos, a “Relação...” se presta a uma análise historiográfica e literária. Os pesquisadores que se debruçam na obra de Vieira focam, geralmente, temas que dizem respeito aos sermões e às suas cartas. Algumas análises sobre a obra profética têm,

Evilázio Lopes Teixeira, *Imago Trinitas: Deus, sabedoria e felicidade. Estudo teológico sobre o De Trinitate de Santo Agostinho* (2003).

¹⁸ A palavra “alteridade” é usada, neste trabalho, em seu sentido retórico e discursivo. Aparece, como categoria, na obra *De trinitate*, de Boécio, na qual ele compara os conceitos de diferença (*differentia*) e alteridade (*alteritas*). Os comentários da escolástica à sua obra, redigidos no século XIII, dedicam-se a discutir se esta comparação é a base da pluralidade. Para São Tomás de Aquino, em *Suma teológica* (v. 4, parte 3, q. 10 e seg.) a alteridade é uma noção menos extensa e mais restrita do que a diferença. A alteridade pressupõe uma diferença accidental e não uma diferença essencial. Por outro lado, vincula-se às diferenças de qualidade, quantidade e relação. Na alteridade, as coisas são em razão de uma diferença accidental, sendo esta sua causa. Assim, *alius* e *alter* significam “outro”, mas de modo distinto. A diferença accidental perfaz um ser-outro (*alter*), uma alteridade, um diferente quanto à qualidade, à quantidade, à relação, enquanto a diversidade substancial é a causa de um outro-ser, de uma diversidade ontológica (*aliud*), um diverso quanto à substância (SALLES, 2009, p. 55-56).

igualmente, vindo a lume, trazendo contribuições sobre os esteios do seu pensamento, nomeadamente quanto aos aspectos quinto-imperialistas¹⁹.

As obras de Antônio Vieira constituem um manancial assinalável de textos de distinto carácter, desde a parénese à epistolografia e textos de diversa índole, marcando as letras do seu tempo e de diversos espaços (europeu e americano), com um legado incontornável para a posterioridade. As viagens empreendidas pelo autor marcam, indelevelmente, a sua produção escrita.

O texto “Relação da missão da Ibiapaba”, de 1660²⁰, está publicado, recentemente, no volume 3, tomo 4 da *Obra completa do padre António Vieira*²¹. O tomo é dedicado a diversos escritos de Vieira e por isso mesmo abarcados sob um mesmo título: *Varia* (VIEIRA, 2014, v. 3, t. 4, p. 119-153). O texto introdutório ao volume 3 do tomo, do historiador Ricardo Ventura, é fundamental para a percepção das circunstâncias de produção do documento. Conforme Ventura (v. 3, t. 4, 2014, p. 14), este volume se constitui de textos de Vieira com diversas tipologias, tais como pareceres, instruções, relações, entre outros. Outros tomos da *Obra completa* se dedicam a uma nova edição de sermões e de cartas de Vieira. A *Varia* reúne, no entanto, os textos subordinados à temática do indígena²². Assim, o olhar de religioso, teólogo e missionário de Vieira, é

¹⁹ Sobre esta questão vide: Hernâni Cidade, “Vieira à luz de um recente estudo de António José Saraiva” (1973); Raymond Cantel, *Prophétisme et messianisme dans l'oeuvre d'António Vieira* (1990); ; António José Saraiva, “António Vieira, Menasseh Bem Israel e o Quinto Império” (1992); Alcir Pécora, *Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-político dos sermões de António Vieira* (1994); Arnaldo do Espírito Santo, “Apresentação da *Clavis Prophetarum*: transmissão manuscrita, estrutura e aspectos do pensamento do padre António Vieira (à memória de Margarida Vieira Mendes)” (1997); Valmir Francisco Muraro, *Padre António Vieira: Retórica e utopia* (2003). A equivalência de importância entre a obra retórica e a obra profética de António Vieira se iniciou com estas pesquisas, e, em 1997, ano do tricentenário da morte do autor, se realizou o *Congresso Internacional do Terceiro Centenário da Morte do padre António Vieira*, cujos três volumes de atas, publicados em 1999, estabeleceram o paradigma de equivalência hermenêutica entre a qualidade da oratória e a qualidade da visão messiânica e profética de Vieira.

²⁰ Conforme a nota dos editores do volume 3, tomo 4 da *Obra completa do Padre António Vieira*, o texto 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 António Vieira, e tirada do seu mesmo original”. A edição usada neste trabalho é a mais recente, de 2014, reproduzida no ANEXO C. As páginas citadas têm em conta a numeração da *Obra completa*.

²¹ Vide uma outra edição do mesmo texto, anterior: *A missão da Ibiapaba*, com prefácio de Eduardo Lourenço, pós-fácio de João Viegas e organização de António Araújo (2006).

²² A esse respeito, vide a obra *Textos instrumentais sobre os índios*, ed. Claudio Giordano, comentário introdutório de José Carlos Sebe Meihy (1992).

também um olhar etnográfico, que nos permite obter uma série de informações sobre os ameríndios. Conforme a observação de Ventura (2014, p. 14), estamos perante textos essencialmente pragmáticos, cuja funcionalidade é manter informados os poderes superiores da Igreja e da Coroa.

Como o título do relato indica, o documento é um rol de acontecimentos escritos por Antônio Vieira. O texto trata, fundamentalmente, da missão evangélica e catequética iniciada pelo jesuíta na serra da Ibiapaba (Ceará), a partir de 1655²³. 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, como descrições de paisagens, de locais, de personagens históricos, de questões religiosas, de povos ameríndios. 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 relata sua experiência, ao longo da narrativa, e dá a conhecer 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 inacianos (VENTURA, v. 3, t. 4, 2014, p. 37-38).

A obra produzida por vários autores sobre Antônio Vieira é vasta, desde biografias a estudos, ensaios a artigos. No entanto, a respeito do texto

²³ A título de curiosidade, no século XIX, a serra da Ibiapaba é referenciada como um dos lugares onde se passa a ação do romance *Iracema*, de José de Alencar: “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” ([1865], 2016, p. 6).

“Relação...”²⁴ pouco se produziu, diretamente²⁵. Citamos dois textos fundamentais, pela sua capacidade de análise histórica do documento e das circunstâncias da sua produção: o capítulo intitulado “Fronteiras da Cristandade: relatos jesuíticos no Maranhão e Grão-Pará (Século XVII)”, de Alírio Carvalho Cardoso e Rafael Chambouleyron, publicado em 2003 e o 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.

Em “Introdução à Epistolografia”, do tomo 1, volume 1 da *Obra completa*, Carlos Maduro (2013, p. 57) observa que os elementos e o conteúdo do documento apontam para a missiva jesuítica, nomeadamente, para as cartas gerais ou as cartas anuais. A “Relação...”, todavia, se refere a diferentes épocas, não fornece dados sobre a situação concreta da Província ou da sua casa-mãe nem se apresenta como um documento interno da Ordem inaciana. Para Maduro, o documento pode ser considerado uma crônica²⁶, com um forte carácter apologético, típico da escrita missionária. A intenção do documento é explícita: informar sobre os avanços da missionação do Maranhão e do Pará após a vigência da lei e do regimento de 1655 e sublinhar as vantagens políticas

²⁴ Doravante assim citada como abreviação do título original.

²⁵ 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 diferem nas circunstâncias que o acompanharam (VERÍSSIMO, 1915, p. 33).

²⁶ Crônica, segundo Maduro, é usado na sua concepção historiográfica, como relato de eventos históricos narrados por ordem temporal. O termo “crônica” vem descrito por Raphael Bluteau, no século XVIII, em seu *Dicionário*, designando-se como “história escrita conforme a ordem dos tempos, referindo a eles as coisas, que se narram” (BLUTEAU, 1789, t. 1, p. 350). Em seu *Vocabulário*, crônica é sinónimo de história, relação, notícias, anais, mercúrios, cronologia e gazeta (1728, p. 135). A crônica, para alguns autores, é considerada como sugênero do gênero historiográfico, tal como as notícias, tratados, panegíricos, anais, vidas, histórias e diários, de acordo com Cleber Felipe: “Todos esses gêneros (ou subgêneros) utilizam lugares-comuns epidícticos [...]” (2015, p. 59). Contudo, a análise que se faz de “Relação...”, neste trabalho, é literária e elaborada a partir de um ponto de vista retórico, ainda que articulado com aspectos históricos fundamentais para o entendimento do texto.

e econômicas para o Estado e o Reino. Como muitos outros escritos, o texto tem a função de angariar o apoio da Coroa portuguesa e assegurar o financiamento da missão²⁷. Conforme Maduro, “apesar de ter a intenção de expor o estado das missões, quando o destinatário é a Companhia [...], o texto assume uma vivacidade muito própria e torna-se evidente a intencionalidade com que procura tornar atuante uma descrição de um encantamento que é seu e que também deseja partilhar com toda a comunidade” (MADURO, 2013, p. 57). O regresso ao Brasil, que sucede à primeira embaixada a Roma, marca a fase da epistolografia de viagens de Vieira. Roma é o palco central das cartas do volume 3, do tomo 1. O volume 4 fica marcado pelo regresso a Portugal e sua estada em Lisboa. É deste segundo momento de passagem por Lisboa que também se registra uma troca de correspondência considerável, muita dela bastante semelhante à enviada de Roma, visto que os seus destinatários principais são os mesmos (p. 58 e 59).

O autor Fernando Cristóvão refere o reconhecimento tardio dos textos de viagem enquanto literatura e “subgênero literário” (2002, p. 15), o que se deve, por um lado, à ambiguidade em torno do tema da viagem na literatura e às interrogações, distinções e confusões daí advindas, e, por outro lado, à “natureza compósita e interdisciplinar” de textos que dialogam com áreas como as Letras, a História e a Antropologia. O autor afirma que “pensar em Literatura de Viagens é, antes de mais, admitir que há um conjunto de textos que à viagem foram buscar temas, motivos e formas que, na sua globalidade, se identificam como um conjunto autônomo, distinto de outros conjuntos textuais” (CRISTÓVÃO, 2002, p.15). Cristóvão afirma, também, que o “acréscimo de saber” e a “comunhão estética” são características assinaláveis, nestes textos (p. 37-38). A viagem como “ingrediente literário” parece ser, segundo Susana Cabete (2010, p. 126), o estatuto da escrita de viagem como a própria deslocação, ou a “matriz

²⁷ Note-se que, durante o século XVII, o Maranhão fazia parte do Estado do Grão-Pará e Maranhão, uma unidade administrativa da colônia portuguesa. A 13 de junho de 1621, Filipe II de Portugal designou esse território por Estado do Maranhão, só em 1654 adquiriu o nome de Estado do Maranhão e Grão-Pará. Em 1751 é renomeado Estado do Grão Pará e Maranhão, com capital na cidade de Belém (Pará). No período áureo, abrangia os territórios atuais dos estados do Maranhão, Piauí, Pará, Amazonas, Amapá e Roraima. O Estado do Maranhão se desmembrou entre 1772 e 1774, permanecendo subordinado à corte de Lisboa. A partir daí duas unidades se formaram: Estado do Grão-Pará e Rio Negro ao extremo norte e o Estado do Maranhão e Piauí, no Meio Norte, sendo ambos integrados no Estado do Brasil em 1811. (SCHWARCZ; STARLING, 2015, p. 264).

tipológica” que vai possibilitar ao viajante essa experiência fundamental de alteridade.

De acordo com Luís Filipe Barreto (1983, p. 57), os textos de Quinhentos adquirem uma “complexificação de verbalidades”, ou seja, “[...] nasce uma literatura sobre as viagens, mais literatura que viagem, em que as verbalidades desempenham um papel documental de apoio à estrutura estética do discurso literário”. As definições referenciais do texto literário trazem, no entanto, dificuldades de vária ordem, já que a concepção de literariedade varia no contexto histórico e sociocultural. A relatividade do conjunto aberto que é literatura se manifesta num plano sincrônico, que implica um núcleo estável, que contém textos unanimemente classificados como literários, e as margens ou periferia desse sistema, em que a aceitação do carácter literário dos textos depende da sua qualidade estética e de outros fatores. Este sistema depende claramente de convenções e de circunstâncias culturais historicamente datáveis. A relatividade reflete-se, ainda, no plano diacrônico, o que leva a considerar relatos de viagem (bem como outros textos) como exteriores – ou não – ao cânone literário (MATOS, 2001, p. 260). A relevância de textos de viagem é recente e parte de muitas das pesquisas de Luigi Monga (1996), que estuda os relatos de viajantes europeus, nos séculos XVI e XVII. Monga utiliza o termo *odepórico*, referenciando seu uso enquanto adjetivo (referente a viagem) ou substantivo (narrativa de viagem) (p. 5).

No século XVII os textos de viagem estão ainda longe de reproduzirem uma visão pessoal e experimental de uma individualidade determinada, a do seu autor viajante. Geralmente são baseados em diários, depois compilados por um editor, às vezes anônimo. François Moureau (2005, p. 49) refere que a publicação de uma viagem até ao século XIX só se justifica por objetos “exteriores à personalidade do viajante: botânica, arqueologia, etnografia, apostolado, etc.”. Em Setecentos, a narrativa de viagem adquire um discurso histórico ligado à cronologia, erudito e objetivo, e não há uma relação forçosa entre “experiência pessoal – a ‘autópsia’ – e o discurso que é construído da matéria viática” (MOUREAU, 2005, p. 394). As viagens de André Thevet (1575), por exemplo, constituem relatos redigidos por François de Belleforest, pois a narrativa de viagem “é um objeto em si, nutrido de referências eruditas que justificam o discurso” (MOUREAU, 2005, p. 394). A autora Susana Cabete

discute a ideia de viagem nos textos do século XIX. A necessidade de contar a viagem empreendida pode ser interpretada de múltiplas formas. Do ponto de vista sociológico, a narrativa permite ao viajante se reintegrar a sua sociedade de partida, quando o privilégio que confere a narrativa ao viajante é a grande valorização da experiência, que permite a revelação de um ou mais objetos (CABETE, 2010, p. 132-133). Para a autora, a narrativa de viagem é uma forma de dar

visibilidade a um *jogo* de observação entre o *eu* e o *outro*, observação *multimodal* – física, psicológica e cultural –, permitindo-nos apreender toda uma ideologia que lhe está subjacente e que se insere num quadro mais complexo: o das ligações culturais entre diferentes países. [...] Estas narrativas colocam em cena espaços e locais variados, levando o viajante a olhar e a problematizar o *outro*, necessariamente a partir de si, equacionando-o e reescrevendo-o à luz de um código de valores culturais que lhe são próprios (CABETE, 2010, p. 133).

Há métodos de observação aos quais o viajante obedece, consoante seu propósito. O que se reconhece, nos textos dos missionários jesuítas como Vieira, é a busca pela tradução do Outro, através de analogias, comparações e inversões. Na construção textual de uma representação da diferença, o viajante edifica uma representação de si mesmo, também. O deslocamento da viagem obriga a alguma forma de questionamento sobre o mundo. Muitas experiências do viajante são reordenadas, ressignificadas, para que possam caber dentro da teoria e dos projetos que possui. Este conhecimento parte de uma experiência que determina como os acontecimentos serão transformados em narrativa. O viajante é aquele que está em missão permanente e a legitima pelo discurso. Não é por acaso que a viagem é uma metáfora do conhecimento, de um rito de passagem e transformação, de forte componente religioso e místico. Destas narrativas fazem parte o esforço, a superação das dificuldades, como índices de fiabilidade do texto do viajante que percorre mundos. A viagem tem sido assim, mais do que fonte de conhecimento e informação, um método de investigação do mundo (TORRÃO FILHO, 2008, p. 6).

Para autores como Michel Butor (1981, p. 9-10), a relação entre viagem e escritura é evidente: “viajar, ao menos viajar de uma certa maneira, é escrever (e primeiro porque é ler), e escrever é viajar”. Os textos nos transmitem uma realidade da alteridade que seus narradores procuram constituir, por meio da

força normativa da palavra e da representação. Parte desta ilusão da realidade é construída na figura da individualidade de quem narra e da experiência intransferível que o narrador reflecte em seu texto: há um eu que fala, que exprime sua experiência e sua interioridade. Conforme Michel Foucault (1992, p. 789), a implicação do problema da autoria é bastante problemática. A sua definição como uma experiência individual, nascida da apreensão dos sentidos do indivíduo, não é nem universal nem destituída de historicidade.

Helena Langrouva coloca a viagem como um *topos* estrutural de muitos textos literários, retratando, implícita ou explicitamente, as experiências humanas de fuga, exílio, saudade da pátria e da família, desejo de procurar o desconhecido e procura de crescimento espiritual. A viagem pode se relacionar também com os ritos de passagem que exprimem a necessidade de renovação e de regeneração, num tempo e num espaço cíclicos. Entre as ideias mais próximas do modelo dos ritos de passagem, nas viagens literárias, as mais relevantes são a aspiração ao aperfeiçoamento do conhecimento, através do pensamento e da experiência e o caminho para uma nova ordem social e espiritual (2003, p. 267). Langrouva busca a ideia de viagem desde os seus primórdios, observando-a como matriz das letras, desde Homero e Virgílio. Da epopeia aos romances de cavalaria, os elementos de viagem são filtrados pela visão do mundo, modulando as variadas vozes, na poesia épica, bucólica e lírica (p. 269). Na *Odisseia*, a viagem realiza-se num espaço geográfico e mítico e desenvolve-se num tempo cíclico. Através das suas façanhas, Ulisses se renova a si próprio, num ciclo de vinte anos. O tempo e o espaço convergem de tal modo, que o herói pode encontrar e realizar o seu destino de fidelidade conjugal e regresso à pátria. A viagem não termina com o poema. Depois de chegar a Ítaca e de ter sido, gradualmente, reconhecido pelos seus familiares, parte para um novo ciclo de viagens e de retorno.

Para a mesma autora, na obra *Eneida*, de Virgílio, o espaço das viagens de Eneias é mítico e geográfico. É a viagem da fuga da desordem e da violência da guerra de Tróia para o espaço aberto para o futuro, realizada num tempo predominantemente linear, embora com marcas de ciclicidade (*Eneida*, VI). Eneias é criador heróico-mítico de uma nova ordem social, política e espiritual, para o Ocidente. É um fugitivo pelo destino que o atingiu – *fato profugus* (*Eneida*,

I, 3) –, ao fugir da guerra de Tróia para ser o antepassado mítico dos Romanos e o criador de uma nova ordem para o Ocidente.

No universo dos romances e novelas cavaleirescos, o cavaleiro viaja por causa da guerra, mas, em tempo de paz, escolhe as cavalgadas solitárias, vencendo o medo do desconhecido, escolhendo o risco e a liberdade e a disponibilidade de estar só, sabendo que a viagem pode ter ou não um regresso. Como um peregrino, se entrega à mudança interior, à conversão e ao aperfeiçoamento espiritual. O cavaleiro errante, o monge e o peregrino procuram não se deixar contaminar pela loucura e a alienação do mundo. Neste sentido, a Távola Redonda dos romances arturianos, assim como o Santo Graal, correspondem à ordem que os cavaleiros errantes procuram, num tempo indeterminado.

Diferentemente, o espaço percorrido pelos nautas portugueses, por exemplo, em *Os Lusíadas*, de Luís de Camões, é geográfico – embora o Cabo “Adamastor” e a *Insula divina* se interponham miticamente na narrativa pretensamente histórica –, percorrido num tempo e num espaço que transcendem a obra literária, porque é o espaço novo da viagem de expansão na costa africana, do Oceano Índico e da Índia (LANGROUVA, 2003, p. 268-270).

O continente europeu funciona, desde então, nas narrativas dos viajantes de Quinhentos e Seiscentos, como aferidor da alteridade, do que é o Outro, o novo, o recém descoberto, na África, na Índia e nas duas Américas. As *Viagens* de Marco Polo (1271-1295), assim como a *Peregrinação*, de Fernão Mendes Pinto (1614), são narrativas de viagem sobre novos continentes, escritas por aventureiros que não têm objetivos espirituais como os peregrinos medievais, mas procuram enfrentar o desconhecido na travessia dos mares, rumo ao Oriente, na expectativa de encontrarem novos povos e de eventualmente enriquecerem. As suas descrições traduzem o deslumbramento perante novas civilizações da China e do Japão, filtradas pelo olhar habituado apenas aos parâmetros do Ocidente (REBELO, 1998). A perspectiva do viajante Pêro Vaz de Caminha, nos séculos XV e XVI, é a de “achamento” (CAMINHA, [1500]). Já o *Diário* de Colombo (1492-1493) é um documento cujo narrador considera o Outro como objeto de coleção e não como alguém desconhecido para ser compreendido (TODOROV, 1983, p. 33-59). Assim, viajantes levam em

sua bagagem ideias há muito embutidas no imaginário europeu, “compêndio de concepções bíblicas e idealizações pagãs” (HOLANDA, 2000, p. 221).

O texto “Relação...” é analisado, nesta pesquisa, a partir dos conceitos de Retórica da alteridade apontados por François Hartog (1999, p. 259), ainda que o texto esteja inserido numa tradição que torna inseparável uma tentativa de conhecimento codificada e “conforma-se mais a uma tradição letrada que às exigências de uma observação ‘objetiva’” (REVEL, [s.d.], p. 138-139). Do mesmo modo que a epistolografia produzida pelos inacianos, as cartas não podem ser consideradas como efeito espontâneo das novas experiências dos inacianos na América; a preceptiva epistolar dos jesuítas é, segundo Alcir Pécora (2001, p. 68), “amparada na longa e profícua reflexão medieval e renascentista do gênero, [que] de alguma forma previa ou esboçava retoricamente os contornos básicos de personagens, ações e caracteres que jamais haviam visto antes”.

Esta experiência do encontro com o Outro observa convenções retóricas e da tradição na qual os textos se inserem. O que aparentemente é neutro, fruto da observação e da experiência, pode indicar, segundo João Adolfo Hansen (1995, p. 102) “muito mais os processos conceituais e técnicos do agente do discurso que propriamente algo empiricamente dado”²⁸. Do mesmo modo, o autor Hayden White refere que o mundo tangível não é um dado neutro, quando apreendido pelo narrador. O discurso “serve de mediador entre a nossa apreensão destes aspectos da experiência que ainda nos são ‘estranhos’ e os aspectos dela que ‘compreendemos’ porque encontramos uma ordem de palavras adequada à sua familiarização” (WHITE, 1994, p. 35). O discurso histórico e o discurso ficcional não são estanques, para o autor. Tanto um quanto o outro podem ser preenchidos com conteúdos reais ou imaginários e os dois são reconhecidos como sistemas efetivos de produção de sentido, sem possibilidade de uma representação “objetiva” (WHITE, 1987, p. 9). Insiste White que o “que se diz é indissociável de como se diz” (1994, p. 125), e mesmo a descrição mais objetiva carrega dentro dela a opção formal pela qual se

²⁸ Estas observações de Pécora e Hansen se aplicam ao gênero epistolar, se tivermos em conta os modelos de divisão epistolográfica utilizados pela Companhia de Jesus, tais como: saudação, captação de benevolência, narração, petição e conclusão. Essa divisão data do século XII e as regras são sistematizadas por autor conhecido como Anônimo de Bolonha, em *Rationes dictandi* (1135). A arte de escrever cartas ganha novo fôlego no século XIV, com a releitura das epístolas de Cícero (PEREIRA, 2007, p. 271). Sobre o Anônimo de Bolonha vide Emerson Tin. *A arte de escrever cartas: Anônimo de Bolonha, Erasmo de Rotterdam, Justo Lúpsio* (2005).

constituiu em linguagem. Interessa observar a vertente ficcional do discurso histórico, conforme Pedro Azevedo (2011, p. 133-134) esta “recoloca a discussão do seu imaginário figurativo como tão importante quanto seu lado documental e historiográfico [...]”.

Dominick La Capra lembra-nos que uma análise retórica “ilumina o problema de como nós lemos os textos” (1985, p. 38). Estes textos são entendidos como fenômenos de um processo, descrições de uma suposta “realidade” e não como produtores de sentido. É como textos produtores de sentido que pretendo ler os textos de viagem do padre Antônio Vieira. Conforme lembra Roger Chartier (1990), nenhum texto, mesmo o mais aparentemente documental, “mantém uma relação transparente com a realidade que apreende”. O texto literário ou documental é constituído por “categorias, esquemas de percepção e de apreciação, regras de funcionamento, que remetem para as suas próprias condições de produção” (p. 62). O que se torna ainda mais complexo, no caso de textos como as narrativas de viagem, é a sua interseção entre o literário e o documental. Sendo assim, a relação do texto com o “real”, ou com aquilo que “o próprio texto apresenta como real, construindo-o como um referente situado no seu exterior”, parte de “modelos discursivos e delimitações intelectuais próprios de cada situação da escrita” (p. 63). Entende-se como “real” a relação efetiva e/ou especificamente imaginária do indivíduo com o mundo. Assim, a tentativa de “recuperação do real” é feita através de um processo de mimetização (REMÉDIOS, 1994, p. 13). A mesma perspectiva é adotada por Sandra Pesavento; a autora refere que uma narrativa literária ilustra a sua época, com manifestações favorecidas pelo trânsito entre os imaginários sociais de períodos passados. O imaginário é a sustentação das representações do mundo, retratando a realidade, mas sem torná-la sua, mantendo apenas a sua representação (PESAVENTO, 2006, p. 2).

A “Relação...” se apresenta como um documento de natureza compósita, que pode ser analisado enquanto objeto histórico e/ou literário. Propõe-se observar os conceitos retóricos que estão na base da elaboração do texto, bem como as considerações do narrador no que tange aos tabajaras, observando a narrativa de “Relação...” não apenas como um conjunto de informações à Coroa portuguesa, mas também como um discurso capaz de nomear e classificar os indígenas da serra da Ibiapaba.

A tese se constitui, além desta Introdução, de três capítulos e de uma conclusão. O primeiro capítulo se dedica ao estudo da relação da Ordem jesuítica com a alteridade, a visão do Outro, sobretudo em suas cartas. Esta epistolografia nos permite observar de que forma a imagem do indígena é polarizada, pelos inacianos, considerando-o ora como “bom selvagem”, ora como “besta feroz”.

O segundo capítulo inicia a análise do texto “Relação...”, observando a forma como a narrativa de viagem empreendida pelos missionários jesuítas à serra da Ibiapaba pode ser analisada numa perspectiva retórica. A partir de autores como Aristóteles, Horácio, Quintiliano e Cícero, cujas preceptivas teóricas sobre Oratória acompanham os autores de Seiscentos, o capítulo 2 analisa questões que permitem observar como a “Relação...” constitui um discurso argumentativo a favor dos inacianos, sublinhando as dificuldades e a necessidade de se manter a missão em terras inóspitas.

O capítulo terceiro procura aprofundar a questão da alteridade e a representação dos povos tabajaras. A articulação das categorias retóricas de alteridade propostas por François Hartog (1999) permite reflectir sobre a imagem que os jesuítas elaboram sobre os indígenas, muito para além da polarização cristã entre o bem e o mal. Distantes dessa imagem mitificada e largamente difundida nos séculos anteriores, os ameríndios passam a ser vistos como peças fundamentais na negociação territorial da Ordem. Assim, pretende-se observar a complexidade da fabricação dessa imagem, na continuidade dos preceitos da Retórica de Seiscentos.

A tese inclui, ainda, três anexos. O mapa do ANEXO A é uma imagem reproduzida por Curt Numuendajú²⁹, em 1944, e pretende contribuir para a visualização das possíveis regiões onde se situavam os povos indígenas referidos na “Relação...” (tabajaras e potiguaras, sobretudo), assinalados no ANEXO B. A imensidão das áreas percorridas pelos jesuítas, no relato, pode ser observada na reconstituição do etnólogo. O ANEXO C reproduz o texto estudado e analisado “Relação da missão da serra da Ibiapaba”, do Padre Antônio Vieira.

²⁹ Vide o mapa aqui reproduzido a partir da obra de Curt Numuendajú, *Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes* (2017). Esse documento cartográfico etnohistórico foi construído a partir dos estudos do autor sobre a presença dos povos indígenas no Brasil.

Importa contribuir, nesta pesquisa, para a fortuna crítica da prosa vieiriana, destacando, de entre os textos legados por Vieira, aquele que nos parece desafiador pela sua natureza discursiva e textual híbrida: a intenção historiográfica e o efeito retórico-literário de sua tessitura verbal.

1. RETÓRICA DA ALTERIDADE NA EXPERIÊNCIA MISSIONÁRIA DA COMPANHIA DE JESUS

No século XVII o interesse dos viajantes pela América multiplica-se. De entre muitos, os missionários das ordens religiosas são aqueles que produzem contínuos escritos e coletâneas de cartas edificantes, publicadas em pequenos opúsculos ou reunidas em grandes coletâneas³⁰. Um exemplo do que é afirmado são as narrativas de missionação (cartas, crônicas, martiriológios), promovidas e cultivadas pela Companhia de Jesus, desde o século XVI. As cartas ânuas dos colégios, as histórias gerais, junto com uma longa série de textos impressos têm um papel preponderante na construção da imagem do “Novo Mundo”, na ótica dos europeus. As cartas trimestrais, quadrimestrais e ânuas, escritas geralmente pelos padres provinciais ao padre geral da Companhia de Jesus informam sobre a atividade missionária desenvolvida, constituindo uma fonte de informação sobre os sucessos e os insucessos da vida missionária da Ordem. Além de apresentarem fatos históricos da atividade eclesiástica e civil dos inicianos, contêm informações etnográficas, demográficas e geográficas importantes (BARBOSA, 2006, p. 27).

A Ordem dos inicianos é fundada pela bula *Regimini Militantis Ecclesiae*, do papa Paulo III, a 27 de fevereiro de 1540, assinalando a criação oficial da Sociedade ou Companhia de Jesus, organizando tanto o pensamento religioso quanto a ação espiritual comum entre os seus membros. No ritmo das viagens de exploração marítima e comercial, os inicianos observam uma vivência religiosa assente nos compromissos da profissão dos votos e da prática da sua espiritualidade, tornando eficiente o seu escopo de transformação do

³⁰ Outros viajantes, não pertencentes a ordens religiosas, marcaram a sua representação da América Portuguesa. O *corpus* de autores do século XVII compreende, entre outros, o francês François Pyrard de Laval, e que desembarca na Baía de Todos os Santos em 1601, com direito a quatro edições da sua obra *Voyage de Pyrard de Laval aux Indes Orientales* (1601-1611), no século XVII (1611, 1615, 1619 e 1679). Richard Hawkins relatou as suas impressões sobre alguns pontos do litoral-sul brasileiro, produzindo a obra *The Observations of sir Richard Hawkins Knights in his Voyage into the South Sea* (1622), do mesmo modo que Walter Raleigh e sua obra *A True Relation of the Travels and Most Miserable Captivity of William Davies* (1614), sobre a sua navegação pelo Amazonas, em 1601 (FRANÇA, 2012, p. 21-87).

mundo. Este foi o ideal que lançou um grupo cada vez mais numeroso de homens na reeducação da cristandade europeia e na conversão dos povos que ignoravam a doutrina de Cristo (FRANCO, 2006, v. I, p. 67; p. 69).

A partir da chegada à América, é fundamental colonizar, e, desse modo, inserir o nativo indígena, o gentio³¹, na fé católica e nos princípios teológicos seguidos pela Ordem de Santo Inácio de Loyola. O elemento-chave das narrativas é também o objeto principal delas, o contato com os povos ameríndios e o encontro com o desconhecido. O indígena muitas vezes se constitui como o Outro, nas narrativas das Ordens religiosas, sendo cuidadosamente observado e descrito. A este é atribuída a capacidade incontornável de desafiar os religiosos a uma postura ainda mais heroica, questionando os seus ideais católicos e resistindo aos processos de conversão.

A prática da escrita transforma os jesuítas em “intermediários representacionais”, nas palavras de Alina MetCalf, homens a quem cabia explicar o significado do contato cultural e do intercâmbio, por meio de discursos e de símbolos, moldando os encontros e as percepções seguintes (METCALF, 2009, p. 311). No alvorecer do século XVII, entre 1604 e 1608, o padre jesuíta Pierre du Jarric publica, em Bordeaux, a *Histoire des choses memorables*, uma coletânea de cartas em três volumes, escritas por missionários das colônias portuguesas nas Índias Ocidentais e Orientais. A *Histoire de Nouveau Monde*³², escrita pelo jesuíta Joannes Laet, marca a segunda metade do século XVII. Laet tem, ainda, ao seu dispor os arquivos da Companhia de Jesus e compõe uma obra³³ sobre o nordeste brasileiro, com objetivos precisos, como fazer o levantamento dos recursos do continente americano e tornar mais fácil a instalação de colônias (FRANÇA, 2012, p. 36; p. 39; p. 116-117).

³¹ As cartas e relatos dos Jesuítas mostram que “gentio” se define como aquele que não possui fé. O termo “herege” é aplicado àqueles que não professam a fé católica e agem contrariamente a esta, caso dos países protestantes da Europa.

³² A edição em latim é de 1633, intitulada *Novus Orbis seu descriptionis Indiae Occidentalis Libri XVIII authore Johannes De Laet Antverp. Novis talulis geographicis et variis animantium, Plantarum Fructuumque iconibus illustrata*. Na edição francesa se intitula *L'Histoire du Nouveau Monde ou description des Indes Occidentales, contenant dix-huict livres, enrichi de nouvelles tables geographiques & figures des animaux, plantes & fruits* [1640]. Leyde: Bonaventure & Abraham Elseuiers, Imprimeurs ordinaires de l'Université.

³³ *História ou anais dos feitos da Companhia privilegiada das Índias Ocidentais desde o seu começo até ao fim do ano de 1636*.

Da longa lista de escritos missionários, os inicianos ganham um espaço considerável, no que diz respeito à descrição do continente americano. Autores como Serafim Leite (1938-1950) e Francisco Rodrigues (1931-1950) dedicam-se, no século XX, à compilação das cartas jesuíticas e à escrita da história da Companhia de Jesus no Brasil. As cartas anuais dos colégios jesuíticos, as histórias gerais das ações missionárias, os opúsculos, as notas e os relatos fazem parte de uma lista considerável de escritos de viagem que se dedicam a relatar os territórios recém-chegados e os povos recém-encontrados. Os relatos de viagem de Fernão Cardim exemplificam a tradução de um mundo completamente novo para os europeus. A sua descrição dos espaços indígenas, da sua organização, as descrições da botânica e da fauna brasileiras são, antes de mais, registros de conhecimento sobre as terras brasis. Cardim revela, aliás, surpresa, ao constatar que o uso da palavra, por parte dos povos indígenas, é muito cultivado e apreciado. A partir destas observações, Cardim escreve dois tratados, um deles intitulado *Do clima e terra do Brasil e de algumas coisas notáveis que se acham assim na terra como no mar* e outro *Do princípio e origem dos índios do Brasil e dos seus costumes, adoração e cerimônias*, o primeiro tratando de Ciências Naturais, o segundo de Etnologia, reimpresso com o título de *Tratados da terra e gente do Brasil*³⁴. O missionário se refere ainda às pregações dos jesuítas e às muitas atividades de oratória sagrada da Companhia de Jesus (MASSIMI, 2005, p. 23).

A nível da cronística de viagens, os escritos do padre jesuíta João Filipe Bettendorf, que chega ao Maranhão em 1661 e escreve sua *Crônica* em 1699, assume um lugar importante. A *Crônica* é um conjunto de escritos, relatando episódios comuns, mas que prendem a atenção do leitor, mais não seja pela quantidade de vocábulos indígenas, já incorporados nos textos. Os escritos cronísticos aparecem divididos em livros e capítulos, todavia nem sempre respeitam as sequências cronológicas temporais, recuando o discurso a acontecimentos já passados. Dos quinze capítulos, onze são dedicados ao Estado do Maranhão. Outras ordens religiosas e seus missionários escrevem

³⁴ A obra englobava no seu título original: *Narrativa epistolar de uma viagem e missão jesuítica, pela Bahia, Ilhéus, Porto Seguro, Pernambuco, Porto Santo, Rio de Janeiro, São Vicente (São Paulo), desde o ano de 1538 ao de 1590, indo por Visitador o padre Cristóvão de Gouveia ou Informação da missão do padre Cristóvão Gouveia às partes do Brasil – ano de 83 escrita em duas cartas ao padre Provincial em Portugal.*

sobre a região, tais como Capuchinhos, Mercenários e Franciscanos³⁵. Para o estudo de um passado histórico da América portuguesa, as fontes relatam a perspectiva de quem detinha o poder em suas mãos, ou seja, os colonizadores e as ordens religiosas. Através da escrita, chega até nós apenas uma versão dos fatos, obrigando assim a um profundo mergulho nesses textos para identificar reflexos dos hábitos e das crenças indígenas. A imagem da América que sobrevive é uma elaboração do europeu, que perante o encontro com o Outro se debate em um intenso conflito, entre o que conhece e o que não conhece. Sobrevive uma bibliografia variada, que tanto exalta a natureza e os conhecimentos indígenas, como denigre a imagem do ameríndio em relação aos europeus. Os contemporâneos da conquista da América e os pensadores iluministas e naturalistas do século XVIII adotam as obras odepóricas sobre as terras recém-chegadas como verdade inquestionável. Essas obras alicerçam a construção discursiva de uma historiografia em que a imagem negativa da América e de seus habitantes se sobrepõe a uma imagem positiva.

A tentativa de explicar e classificar o desconhecido leva também a uma formulação equivocada de que os indígenas vivem em estado de barbárie. Os europeus observam que os nativos desconhecem a religião cristã e menosprezam a ideia de trabalho tal como concebida pelos colonizadores. Na ótica do europeu, os padres jesuítas são as testemunhas oculares do mal que domina o continente americano e as suas cartas são a expressão escrita dessa situação. A inserção da América no horizonte europeu obriga a um deslocamento no universo imaginário: as humanidades monstruosas se associam aos habitantes das terras americanas e passam a ser demonizadas.

³⁵ De forma mais esporádica, a Ordem dos Capuchinhos atua também na América Portuguesa, numa altura em que ocupa lugar cimeiro nos pregadores populares na Europa. Chegam ao Brasil em 1612 e em 1622 passam a depender da Congregação Romana *Propaganda Fide*, fundada nesse ano. A partir de 1646 fixam-se em Pernambuco, no Rio de Janeiro e no sertão do rio São Francisco. Em 1705 chegam a Bahia os capuchinhos italianos, onde permanecem até à expulsão, em 1831, por decreto imperial (MASSIMI, 2005, p. 92). Os capuchinhos franceses são os que mais produzem escritos, no século XVII, que circulam pela Europa. O primeiro a vir a público, em 1614, foi obra de Claude d'Abbeville, intitulada *L'arrivée des peres capucins en l'Inde nouvelle, appelée Maragnon*, e a obra do frei Ives d'Evreux, *Voyages dans le nord du Brésil fait durant les années 1623 et 1614*, impressa, e não publicada, em 1615. Efetivamente, a bibliografia produzida pelos padres capuchinhos é vasta e tem outras figuras importantes, tais como Martim de Nantes, Bernardo de Nantes – autor do *Catecismo Índico da Língua kariri aumentado de várias práticas doutrinárias e morais adaptadas ao gênio e capacidade dos Índios do Brasil* –, Castro Valva, Mansueto de Val Florianiana, Sabino de Rimini, entre outros.

As cartas jesuíticas descrevem os sofrimentos dos missionários e os contratempos da catequese, pois todo o esforço parece ser pouco frente à grandeza do projeto de conversão do gentio. A fome, os animais selvagens e o canibalismo³⁶ atormentam o cotidiano dos religiosos e permitem valorizar a missão, no discurso jesuítico. Somente a privação do conforto, as intempéries dos trópicos e as ameaças podem conduzir os inacianos ao paraíso cristão e à verdade. O martírio é o caminho da perfeição. A natureza monstruosa dos ameríndios serve de contraponto às benesses promovidas pelo cristianismo e exalta os jesuítas. Tal como afirma o padre Anchieta, os inacianos têm de mostrar a capacidade de enfrentamento de todos os obstáculos:

Não deixarei de dizer, já que vem a propósito, que quase nenhuma arte existe das necessárias para o comum uso da vida, que os irmãos não saibam fazer. Fazemos vestidos, sapatos, principalmente alpargatas de um fio como de cânhamo, que extraímos de uns cardos, lançados nágua e curtidos, as quais alpargatas são muito necessárias pela aspereza das selvas, e as grandes cheias das águas, que é necessário passar muitas vezes por grande espaço até a cintura e ainda até ao peito. Barbear, curar feridas, sangrar, fazer casas e coisas de barro, e outras semelhantes coisas não se busca fora, de maneira que a ociosidade não tem lugar algum em casa (ANCHIETA, 1984, [1560], p. 150)³⁷.

Participando de um conjunto de textos que introduzem a América no cenário cosmográfico de Quinhentos, as histórias do novo continente escritas pela Companhia de Jesus procuram mostrar-se verossímeis por meio de recursos discursivos estratégicos capazes de convencer o público ao qual se destinam. É fundamental considerar, nos diversos registros dos inacianos, as informações que geram efeitos adequados à missão, no novo continente. Os relatos incorporam, ainda, aspectos cosmográficos, de forma a promoverem os objetivos da escrita epistolar jesuítica, ensejando disposição favorável nos homens de corte, no que diz respeito às missões da Companhia pelo mundo.

³⁶ Até ao século XVII, o imaginário é povoado de monstruosidades que repercutem a obra de Plínio, grande parte dela permeada por humanos antropófagos, configuração que Cristóvão Colombo irá utilizar, em suas narrativas. Com grande influência no contexto americano se encontra também Marco Polo e suas descrições dos cinocéfalos – homens com cabeça de cão. Para Colombo, os cinocéfalos, apesar de seu feitio canino, eram mais razoáveis e inteligentes do que os ameríndios, considerados como bestiais. O livro 28 de Plínio, de *Historianaturalis*, parece ter sido preponderante neste imaginário (AZEVEDO, P., 2011, p. 290-291).

³⁷ “Carta do Irmão José de Anchieta ao Geral P. Diogo Laines, Roma, São Vicente, 1 de junho de 1560”.

A autora Janice Theodoro da Silva (1998, p. 9-10) considera a colonização da América como um “transplante do projeto cultural ibérico”, mostrando como muitas vezes a historiografia privilegia a lógica econômica subjacente à expansão, em detrimento da questão cultural, ou seja, o transporte de objetos, símbolos de domínio, para outras terras. Para além dos símbolos materiais, é em torno de um poderoso enunciado que a Companhia de Jesus gere suas atividades econômicas e religiosas. O discurso se dá em torno da ideia da universalização do cristianismo, que comporta o plano teológico e o plano espiritual. Assim, os escritos dos Jesuítas trazem consigo uma ideia de unificação religiosa. Essa aposta na evangelização de povos desconhecidos traz, no entanto, dissabores aos inacianos. Recai sobre eles, por parte dos colonos como de outras Ordens religiosas concorrentes, a reputação de versatilidade, plasticidade e acomodação, fruto das circunstâncias em terras novas. Todavia, a imagem negativa também se vai construindo, paulatinamente, a partir dos seus diversos conflitos de atuação e o desafio às esferas do poder, na Europa, nas Américas e no Oriente³⁸.

1.1 “A VINHA ESTÉRIL” E A “INVENCÍVEL IGNORÂNCIA” DO INDÍGENA

A chegada e posterior colonização das Américas, especificamente da América portuguesa, coloca ao império expansionista português um desafio sem precedentes. Além de desconhecerem os povos e as culturas indígenas, a língua se torna uma barreira complexa. As ordens religiosas funcionam como braços articulados ao Império. O início dessa missão não é, para os inacianos, tarefa fácil. Para além das características já apontadas, os indígenas são considerados como crianças que devem ser educadas, conduzidas e cristianizadas. Baseados nesses pressupostos, os missionários, ainda que condenando veementemente os abusos dos colonos, desenvolvem sua atividade apostólica com o beneplácito e sob a proteção do governo português. Recorrem ao poder político e, às vezes,

³⁸ A este respeito vide a obra de José Eduardo Franco sobre o mito antijesuíta e conspiracionista produzido em Portugal, no Brasil e Oriente, dos séculos XVI a XX. Conforme refere o autor, é vasta a produção escrita, iconográfica, documental e literária elaborada para consolidar “a imagem deformada” da instituição e dos seus membros, construindo um “estigma mimético de repetição” (FRANCO, 2006, v. 1, p. 27).

militar, tanto para agrupar os indígenas em aldeias próprias sob a orientação dos padres, como para defender esses mesmos indígenas da ganância dos caçadores de escravos. Os aldeamentos se destinam ao maior projeto jesuítico: a conversão, que, segundo Manuel da Nóbrega ([1556-1557], 1954), deveria começar nas crianças e se prolongar nas gerações seguintes. Este é um projeto a longo prazo, permeado de escolhos.

As concepções dos primeiros cronistas do século XVI interpretam a nudez e a poligamia do indígena como lascívia, o desenvolvimento rudimentar de sua economia como preguiça, sua antropofagia ritual como crueldade e espírito de vingança. No século XVI, a poligamia dos ameríndios, as práticas antropofágicas, a nudez e a aparente falta de autoridade são considerados pecados morais e sociais que levam ao postulado de que talvez os indígenas não possuam alma.

A escrita de missionação jesuítica eleva estas considerações a um patamar teológico, assentando na maior premissa da Ordem: a conversão. Se as missões fracassam ou os povos indígenas se rebelam, fazendo com que uma resistência local produza mais mártires do que convertidos, ainda assim a Ordem consegue discernir um grau de sucesso. Na epistolografia inaciana, tal como nos outros textos, a autorrepresentação da Ordem configura uma estratégia discursiva fundamental. Muito além dos sucessos registrados nos anais dos empreendimentos jesuítas, as incursões dos missionários provocam hostilidades, guerras e retaliações. Os padres insistem, no entanto, na ideia de que a nudez, a poligamia ou a antropofagia vão diminuindo, e que o número de indígenas convertidos representa um avanço significativo nos objetivos engendrados.

O forte investimento educativo da Companhia leva à prossecução de uma rede internacional de colégios. A educação é concebida como instrumento imprescindível para atingir a perfeição do indivíduo, além de representar o progresso e fortalecimento da *respublica*. Este ideário é fundamentado na utopia que projeta uma humanidade nova. Assim, a ideia de formação assenta no desenvolvimento harmonioso das faculdades humanas, sendo a linguagem o melhor instrumento.

O ideal educativo é moldado pela formação humanista, filosófica e teológica, preparando o homem para uma vivência de fé, de forma a enfrentar

um mundo que, segundo a Igreja católica, estava cindido e ameaçado pelas igrejas protestantes. Depois de uma dezena de anos, a Companhia de Jesus consolida seu ideário e carisma, através de instrumentos como a *Ratio Studiorum*³⁹ e métodos como o *modus parisiensis*, uma metodologia praticada na Universidade de Paris⁴⁰. O conhecimento, para os inicianos, torna-se essencialmente fruto da prática. Os assuntos respeitantes ao “Novo Mundo” requerem juízos para os quais não bastam apenas o bom domínio das Escrituras e da tradição, mas também o conhecimento das particularidades das terras americanas.

No decorrer dos séculos, a Companhia é alvo de diversos ataques que a fragilizam, enquanto Ordem, comprometendo, deveras, suas atividades em terras brasis. As acusações dos adversários indicam os inicianos como saqueadores do patrimônio real, em proveito da instituição, condição passível de ser comprovada pelas riquezas temporais dos colégios. Os acusadores indicam, ainda, a desobediência dos religiosos aos decretos e alvarás reais, configurando insubordinação. Os inicianos são obrigados a reformular seu projeto missionário, que não desconecta sua atividade religiosa das relações econômicas e políticas. A realização do ideal medieval da *respublica cristiana*⁴¹ constitui-se, assim, num jogo complexo de mobilização de recursos e de negociações difíceis, para a Companhia de Jesus. Conforme a historiadora Charlotte de Castelnau-L’Estoile (2000), muitas vezes os jesuítas se autointitulam como “operários de uma vinha estéril”. A imagem da esterilidade

³⁹ Designação abreviada do Regulamento da Companhia de Jesus intitulado *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu*, datado de 1599. O documento é um conjunto detalhado de normas aglutinadas em trinta partes, que determinam a ação educativa nas instituições da Companhia de Jesus. As informações são recolhidas desde 1547, pelos inicianos, nas missões, e posteriormente nos colégios. A *Ratio Studiorum* apresenta-se imprescindível como base de estudo nas suas instituições, visto que é um conjunto de regras que envolvem a administração, o plano de estudos, os métodos didáticos e ainda a questão disciplinar (SANTOS, F., 2015, p. 41).

⁴⁰ O *modus parisiensis* se diferencia pelo fato de ensinar gramática, através de exercícios, em classe, sem perder de vista a individualização do aluno. A disciplina é rigorosa e há um plano de progressão do aluno através da gradual complexidade das matérias (SANTOS, F., 2014, p. 65-66).

⁴¹ Conforme indica José Eduardo Franco, a *respublica cristiana* substitui-se ao Império Romano, transfigurando a ideia de *pax romana* em *pax christiana*. Crisandade torna-se um conceito de geografia cultural e religiosa, após o desmembramento do Império Romano no Ocidente. Desse modo, a ideia de Europa vai se reduzir a uma terminologia geográfica (FRANCO, 2012, p. 38-39).

da vinha é também remetida, pela autora, à ausência de palavras dos indígenas nas fontes jesuíticas. Segundo Maria Regina Celestino (2007, p. 183-184), isso não significa a ausência dos indígenas no processo de missionação. Confrontada com as dificuldades, a Companhia procura alianças constantes com os indígenas, de forma a conseguir se manter em terras brasis e obedecer ao seu carisma religioso de conversão.

O que se ressalta é que a empresa missionária se estrutura numa engrenagem complexa, porque, como sublinham Charlotte Castelneau-L'Estoile e Carlos Zeron (1999, p. 337), é um projeto religioso, mas também político e econômico. No início do século XVII, impõe-se elaborar uma reforma para a província jesuítica do Brasil. Está implícito o balanço de sessenta anos de experiência inaciana na colônia portuguesa e a aposta numa estratégia de desenvolvimento, adaptada às transformações da sociedade colonial. Para os autores supracitados, não é o enfraquecimento do fervor missionário, e sim um crescente pragmatismo no sentido do autofinanciamento da missão, que constituiu o principal ponto de inflexão da política missionária jesuítica em terras brasis. A insuficiência das esmolas reais, que deveriam garantir a subsistência dos missionários nas terras de missão, induz à prática de diversos negócios, incluindo o plantio da cana-de-açúcar e a produção de farinha de mandioca e outros gêneros alimentícios consumidos, utilizando mão-de-obra escrava e não-escrava. Em segundo lugar, a responsabilidade pela fiscalização da aplicação da política indigenista promulgada pela Coroa para a América portuguesa, reivindicada pelos próprios missionários jesuítas (concedida por Filipe II com a lei de 27 de julho de 1596), acaba conformando tanto a sua prática de terreno como a sua relação com a hierarquia da Igreja e com a sociedade colonial.

Nos dois principais escritos resultantes da decisão de reforma da missão, o *Diálogo sobre a conversão do gentio* e o chamado “Plano civilizador” (uma carta escrita em maio de 1558), Nóbrega sintetiza as suas justificativas de ordem teológica e política: contra as concessões feitas anteriormente no campo doutrinário, defende a instrumentalização do “medo servil” como forma de subjugar os indígenas e submetê-los dentro de um espaço controlado pelos missionários, os aldeamentos jesuíticos. A dinâmica entre experiência, conhecimento espiritual e teológico mostra-se, nos escritos jesuíticos sobre a América e seus habitantes, como um *modus operandi* retórico da missão,

assumida, desde o princípio, como a razão de ser da própria experiência de viagem a novas terras (LUZ, 2003, p. 125). Nas palavras de Nóbrega,

Primeiramente o gentio se deve sujeitar e fazê-lo viver como criaturas racionais, fazendo-lhe guardar a lei natural [...].

A lei que lhes hão de dar, é defender-lhes comer carne humana e guerrear sem licença do Governador; fazer-lhes ter uma só mulher, vestirem-se pois têm muito algodão, ao menos depois de cristão, tirar-lhes os feiticeiros, mantê-los em justiça entre si e para com os cristãos; fazê-los viver quietos sem se mudarem para outra parte, se não for para entre cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem, e com estes Padres da Companhia para os doutrinarem (NÓBREGA, 1955, p. 179)⁴².

O contexto histórico em que se movimenta a Companhia de Jesus leva os missionários a advogar a necessidade de tutela dos indígenas, circunscrevendo a escravidão aos casos tradicionalmente previstos pela lei civil (guerra justa, comutação da pena de morte, necessidade extrema, condição do ventre materno)⁴³. Por detrás da questão da instituição de um regime tutelar para os índios nos aldeamentos controlados pelos jesuítas⁴⁴ perspectiva-se o projeto de tutela de toda a sociedade colonial, a partir do poder indireto (*potestas indirecta*), poder que a Igreja católica pode exercer legitimamente em caso de degenerescência da ordem moral. Nóbrega, no Brasil, e José de Acosta [1590], no Peru, são os principais defensores deste programa político. Antônio Vieira também se pronuncia sobre os direitos dos indígenas e sobre a questão da escravatura, bem como o direito de ocupação. As terras americanas, para ele, não podem ser encaradas como *res nullius*⁴⁵ a que se aplique, sem critério, o

⁴² “Carta de Manuel da Nóbrega ao padre Miguel de Torres, Bahia, 8 de maio de 1558”.

⁴³ Para o historiador José Eisenberg, as chamadas “justificações”, elaboradas nas terras de missão, teriam influenciado o pensamento político dos teólogos-juristas europeus, e que resultou na transição da hegemonia teológico-política dominicana para a jesuítica, durante o século XVI. Ou seja, no processo de aplicar máximas teológicas à interpretação de problemas práticos, os Jesuítas acabavam por produzir conceitos políticos que diferiam da interpretação dominicana, deste modo, “a relação entre teorias e práticas de justificação é uma relação historicamente determinada” (EISENBERG, 2000, p. 168). O problema torna-se mais claro quando o autor discute a questão da escravidão, e particularmente da escravidão voluntária (p.169).

⁴⁴ Este é o sentido da reforma da missão advogada pelo padre Manuel da Nóbrega, em 1558. De fato, faziam parte de um projeto mais amplo, o chamado “plano de colonização”, que consistia em enviar trabalhadores portugueses à terra e usar os aldeamentos para separar as tribos inimigas entre si, e sobretudo, acabar com seu nomadismo (LEITE, 1938, t. II, p. 114).

⁴⁵ No direito romano, *res nullius* indica alguma coisa (*res*) cuja apropriação é permitida enquanto bem extra-patrimonial (MARKY, 1995, p. 48). Pode designar coisas sem dono ou bens adésotas, sobre as quais não há qualquer disciplina específica do ordenamento jurídico, incluindo os bens inapropriáveis (MAZZA, 2014).

título de “descobrimento”, e consequente direito de ocupação pela força (CALAFATE, 2009, p. 127). Na ótica de Vieira, a ocupação colonial em terras indígenas deve ser cuidadosa, uma vez que estes povos nunca tinham estado sujeitos a príncipes cristãos nem ocupado terras outrora pertencentes à Cristandade.

Um dos maiores entraves para o trabalho missionário nas aldeias é a mobilidade geográfica dos indígenas. Os grupos litorâneos procedem a migrações periódicas, buscando a ocupação de áreas consideradas mais férteis e ricas de recursos naturais (SANTOS, F., 2002, p. 37). O plano de catequese elaborado pelos jesuítas propõe, dessa forma, a criação de aldeamentos ou reduções, que se tornam célebres na América espanhola e na Amazônia⁴⁶. As aldeias formadas são, naturalmente, substituídas por agrupamentos organizados pelos próprios missionários, visando superar as viagens constantes aos povoados indígenas originais para ministrar a doutrina e conduzir à conversão. A percepção da Ordem é que, sem uma mudança radical nos costumes indígenas, nomeadamente o fim do seu nomadismo, a pregação se tornaria vã (SANTOS, F., 2002, p. 37).

A obediência é um dos três votos que as ordens religiosas exigiam dos noviços; sua conjugação com a prudência, no entanto, constitui uma especificidade dos inicianos. A prudência se relaciona com a mobilidade e a autonomia decorrentes do voto especial de obediência direta ao Papa feito pelos Jesuítas, que os coloca fora da jurisdição das autoridades religiosas e seculares locais. Os futuros missionários são, ainda, estimulados ao exercício da razão prática (moral) nos cursos de estudos de Casos de Consciência instituídos nos colégios da Companhia. Em função do contexto missionário, os inicianos podem adaptar as normas escritas da Ordem, o que é tolerado pelos seus superiores hierárquicos, caso julguem que tal adaptação não é contrária ao espírito das *Constituições* (EISENBERG, 2000, p. 48).

⁴⁶ A diferença de nomenclatura para o mesmo fenômeno assentou numa questão organizacional dos Jesuítas na América Espanhola e na América Portuguesa. Conforme assinala Beatriz Franzen, os aldeamentos seriam próximos, mas não junto aos povoados portugueses. Os indígenas são deslocados do seu meio natural para serem instalados nas aldeias, ao passo que as reduções são instaladas longe do povoado espanhol, no *habitat* indígena (FRANZEN, 2002, p. 392).

No final de 1550, a Companhia tenta concentrar os indígenas nesses aldeamentos, onde podem ser supervisionados de perto e doutrinados. Aqui eles são tornados cristãos, pelo menos nominalmente. Em finais do século XVI, os aldeamentos constituem a principal componente da evangelização dos indígenas, existindo provavelmente um total de 150 no Brasil, número apontado pelo historiador Anthony Disney (2010, p. 321-322). Reconhecidos pela Coroa como fundamentais para o projeto colonizador, os aldeamentos assentam a população indígena e refreiam suas resistências aos planos colonizadores. Para incentivar o contato com os portugueses e facilitar o recurso à mão-de-obra que os indígenas representam, os aldeamentos são situados geralmente próximos das povoações coloniais⁴⁷.

O trabalho missionário nasce comprometido com a ordem política e social da colônia em formação, sem contradizer os interesses políticos ou mercantis mais amplos. O avanço da ocupação colonial e a progressiva dizimação dos povos nativos, bem como a escravização legal ou clandestina, determinam o fracasso da experiência missionária na costa e sua internação nos sertões (SANTOS, F., 2002, p. 38).

1.2 O DISCURSO JUSTIFICATIVO DA COMPANHIA DE JESUS: PRODUÇÃO EPISTOLOGRÁFICA

O historiador José Eisenberg se refere às missões jesuíticas, em terras brasis, como formadoras do contexto histórico e intelectual do desenvolvimento do

⁴⁷ Conforme “Alvará de 21 de agosto de 1582” e “Provisão régia de 1 de abril de 1680”, entre outros. Na “Lei” de 1611 os aldeamentos foram expressamente situados a uma distância suficientemente segura de núcleos de povoamento brancos para que uns não prejudicassem os outros. É interessante notar que a política para as aldeias se mantém inalterada na “Lei de 1611”, que restabeleceu a possibilidade de escravização, em relação à de 1609, que declarou a liberdade de todos os índios do Brasil. Essas duas leis foram apontadas como um flagrante de contradição. O aldeamento em locais estratégicos distantes das povoações coloniais, com vista à defesa, foi disposto em “Cartas régias” de 6 de dezembro de 1647 e 6 de março de 1694 e aconselhado pelo Conselho Ultramarino em “Consultas” de 2 de dezembro de 1679 e 16 de fevereiro de 1694. O *Regimento das Missões*, em 1686, dispôs que os índios que não quisessem “descer” fossem deixados em suas terras, em primeiro lugar por não se poder obrigá-los ao “descimento”, e por ser considerado adequado as aldeias se dilatarem pelos sertões. Em alguns casos, além dessas considerações, levava-se expressamente em conta a qualidade das terras que se propunha aos índios para se aldearem, como na “Carta régia de 27 de setembro de 1707”, aprovando um local em terras e rios em abundância de peixe (PERRONE-MOISÉS, 1992, p. 118-119; p. 131).

pensamento político-jesuítico do século XVI, na medida em que “uma primeira geração de missionários no Brasil buscava definir novas estratégias de justificação que lhes permitissem adaptar e alterar a doutrina religiosa na qual haviam sido educados para os fins práticos de seu empreendimento no Novo Mundo” (EISENBERG, 2000, p. 14). Estas “práticas de justificação”, elaboradas nas terras de missão, influenciam teólogos europeus, como Juan de Mariana e Luis de Molina (ZERON, 2002, p. 228).

A partir de 1547, a Companhia de Jesus armazena informações sobre o andamento da catequese e do ensino em todas as missões. A partir dessa data, o padre Juan Alfonso de Polanco, secretário do padre Inácio de Loyola, determina que todas as províncias enviem correspondência para Roma, relatando os acontecimentos. Santo Inácio constitui como primeiro provincial o padre Manuel da Nóbrega, não só no Brasil, mas em toda a América, enviando instruções sobre a prática epistolográfica praticada nas províncias para se comunicar com a Cúria Generalícia, em Roma. As cartas não devem misturar assuntos internos da Companhia com notícias de edificação⁴⁸, por exemplo, pois se destinam a ser lidas por pessoas exteriores à Ordem (MB, v. 2, p. 150)⁴⁹. A exigência do padre Polanco tem como objetivos principais a recolha de informações acerca dos povos ameríndios, principalmente sobre os costumes e as línguas daqueles, o que permite a confecção de gramáticas e o treinamento de outros missionários. Depois de uma revisão em equipe, em Roma, e censuradas naquilo que é necessário ou que comprometa a Ordem, as cartas são traduzidas para várias línguas e remetidas para as missões, de modo a que os padres missionários que atuam nas diversas áreas geográficas tomem ciência do que se passa do outro lado do mundo (HANSEN, 2001, p. 15).

A correspondência entre os missionários torna-se fundamental e constante. Isso implica uma exaustiva troca de epístolas entre o centro (Roma e Portugal) e a periferia (as terras de missão), e essas cartas são o principal instrumento para a organização e o controle das atividades da Ordem – razão

⁴⁸ Havia ainda as *hijuelas* - cartas sobre assuntos internos à ordem –, contidas em fólios que deveriam estar separados das cartas, contendo aspectos negativos, assuntos pessoais, contradições, dissensões (LAMALLE, 1981-1982, p. 93) A tradução literal da palavra remete para assuntos periféricos, subordinados aos temas principais a serem tratados.

⁴⁹ A sigla MB corresponde a *Monumenta Brasiliae* (1956).

pela qual elas foram copiadas e arquivadas na Cúria Generalícia desde a sua fundação, assim como todo documento administrativo ou legal emitido pelas autoridades seculares. A este propósito saliente-se o quanto as cartas reforçam, também, a necessidade da presença religiosa dos Jesuítas na América portuguesa, a sua luta contra o protestantismo, e o conseqüente favorecimento da Coroa (ASSUNÇÃO, 2001, p. 156).

Se as cartas servem o propósito, num primeiro momento, de contemplar as conquistas espirituais e materiais da Companhia, num segundo momento, a prática da escrita faz dos jesuítas “intermediários representacionais”, nas palavras de Alina Metcalf (2009, p. 311; 320), ou seja, homens que tentam explicar o significado do contato com o indígena, por meio de discursos e de símbolos, influenciando os encontros e as percepções seguintes. Esses intermediários, quando registram suas impressões, procuram traduzir a América portuguesa. Apesar de inicialmente não terem sido “intermediários transacionais”, uma vez que não tinham familiaridade com as línguas e culturas indígenas, essa lacuna é preenchida pelas crianças ou pelos indígenas convertidos à fé católica.

O estudo dos diversos textos, manuscritos e impressos, produzidos pelos missionários jesuítas, encarregados da conversão dos gentios do Brasil, devem se situar num campo conceitual que permite a sua análise discursiva a partir de uma dimensão teológica, política e ética. Esta escrita da conversão é fundada em padrões e modelos retóricos, por convenções e pelos usos diferenciados dos textos. Assim, as cartas só podem ser pensadas tendo em conta o contexto de recepção europeu e colonial. Os escritos jesuíticos estão, antes de mais, relacionados com práticas de leitura e de escrita bem específicas, assentando em três eixos relacionais da Companhia de Jesus: a relação da Ordem com o Estado, da Ordem consigo mesma, e o da Ordem com a sociedade colonial (DAHER, 2001, p. 43-44). Os textos produzidos, durante mais de dois séculos, em terras brasis, não podem ser analisados somente do seu ponto de vista documental. A abordagem formal tem uma implicação epistemológica, conforme afirma Alcir Pécora (1999, p. 31-32), “como um mapa retórico em progresso da própria conversão”.

1.3 BESTIALIZAÇÃO DO AMERÍNDIO

O fracasso da primeira experiência missionária deve-se, em grande parte, à própria organização social dos tupinambá e demais grupos culturalmente aparentados, habitantes do litoral. Só no espaço geográfico correspondente às áreas das antigas capitâneas da Bahia (excetuando-se Sergipe del Rey), de Ilhéus e de Porto Seguro, este era habitado por 1500 grupos da família linguística tupi-guarani e macro-jê, conhecidos por tapuias, alcunha que se mantém por muito tempo, com toda a conotação pejorativa, indicando uma primeira percepção das diferenças⁵⁰. Os grupos da família linguística tupi-guarani – tupinambá e tupiniquim – ocupam o litoral da região, sendo a ocupação recente, pois tinham migrado no sentido Norte-Sul no milênio anterior à chegada dos colonos. Podem ainda ser encontrados no rio Paraguaçu os tupina, e no São Francisco os amoipirá e os obakoatiara (URBAN, 1992, p. 20; PARAÍSO, 1992, p. 413).

As guerras intertribais e o sacrifício dos prisioneiros em rituais antropofágicos, tanto quanto os costumes associados ao corpo e à sexualidade, criam sérios obstáculos à implantação da ética cristã (SANTOS, F., 2002, p. 37). Os primeiros jesuítas que encontram os tupinambás, indígenas das florestas do litoral brasileiro, acham que estes não possuem religião, julgando que são facilmente moldáveis a outros costumes e que suas mentes funcionam como uma folha de “papel em branco”, expressão utilizada por Nóbrega. Os indígenas claramente possuem crenças cosmológicas, o que é, também, observado pelos missionários, que as consideram como muralhas para a doutrina católica. As opiniões de vários jesuítas acumulam uma visão negativa do gentio. D. Pedro Fernandes, bispo da Bahia e antigo vigário-geral de Goa, considera os indígenas bárbaros, pouco aptos para converter; Luís da Grã acha os indígenas sem capacidades para serem convertidos e considera negativa a falta de ídolos. José

⁵⁰ Nos séculos XVI e XVII, são apelidados de tapuias os grupos linguísticos que não falam a língua tupi. Geralmente, estes são grupos mais aguerridos, que recorrem à guerra armada. A reconstituição etnográfica das dezenas de etnias é, ainda hoje, complexa. As aldeias tapuias aparecem nos “Catálogos jesuítas” a partir de 1679. A noção de tapuia constroi-se, ainda, associada ao sertão, na maioria das vezes esses povos são caçadores e semi-nômades (POMPA, 2003, p. 229; 320).

de Anchieta, entrevendo neles capacidade de conversão, julga que esta não obsta a sua malícia e maus costumes, a sua natureza indômita, próxima das feras (MB, v. 2, p. 487-488).

A língua é outro aspecto que afasta os indígenas dos missionários europeus, e, conseqüentemente, da palavra divina. Para confeccionarem as gramáticas e os catecismos em línguas indígenas, é necessário fazer equivaler as categorias gramaticais às das línguas vernáculas (DAHER, 2004, p. 80-81). A força moral dos padres jesuítas não basta para agir sobre essas questões, exigindo-se uma lei contra a antropofagia (LEITE, 1965b, p. 141). Os motivos religiosos claramente não são suficientes para a extinção da prática, apelando-se para a lei portuguesa (LEITE, 1965a, p. 69). A antropofagia dos indígenas tem por base a vingança, mas outros componentes, como a crença de estar destruindo o espírito do morto inimigo, enquanto se consome o corpo, e deste principalmente as partes mais perigosas para a coletividade sobrevivente (tais como braços, certos tendões das pernas, olhos) entram no ritual. A carne humana não é, por isso, fonte de subsistência⁵¹.

A ideia generalista de que todos os indígenas praticam antropofagia acompanha os relatos quinhentistas e seiscentistas, ainda que remonte a um imaginário construído ao longo dos séculos⁵². A transposição desse fenômeno para terras brasis se faz por via dos relatos dos cronistas e das cartas dos missionários, observando aquilo que consideram como modificações zoomórficas e antropomórficas dos indígenas ou descrevendo-os como bestas e seres com características de monstruosidade. O recurso argumentativo aos sábios doutrinadores da Igreja, como Santo Agostinho, prova, no entanto, que o indígena também tem traços humanizadores, tais como a presença de uma alma (AZEVEDO, P., 2011, p. 292-293). Hansen assinala que essa concepção influencia, de tal modo, o pensamento, nos séculos XVII e XVIII, que

⁵¹ Gabriel Soares de Sousa, em seu *Tratado descritivo do Brasil em 1587*, abre exceção para os índios aimoré, dizendo que, ao contrário de outros “selvagens”, estes comem carne humana por mantimento (1938, p. 59).

⁵² Na tradição literária ocidental antiga, Hesíodo trata do assunto com interesse, em sua *Teogonia* (século VIII a.C.), Eurípedes, em *Ciclopes* (411 a.C.). Outros autores que mencionam a antropofagia: Heródoto, Áccio, Ovídio, Sêneca, Petrónio, Juvenal, Horácio, Marcial, Tácito, Plínio (AZEVEDO, P., 2011, p. 286-287).

doutrinadores como o dominicano Francisco de Vitória⁵³ e Francisco Suárez evidenciam que o indígena é humano, ainda que “num grau distantíssimo da boa humanidade católica” (HANSEN, 1993, p. 55). A bula de Paulo III, *Sublimis Deus*, de 1537, influencia profundamente o pensamento de Vitória e Suarez, ao ratificar que os indígenas são “[...] verdadeiros homens, não somente são capazes da Fé de Cristo, senão que acodem a ela, correndo com grandíssima prontidão, segundo nos consta” (apud LEITE, 1954, p. 106). A bula declara ainda que os indígenas não devem ser privados da sua liberdade, nem do domínio de seus bens: “declarando que os ditos índios e as demais gentes hão-de ser atraídas e convidadas à dita Fé de Cristo, com a pregação da palavra divina, e com o exemplo de boa vida”⁵⁴.

Ainda que a bula de Paulo III seja um instrumento de peso, não chega para dirimir a violência praticada contra os indígenas. Perpetua-se a ideia de que devem ser vestidos e ensinados, catequizados, o que os coloca no mesmo nível de natureza enquanto matéria bruta, como terra que deve ser semeada. A ideia de que a terra está pronta para o plantio é trazida, também, pelo padre Antônio Vieira, na “Relação...”, conforme será explanado no capítulo 2.

Cada diferença encontrada nos tabajaras representa, nada mais, do que uma ameaça à ortodoxia católica. Na “Relação...”, como nas cartas enviadas por Vieira, a ideia que o indígena é apenas bestial vai enfraquecendo, à medida que os tabajaras mostram as suas alianças com os protestantes holandeses. As preceptivas retóricas seguidas no relato permitem alcançar informações detalhadas sobre Ibiapaba, os povos tabajaras e a política seiscentista da Coroa portuguesa.

⁵³ As obras *De Indis*, *Reflectio de Indis*, de 1537, e *De Jure Belli*, de 1538, discutem o que podem ser considerados títulos ilegítimos ou legítimos na posse das conquistas, e o procedimento para com os indígenas (CRISTÓVÃO, 2010, p. 19).

⁵⁴ Paulo III promulga, ainda, a bula *Altitudo Divini Consilii*, na mesma data, impedindo a Inquisição de ter qualquer poder jurisdicional sobre os ameríndios, por estarem sujeitos à jurisdição dos bispos (CRISTÓVÃO, 2010, p. 18).

2. ANÁLISE DE “RELAÇÃO DA MISSÃO DA SERRA DA IBIAPABA”: RETÓRICA E NARRAÇÃO

A colonização do Maranhão e Grão-Pará, a partir da segunda década do século XVII, sofre entraves econômicos e financeiros assinaláveis, desde a falta de investimento de capitais – que agora se viram para a economia do açúcar, no nordeste brasileiro, - até ao problema da mão de obra⁵⁵.

Antes dessa data, em 1640, os desentendimentos entre a Ordem inaciana e os colonos são frequentes. Como conselheiro e pregador, D. João IV elege o padre Antônio Vieira. As súplicas dos colonos à Coroa portuguesa não cessam de ser emitidas, de forma a impugnar qualquer lei interditiva à escravidão indígena. Vieira chega ao Maranhão em meados de janeiro de 1653. Nessa altura, outros planos missionários da Ordem decorriam há décadas, o que incluía o apresamento de indígenas como mão-de-obra escrava. Uma das consequências dessa ação parece evidente: a resistência indígena (AGUIAR, 2011, p. 15-16). Desde a fuga para regiões distantes até ao ataque de vilas e cidades, os indígenas procuram afastar os colonos de seus territórios⁵⁶.

Em 1655, Vieira coloca em prática a planejada missão à serra da Ibiapaba, no Ceará. As missões tinham trazido dissabores a Vieira, que criticara as posturas dos capitães-mores, acusando-os de prevaricadores, por conta da prática constante de escravização dos indígenas (AGUIAR, 2011, p. 516). Esta

⁵⁵ Devido ao isolamento geográfico da área, a mão de obra escrava negra alcança preços mais altos do que em Pernambuco ou na Baía, tornando-se inacessíveis para os investidores. O preço do escravo africano no Maranhão e Grão-Pará era extorsivo. O Estado português não investe recursos suficientes, desencorajando os novos colonos. O início da atividade extrativista, no vale amazônico, requer um investimento menor de capital, levando a que açúcar e tabaco fiquem apenas para consumo local. Os produtos obtidos por extração, as chamadas “drogas do sertão” consistem em frutos e raízes silvestres, principalmente cacau, salsaparrilha, baunilha, urucu, cravo, andiroba, almíscar, âmbar, gengibre. A falta de circulação de moeda na colônia até meados do séculos XVIII, provoca que os bens perecíveis sejam a moeda de troca, sujeitos à flutuação de valor no mercado europeu (FARAGE, 1991, p. 24-25). Sobre esta questão vide Cardoso (1984, p. 116-122).

⁵⁶ Cláudio Aguiar cita, ainda, o exacerbamento dos costumes canibalescos como estratégia de afastamento dos colonos, como no caso dos nheengaíbas (indígenas do tronco tupi-guarani), da ilha de Joanes (AGUIAR, 2011, p. 516).

postura é demonstrada por Vieira na carta que escreve a Baltasar de Sousa, capitão-mor e governador do Maranhão, a 31 de janeiro de 1553:

Suposto que esta representação se faz a Vossa Senhoria em nome de todos os religiosos deste Estado, no qual número entramos também nós os da Companhia, e porque os senhores oficiais da Câmara desta cidade nos instam que ou assinemos ou respondamos, não podemos deixar de dizer a Vossa Senhoria que neste particular sentimos; porque nem em todo ele se conformam nossas consciências com o que no dito papel se representa; motivo por que à parte damos nossa resposta. Primeiramente supomos que por nenhum interesse temporal se deve cometer, nem perseverar em um pecado mortal, ainda que do contrário se seguisse a perda, não só de um Estado ou reino, senão ainda de todo o mundo. Em segundo lugar supomos que, de se dar logo totalmente execução à lei de Sua Majestade publicada pelo bando, se seguirão vários inconvenientes a esta cidade e Estado, que sem índios, de que os portugueses e sirvam, se não pode conservar. [...] Quanto à restituição do passado, todos os índios de que se servem os portugueses em suas casas e fazendas, ou são conhecidamente escravos, ou conhecidamente livres ou estão em dúvida (VIEIRA, t. 1, v. 2, p. 76).

Perante a consulta do rei D. João IV em dividir a região com dois capitães-mores, Vieira responde o seguinte, em carta datada de 10 de abril de 1654:

Digo, pois, senhor, que menos mal será um ladrão que dois; e que mais dificultosos serão de achar dois homens de bem que um. Sendo propostos a Catão dois cidadãos romanos para o provimento de duas praças, respondeu que ambos lhe descontentavam, um porque nada tinha, outro porque nada lhe bastava; tais são os dois capitães-mores em que se repartiu este governo [...]. Tudo isto sai do sangue e do suor dos tristes índios, aos quais trata como tão escravos seus que nenhum tem liberdade para poder servir a ele, nem para poder servir a outrem; o que além da injustiça que se faz aos índios é ocasião de padecerem muitas necessidades aos portugueses e de perecerem os pobres (VIEIRA, v. 2, t. 1, p. 157).

Vieira profere vários sermões sobre a escravidão dos indígenas⁵⁷ e os desmandos dos colonos, no Maranhão, sendo um dos mais importantes o “Sermão da Quinta Dominga da Quaresma do ano de 1654”, no qual refere que os dois vícios do Maranhão são o ócio e a mentira (VIEIRA, v. 4, t. 2, p. 152-153). Em 1655, e em virtude da sua influência, o rei emana a lei de 9 de

⁵⁷ Inúmeros são os sermões proferidos por Vieira acerca deste tema, bem como outros textos, agrupados sob o nome de “Escritos sobre os índios” (VIEIRA, v. 3, t. 4, 2014, p. 276-287). A esse respeito vide “Prefácio” de José Eduardo Franco e Paulo Mendes Pinto à obra *Portugal tolerante: um milénio de convivência no espaço português* (2014, p. 85-98).

abril ⁵⁸, decretando a liberdade dos indígenas e conferindo a tutela da administração temporal das aldeias aos missionários. Enquanto superior da Companhia, a lei concede a Vieira vários poderes, tais como planejar e ordenar as missões e as expedições ao sertão⁵⁹ e este passa, assim, a chefiar as missões da Companhia, entre 1652 e 1661 (FRANCO, 2006, p. 179). Neste período, segundo Carlos Maduro, Vieira escreve inúmeras cartas a diversos destinatários, a partir do Maranhão e do Pará, entre eles: superior geral da Companhia, superiores e províncias; rei D. João IV, rei D. Afonso VI, padres seculares, e os clérigos Pedro Vieira da Silva e André de Fernandes, entre outros (MADURO, 2013, v. 1, t. 1, p. 62-63).

O fato determinante para organizar a missão ao Ceará é o apoio e concessão de meios do governador André Vidal de Negreiros ao projeto do padre Antônio Vieira. A ideia da missão é a de construir um forte destinado à defesa militar nas praias de Camocim, tornando-se um ponto de apoio às atividades mercantes de comércio de âmbar, sal e pau-violeta, produtos contrabandeados por piratas e nativos da região. À missão religiosa junta-se a ação administrativa de suma importância para os negócios da província⁶⁰.

Em termos geográficos, a serra da Ibiapaba é compreendida como uma região de entrada ao vasto Maranhão. A serra é o primeiro lugar do Ceará colonizado pelos franceses que, durante décadas, obtêm boas alianças com os tapuias. Depois disso, os portugueses, chefiados por Pero Coelho de Souza, capitão-mor da expedição, fazem sua tentativa de colonização, entrando pela ribeira do rio Arabê. Pero Coelho funda a capitania que ele chamará de Nova

⁵⁸ A “Lei sobre os índios do Maranhão e Grão-Pará” é regulamentada através do *Regimento* de 14 de abril. Tendo em vista sua aplicação, o padre Antônio Vieira tem como missão aplicá-la, junto com o governador André Vital de Negreiros (FRANCO, 2006, v. 1, p. 179). A arregimentação de mão de obra escrava é feita através de expedições conhecidas como “tropas de resgate”. Coube a Antônio Vieira designar missionários para acompanhá-las. Os missionários devem legitimar os cativeiros, certificando-os por escrito, nos chamados “registros” (FARAGE, 1991, p. 29).

⁵⁹ Segundo Emmanuel Araújo (2000), a palavra “sertão” aparece duas vezes, na carta de Pero Vaz de Caminha, e cinquenta anos mais tarde, em carta do padre João de Azpilcueta, enviada a 28 de março de 1550 (LEITE, 1956-1958, t. 1, p. 186). O significado da palavra aponta para “interior” ou “longe do litoral marítimo”.

⁶⁰ A área territorial sob a supervisão de Vieira é vasta, sendo constituída por 11 aldeias no Maranhão e Gurupi; 6 nas vizinhanças do Pará; 7 em Tocantins e 28 no Amazonas. Vieira pretendia ampliar este domínio para a ilha de Joanes (hoje chamado Marajó), a região de Solimões e a serra da Ibiapaba, no Ceará. Pela provisão real, o Ceará passa a integrar a jurisdição do Maranhão (VARNHAGEN, 1975, p. 193).

Lusitânia (hoje Ceará). A partir daí, a serra da Ibiapaba⁶¹ é palco de aguerridos combates entre colonizadores e indígenas (AGUIAR, 2011, p. 526-527).

O relato de Vieira sobre esta missão faz parte de um conjunto de escritos dos inicianos sobre o Maranhão, entre sermões, cartas e outros registros⁶², que, segundo Lígio Maia, constituem uma intervenção nos assuntos temporais e espirituais (2007, p. 3). Para o autor, Vieira terá escrito a “Relação...” a partir das cartas dos missionários que estavam nas serras, recebidas cerca de 1658, e a “Relação de Luís Figueira”, de 1609 (p. 6). Note-se que Vieira está presente apenas em uma das duas descrições de viagem, a de seu próprio percurso entre o Maranhão e o Ceará, de modo que parte de outras narrativas, para relatar os acontecimentos, tais como a “Relação de Luís Figueira” (1609) e as cartas dos padres que missionavam nas serras, recebidas por volta de 1658. A argumentação de Vieira, a este respeito, é feita por carta endereçada ao rei D. Afonso VI, do Maranhão, a 11 de fevereiro de 1660, antes de seguir para as serras da Ibiapaba:

Assim que, senhor, o Estado do Maranhão até agora estava sitiado de dois poderosos inimigos, que o tinham cercado e fechado entre os braços de um e outro lado: porque, pela parte do Ceará o tinham cercado os tobajaras da serra, e, pela parte do cabo do norte, que são os dois extremos do Estado, os nheengaíbas (VIEIRA, v. 2, t. 1, p. 281).

Dois anos antes escrevera uma outra carta ao Provincial do Brasil, enumerando nove razões para a permanência dos missionários. Vieira esclarece que a manutenção da missão em Ibiapaba está diretamente relacionada a outras missões do Estado. A Ibiapaba, a primeira missão ocorre entre 1655 e 1691, sendo constituída pelos padres Pedro Pedroso e Antônio Ribeiro. Esta missão é de reconhecimento ao terreno, segundo Vieira relata em carta ao provincial do Brasil, datada de 10 de julho de 1658:

⁶¹ Capistrano de Abreu lembra que a serra da Ibiapaba foi uma das regiões preferidas pelos ex-bandeirantes paulistas, que sempre tentaram estender seus domínios pela região serrana, onde tiveram vários recontros com os tapuias. Matias Cardoso e Morais Navarro se encontram entre os nomes que adentraram no Ceará (1975, p. 136).

⁶² Sobre o trabalho catequético dos Jesuítas, na serra da Ibiapaba, para além da “Relação...” encontram-se os documentos *Relação do Maranhão* (1609), do Padre Luís Figueira, e *Cartas anuais* (1695-1702), do Padre Ascenso Gago (MAIA, 2007, p. 3).

Avisaram os padres que no sítio da serra de Ibiapaba havia três aldeias de nação tobajara, em que contaram até mil e seiscentas almas, e que cedo seriam três mil; que afora esta nação havia ao redor dela muitas outras de língua não geral, alguns dos quais tinham casas e lavouras (que é o indício de serem domésticos), e viviam em paz com os tobajaras, e que outros com a chegada dos padres vieram pedir e fazer a mesma paz; e que em não muita distância da serra estava o grande rio Pará, habitado de outras muitas nações, não falando nas do Ceará, que fica dali distante duas semanas de caminho” (VIEIRA, v. 2, t. 1, p. 236).

As cartas, memoriais e a “Relação...” de Vieira mostram que os missionários se sentem desamparados, fazendo um serviço que lhes fora ordenado, para catequização aos indígenas. Assim, a “Relação...” nos mostra que, para os inacianos, o poder de persuasão, junto com a fé e a capacidade de abnegação, são as armas que se apresentam para enfrentar os obstáculos com os quais se deparam.

2.1 MODELOS RETÓRICOS E NARRAÇÃO

A “Relação...” deve ser lida como peça retórica, redigida para um propósito e tendo implícita a veiculação de ideias teológico-políticas. O assunto (*res*) da “Relação...” tem como objetivo a persuasão. Para Aristóteles, a persuasão é “uma espécie de demonstração (pois somos persuadidos sobretudo quando entendemos que algo está demonstrado) [...]” (*Ret.*, 1, 1355a, 7-9). Neste caso, o objetivo é convencer o leitor da necessidade dos empreendimentos missionários no sertão. O relato aparece dividido em 17 parágrafos ou tópicos, que antecedem os assuntos tratados. É possível agrupar esses temas em três perspectivas, segundo Lígio Maia (2007, p. 3-6): 1) a importância da conservação das conquistas portuguesas (VIEIRA, §§ IV, V, XIV); 2) os relatos de edificação (§§ I, VI-VIII, X-XII, XVII); 3) os relatos de heresia (§§ II, III, IX, XIII, XIV).

Recomenda-se que a narração seja a segunda parte do discurso, logo após a introdução do assunto (*exordium*), ou seja, depois de feita a introdução da matéria, o orador/narrador deve expor os fatos (LAUSBERG, 1963, §§ 46-90). Para autores como Cícero e Quintiliano⁶³, as partes que seguem a narração,

⁶³ Em *Retórica a Herênio* (1, 4, 3, 1-11), as partes da Oratória são seis: exórdio (*exordium*), narração (*narratio*), divisão (*divisio*), confirmação (*confirmatio*), refutação (*refutatio*) e conclusão

no discurso, são a partição (*partitio*), confirmação (*confirmatio*), refutação (*confutatio*) e peroração (*peroratio*). Dependendo da necessidade ou obedecendo à conveniência, o orador pode alterar essa ordem ou disposição (ARTAZA, 1989, p. 123). Todavia, conforme Quintiliano⁶⁴: “Não é possível demonstrar toda a força das coisas na exposição inicial; aguardem, modifiquem suas opiniões e tenham esperança no melhor” (*Inst. orat.*, 4, 79, 7-9).

A narração dos antecedentes da viagem, essencial ao “fio da história” (ARTAZA, 1989, p. 126), conforme o narrador, precede a partida do padre Antônio Vieira, no capítulo V.

O relato é escrito em contexto missionário de resposta às autoridades locais e de forma a justificar a viabilidade da missão à serra da Ibiapaba. Para Quintiliano⁶⁵,

a narração deve certamente ser feita: pode-se expor tudo quanto for diferente daquilo que o adversário expôs, ou então também os proêmios se tornam totalmente inúteis nessas causas; o que mais conseguem além de tornar o juiz mais benevolente pelo conhecimento dos assuntos?” (*Inst. orat.*, 4, 80, 1-4).

A “Relação...” insere-se no gênero epidítico (ou demonstrativo), cuja função de louvor à ação jesuítica pode ser observada. O gênero, em geral, descreve um objeto, uma prática, ou louva alguém, de forma a alterar a situação favoravelmente, sendo que o orador confirma uma situação pressuposta como constante (*res certa*) (LAUSBERG, 1963, § 24 e 26). Para além do gênero epidítico, o carácter persuasivo do texto torna-o, também, deliberativo, na medida em que o narrador procura convencer da necessidade de os jesuítas se

(*conclusio*): “Inventio, in sex partes orationis consumitur: in exordium, narrationem, divisionem, confirmationem, confutationem, conclusionem.” Cícero, em *Do orador* (2, 79, 8-11), adota uma organização que segue a estrutura imposta pelas tarefas do orador. Além das seis partes, adota uma sétima, a digressão (*digressio*): “Atqua haec ego non repreendo, sed ante oculos posita esse dico, ut eas item quatuor, quinque, sexve partes, vel etiam septem, quoniam aliter ab aliis digeruntur, in quas est ab his omnis oratio distributa.”

⁶⁴ “Non posse vim rerum ostendi prima expositione; expectent et opiniones suas differant et bene sperent”.

⁶⁵ “Denique utique narrandum est, quidquid aliter quam adversarius exposuit narrari potest, aut etiam proemia sunt in his causis supervacua, quae quid magis agunt, quam ut cognitioni rerum accomodatorem iudicem faciant?”

manterem em Ibiapaba. Quintiliano refere-se, deste modo, ao gênero deliberativo⁶⁶:

De fato, Aristóteles julgou que a forma demonstrativa da oratória é a mais adequada para ser escrita e a mais parecida com a judicial; evidentemente porque a primeira está toda voltada para a ostentação, enquanto a segunda necessita da arte, talvez para enganar os ouvintes caso isso vier a ser exigido pela utilidade da causa, enquanto as deliberações constam de boa-fé e de prudência (*Inst. orat.*, 3, 63, 1-6).

Para Aristóteles, o orador não se ocupa, no gênero deliberativo, “de todas as coisas, mas apenas das que podem vir a acontecer ou não. Sobre tudo o que necessariamente existe ou existirá, ou sobre tudo o que é impossível que exista ou venha a existir, sobre isso não há deliberação” (*Ret.*, 1, 1359a, 34-39).

2.2 DESCRIPTIO E EUIDENTIA: VER E FAZER VER

O narrador é o traço principal entre elementos heteróclitos, é ele o ordenador e a garantia dessa reunião, pela forma como recorta o visível (HARTOG, 1999, p. 280). Recai nele a capacidade de descrever, que “é também saber e fazer saber – ou ainda, fazer ver um saber” (p. 288).

Nas doutrinas de autores como Quintiliano, a descrição não se opõe à narração. Narrar é amplificar os fatos expondo os acontecimentos⁶⁷. A descrição da inóspita natureza tem um duplo objetivo: mostrar um itinerário de percurso, uma vez que “esta era a primeira viagem que se fazia ou abria depois de tantos anos por estas praias, a falta de experiência, como sucede em todas as coisas novas, fazia maiores os trabalhos e os perigos” (MAIA, 2007, p. 6) mas ao

⁶⁶ “Namque Aristoteles idoneam máxime ad scribendum demonstrativam proximamque abe a indicialem putavit, videlicet quoniam prior illa tota esset ostentationis, haec secunda egeret artis, vel ad fallendum, si ita poposcisset utilitas, concilia fide prudentiaque constarent.”

⁶⁷ Isto é, a dilatação narrativa, a que os latinos chamaram *opera minora* e os gregos *progymnasmata*, principalmente nos exercícios epidícticos. Um dos modelos propostos como exercício para desenvolvimento de habilidades técnicas do orador é a *narratiuncula*, uma amplificação descritiva usada pelos alunos de Oratória e, a partir do século XVI, pela Companhia de Jesus, em seus seminários e colégios: “Da mesma maneira, as fábulas, com sua tipologia de animais alegóricos de virtudes e vícios que amplificam a ação principal narrada, ou a *chria*, menção breve de sentenças e coisas memoráveis, são consideradas elementos narrativos aplicados como descrição de coisas, eventos, pessoas e como detalhes caracteriais e morais de personagens” (HANSEN, 2006, p. 90).

mesmo tempo edificar a ação dos jesuítas, contornando os piores obstáculos da natureza. Para Luís Filipe Silvério Lima, a interpretação que os jesuítas fazem da natureza é de emanção divina, e, como tal, “deveria ser interpretada pelos mesmos pressupostos que permitiam desvelar, aos poucos e pela acumulação do tempo, a mensagem divina (a Revelação do Eterno) – as Sagradas Escrituras” (LIMA, 2009, p. 163).

Cícero menciona, com frequência, em sua obra *Do orador*, que a visão é o sentido mais agudo e que o discurso deve ser de tal forma bem elaborado que coloque diante dos olhos do público os fatos dos quais trata. Esse é o procedimento descrito como evidência. Em *De partitione oratoria*, o mesmo efeito de vivacidade do discurso é fruto da virtude da elocução, de forma a comover o público.

Conforme Quintiliano, o narrador⁶⁸ “deve esforçar-se para que tudo pareça o mais evidente possível” (*Inst. Orat.*, 4, 65, 2-3). A evidência pode ser considerada uma virtude da narração capaz de torná-la mais clara, servindo não apenas como ornato que agrada, mas também contribuindo para a argumentação da causa em questão. Ao tratar da comoção do público, a *visio* ou fantasia, representa as causas ausentes da alma, que assim parecerão presentes. O narrador descreve, em detalhe, a serra da Ibiapaba, com o intuito de “fazer ver” sua imensidão, pujança e as dificuldades que coloca aos missionários, em seu itinerário:

Ibiapaba, que na língua dos naturais quer dizer “Terra talha”, não é uma só serra, como vulgarmente se chama, senão muitas serras juntas, que se levantam ao sertão das praias de Camucim, e mais parecidas a ondas de mar alterado que a montes, se vão sucedendo, e como encapelandando umas após das outras, em distrito de mais de quarenta léguas; são todas formadas de um só rochedo, e em partes escaldado e medonho, em outras cobertas de verdura e terra lavada, como se a natureza retratasse nestes negros penhascos a condição de seus habitantes, que sendo sempre duras, e como de pedras, às vezes dão esperanças e se deixam cultivar. Da altura destas serras não se pode dizer coisa certa, mais que são altíssimas e que se sobe, às que o permitem, com maior trabalho da respiração, que dos mesmos pés e mãos, de que é forçoso usar em muitas partes. Mas depois que se chega ao alto delas, pagam muito bem o trabalho da subida, mostrando aos olhos um dos mais formosos painéis que por ventura pintou a natureza em outra parte do mundo, variando de montes, vales, rochedos e picos, bosques e campinas dilatadíssimas, e dos longes do mar no extremo dos horizontes. Sobre tudo olhando do alto para o

⁶⁸ “debet laborare, ut videantur quam evidentissima.”

fundo das serras, estão-se vendo as nuvens debaixo dos pés, que, como é coisa tão parecida ao Céu, não só causam saudades, mas já parece que estão prometendo o mesmo, que se vem buscar por estes desertos (VIEIRA, v. 3, t. 4, §§ VIII, p. 131-132).

A enumeração das qualidades surpreendentes de Ibiapaba aproveita a descrição como forma amplificadora, destacando aquilo que convém. A figura da etopeia serve a este propósito do gênero demonstrativo. A paisagem descrita pelo narrador, em detalhe pictórico e geográfico, revela um dos primeiros textos, senão o primeiro, sobre a região da Ibiapaba. A descrição (*descriptio*) claramente instala uma cenografia da paisagem percorrida. A retórica define a descrição como o processo que permite visualizar um objeto com existência real ou verossímil, podendo ser considerada sempre que determinado texto “presentifica” uma realidade. Trata-se de um esforço retórico que conta também com a imaginação criativa do receptor do texto, seja oral ou escrito⁶⁹. A topografia aparece, neste caso, como mecanismo descritivo de um lugar que precisa ser reescrito na memória. A descrição (ou *écfrase*)⁷⁰ constitui o dispositivo básico para ressaltar e detalhar as dificuldades enfrentadas pelos Jesuítas, produzindo não retratos estáticos, mas um discurso que entrevê ações, desejos, emoções, ou seja, um conjunto de elementos que se consideram típicos da narração (RODOLPHO, 2014, p. 100; p. 112). Para Quintiliano,

⁶⁹ Na *Arte poética*, Horácio aproxima a pintura da poesia, com destaque para a célebre expressão *ut pictura poesis*, que estabelece uma analogia entre ambas as artes. O símile horaciano mostra que a pintura deve ser contemplada de perto, de longe, no escuro ou à luz do dia. Algumas pinturas devem ser vistas superficialmente e talvez uma só vez, e outras muitas vezes. Do mesmo modo deve se comportar alguém na observação de um poema, que pode ser examinado de todos os ângulos (HORÁCIO, § 360-365): “Como a pintura é a poesia: coisas há de que perto mais te agradam e outras, se a distância estiveres. Esta quer ser vista na obscuridade e aquela à luz viva, por não rezear o olhar penetrante dos seus críticos: esta, só uma vez agradou, aquela, dez vezes vista, sempre agradará”. Para a pintura, Horácio designa três aspectos: a distância, a luz e a capacidade de deleitar. O mesmo ocorre na poesia: alguns gêneros, como o épico, devem ser observados à distância, para que o poeta trabalhe para a unidade da obra; outros gêneros, como o iâmbico ou o lírico, devem ser vistos de perto, sem desconsiderar nenhum detalhe, em razão de sua breve extensão.

⁷⁰ A *écfrase* consiste no processo descritivo detalhado de uma pessoa ou de um objeto com a finalidade de produzir a *enargia*. A *enargia*, ou evidência, pode ser considerada um figura de pensamento que confere vivacidade à imagem verbal. Geralmente aparece associada à elaboração de imagens que representam objetos inexistentes de uma forma crível. A *écfrase* apresenta duas virtudes essenciais mencionadas em vários autores (na Roma Imperial, Teão, Aftônio, Hermógenes), tais como a clareza, *saphéneia*, e a vivacidade, *enárgeia*. Na tradição latina, *écfrase* corresponde à descrição, pois procura detalhar o que se expõe. Na Retórica helenística, o termo corresponde a algo mais amplo, uma vez que não se limita a casos específicos de descrição de objetos ou obras, pois engloba a descrição de qualquer coisa, animada ou inanimada (RODOLPHO, 2014, p. 95-97).

[...] no rol dos ornamentos coloquemos a enargeia [*enárghēia*], que mencionamos o tratar das regras da narração, porque é a mais simples evidência, ou, segundo outros afirmam, é antes a colocação diante dos olhos do que transparência: aquela revela, esta de algum modo se mostra (*Inst. Orat.*, 8, 61, 5-8).

O pensamento que se pretende pormenorizar é a paisagem de Ibiapaba, pressupondo uma simultaneidade do testemunho visual, criada para “objetos ausentes (passados, presentes, futuros), por meio de uma vivência de fantasia (*visio*)” (LAUSBERG, 1963, § 369). A simultaneidade é aqui expressa pelo presente histórico, conforme os grifos do excerto de “Relação...”. Os adjetivos utilizados para caracterizar o rochedo como “escalvado e medonho” mostram o uso da alegoria através da personificação (LAUSBERG, 1963, § 425). O rochedo mostra a dureza da paisagem, apesar da beleza, igualmente assinalada, e prenuncia, ainda, o percurso que se avizinha, temeroso e difícil.

A beleza do lugar pode ser descrita pelo topos do *locus amoenus*⁷¹, muito frequente nos diversos gêneros literários, ao longo dos séculos. A descrição, contudo, se aplica também à descrição dos povos habitantes da região, os tabajaras:

Quase na mesma miséria vivem igualmente os Tabajaras, posto que puderam sem muita dificuldade suprir a necessidade da terra com os socorros do mar, que lhe fica distante vinte e cinco léguas, e sobre ser mui abundante de todo o gênero de pescado, está oferecendo de graça o sal nas praias em uma salina natural de mais de duas léguas; mas é tão grande a inércia desta gente, e o ócio, em que excedem a todos os do Brasil, que por milagre se vê um peixe na serra, vivendo de mandioca, milho e alguns legumes, de que também não têm abundância; com que é entre eles perpétua a fome, e parece que mais se mantêm dela, que do sustento (VIEIRA, v. 3, t. 4, §§ VIII, p. 132).

⁷¹ *Locus amoenus* é a expressão latina que designa um “lugar aprazível”, que convida ao descanso ou permanência. Poetas como Teócrito e Homero descrevem lugares bucólicos, associados a uma vida tranquila. Em *Bucólicas* (I, 1-5), Virgílio exalta a paz nos campos também. O filólogo alemão Ernst Robert Curtius faz uma reflexão sobre o topos do *locus amoenus*, em *Literatura europeia e Idade Média latina* (1996, p. 254), enumerando os elementos formadores dessa “paisagem ideal”, desde os autores clássicos e a forma como o tema é resgatado pelos modernos: “O *locus amoenus* [...] constitui o motivo principal de toda descrição da Natureza. [...] Seus elementos essenciais são uma árvore (ou várias), uma campina e uma fonte ou regato. Admitem-se, a título de variante, o canto dos pássaros, umas flores e, quando muito, o sopro da brisa. Em Teócrito e Virgílio, essas descrições servem de cenário para a poesia pastoril; mas logo se libertam do contexto, passando a objeto da descrição retórica”. Segundo Lausberg (1963, §§ 71-83), por conta dos elementos acima formulados por Curtius, o topos *locus amoenus* pode aparecer em formulação finita; brevemente, como enumeração (*enumeratio*), ou longamente, como descrição (*descriptio*).

Se a paisagem natural revela uma visão do paraíso, a paisagem humana é atravessada por uma imagem desoladora. De forma a atribuir credibilidade e verossimilhança ao seu discurso, o narrador descreve, pormenorizadamente, as paisagens, comportando-se como o “orador [que] se expressa otimamente, sempre que pareça dizer a verdade” (*Inst. Orat.*, 4, 38, 4-5).

2.3 ARGUMENTATIO E ALEGORIA: RELATOS DE EDIFICAÇÃO

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 tabajaras⁷²; a abertura do caminho entre Maranhão e Ceará; a mudança de

⁷² Tabajara ou tobajara, conforme a edição já citada de André de Barros (1736). O nome da etnia aparece grafado como “tabajara”, “tobajara” e “tubajara”. Os tabajaras são povos indígenas que habitavam, sobretudo, o litoral do Brasil, entre a foz do rio Paraíba e a ilha do Itamaracá. Eram frequentes as querelas entre eles e os indígenas potiguaras, também referenciados, na “Relação...”. Para observar a distribuição dos povos indígenas nessas regiões vide ANEXO B.

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). Sobre Luís Figueira afirma-se o seguinte:

Ficando só, e sem língua, porque ainda a não tinha estudado, se retirou por ordem dos superiores para o Portugal, (mas) logo fez voto de voltar (ao Maranhão), quando lhe fosse possível, a levar por diante a mesma empresa, e buscar nela o mesmo gênero de morte que Deus então lhe negara, ao que ele dizia, por indigno (VIEIRA, v. 3, t. 4, §§ I, p. 120-121).

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 companheiro⁷³: “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. A noção teológica, a partir da obra de São Tomás de Aquino, entende o martírio enquanto ato de virtude⁷⁴, uma vez que consiste em ser firme na verdade e na justiça contra as

⁷³ 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. Sobre a rivalidade dos Jesuítas com os Franciscanos vide Alden (1996), Saraiva (1992) e Franco (2006).

⁷⁴ A questão 124 da *Suma teológica* discute, detalhadamente, a questão do martírio, nos artigos 1-5. São Tomás defende o martírio como ato de virtude, de coragem e de máxima perfeição; a essência do martírio e a fé como causa do mesmo (AQUINO, v. 3, l. 2a e 2ae).

perseguições; os atos de virtude conduzem à beatitude eterna prometida aos mártires (VACANT; MANGENOT; AMANN, 1928, p. 219). Na história cristã, martírio designa o testemunho da fé. A experiência suprema é a morte em nome da fé, interpretada como vitória absoluta. Para os católicos, essa morte é fonte de vida, já que é lida como fonte de transcendência para o mártir e exemplo de fé para os que continuam sua vida na terra⁷⁵.

A morte do mártir tem um carácter exemplificativo gerado pelo seu testemunho e pelas suas ações. O martírio é, assim, a expressão suprema de excelência e de coerência da vida dedicada a Cristo, sendo também uma prova de autenticidade de valores (AZEVEDO, C., 2000, p. 326). Luís Figueira sente “inveja daquela gloriosa sorte” (VIEIRA, v. 3, t. 4, §§ I, p. 121), ou seja, a morte violenta do companheiro.

A visualização de ações heroicas, dignas de lembrança celebram, narrativamente, a exemplaridade de um tempo já realizado. Os missionários são os heróis que devem ser guardados na memória coletiva para a experiência do presente e do futuro⁷⁶. 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, “parte em flor, parte em agraço”, restando apenas aos missionários “o nome de cristãos” e a memória deixada no lugar (VIEIRA, v. 3, t. 4, §§ I, p. 121). Outros exemplos aparecem, ao longo do texto, tais como os dos padres Antônio Ribeiro, “tão eloquente na língua, e exercitado em conhecer e moderar os ânimos desta gente” (VIEIRA, v. 3, t. 4, §§ XI, p. 136) e Pedro Pedrosa, que se alimentava de “espigas de milho seco que assava por sua própria mão” e “varria a pobre casinha com as mesmas mãos sagradas com que a tinha feito” (p. 138). A carta do padre Antônio Vieira ao provincial do Brasil, datada de 10 de julho de 1658, descreve a ida dos padres a Ibiapaba como uma missão de reconhecimento absolutamente necessária, do seguinte modo:

Em junho de 1556 partiram em Missão à serra da Ibiapaba os padres Antônio Ribeiro e Pedro de Pedrosa, pelas razões que já se tem escrito por vezes a Vossa Reverência, levando por ordem que socorressem

⁷⁵ Desde os seus inícios, no século XII, até às duas últimas décadas, a historiografia científica da santidade tem vindo a propor várias leituras funcionais do santo cristão, criando dele a imagem de sucessor dos deuses, herói da epopeia cristã (AZEVEDO, C., 2000, p. 326).

⁷⁶ João Adolfo Hansen aplica esta ideia aos monumentos de Seiscentos, mas também à Oratória e aos seus procedimentos retórico-poéticos (2017, p. 21).

aqueles cristãos e gentios conforme a sua necessidade espiritual o pedisse e eles o pediam, e que logo avisassem do sítio dos caminhos, do número e condição de gente, e de todos os outros particulares, para que com estas notícias (que até então se não tinham senão mui confusas) resolvessem os superiores se se havia de continuar ou não a dita Missão (VIEIRA, v. 2, t. 1, p. 236).

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 viagem” 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). É descrito que os missionários improvisam cantos e danças, aos quais as crianças, os “curumins”, aderem de imediato⁷⁷:

A do edifício espiritual se começou juntamente, porque desde o primeiro dia começaram os padres a ensinar a doutrina no campo, a que concorriam principalmente os pequenos, que muito brevemente tomaram de memória as orações e respondiam com prontidão a todas as perguntas do catecismo. Mas depois que os padres lhes ensinaram a cantar os mesmos mistérios, que compuseram em versos e tons muito acomodados, viu-se bem com quanta razão dizia o Padre Nóbrega, primeiro missionário do Brasil, que com música e harmonia de vozes se atrevia a trazer a si todos os gentios da América. Foram daqui por diante muito maiores os concursos e doutrinas de todos os dias; e maiores também as esperanças que os padres conceberam, de que por meio desta música do Céu queria o divino Orfeu das almas encantar estas feras destas penhas, para as trazer ao edifício da Sua Igreja (VIEIRA, v. 3, t. 4, §§ VIII, p.133).

No âmbito de um relato edificante como a “Relação...”, a memória missionária é um aspecto fundamental citado no trecho, que evoca um dos fundadores das missões, na América portuguesa, o padre Nóbrega. O iniciano

⁷⁷ Embora os regulamentos da Companhia de Jesus fossem pouco afeitos à prática musical, referências à música em cerimônias religiosas e eventos profanos são encontradas em relatos desde a chegada dos Jesuítas no Brasil até sua expulsão, em 1759. À medida que decorrem os aldeamentos e os processos de evangelização, as danças dos indígenas aparecem, por ocasião de visitas de personalidades da Companhia e de fora dela. Paulatinamente, este sistema se estendeu por todas as aldeias da América portuguesa. A estas atividades, os padres somam outras, sobretudo com os meninos, como meio de instrução, entretenimento e arte (LEITE, 1956-1958, t. 1, p. 83). Noutros aldeamentos, sobretudo na Baía, alguns meninos órfãos são trazidos de Portugal e seguem, mais tarde, o sacerdócio na Ordem inaciana. Também estes tocam instrumentos musicais. Em carta escrita na Baía, em 1557, o padre Antônio Blasquez relata a sua entrada na Aldeia do Rio Vermelho, cantando em procissão, “do que eles [os índios] se maravilharam e ficaram como atônitos, porque em extremo são dados à música e ouvir cantar” (MB, 1956, v. 2, p. 377-391). Segundo a publicação: “copiada no livro de registro ‘Cartas dos Padres da Companhia de Jesus sobre o Brasil, ...’, cit. fl. 34.”, como sendo de autoria do Ir. Antonio Blasques [Bahia], 10 de junho de 1557”. Vide Fernanda Santos (2015) e Marcos Holler (2006).

compreende as festividades entre as crianças como modos e costumes diferentes, sem entrever qualquer oposição à religião cristã, conforme as suas cartas referem. Nessa convivência, torna-se mais fácil evangelizar, segundo as suas considerações (LEITE, 1965a, p. 65). Do mesmo modo, observa que os meninos dos colégios podem cortar o cabelo como os meninos da terra, mostrando claramente uma flexibilização, desde que o carisma religioso se mantenha intacto (NÓBREGA, 1955, p. 137-146).

O padre José de Anchieta refere, na “Carta Ânua de 1583”, as atividades musicais similares dos missionários, na Baía, junto aos indígenas:

O ministério do ano inteiro com os índios consiste no seguinte: ensinar-lhes e explicar-lhes a doutrina cristã, batizá-los, uni-los pelo matrimônio, visitar os enfermos, ungiros doentes com os santos óleos, sepultar os mortos, dedicar-se à salvação de quantos lhe estão confiados, manter escolas primárias, em que os meninos aprendem também, com muita diligência a arte do canto e a tocar flautas e charamelas. Dão muito relevo, com o canto de órgão, às vésperas e missas, que nas aldeias quer no nosso colégio, nos dias consagrados às santas relíquias. E para isso são escolhidos aqueles cujas vozes se apresentam mais afinadas para formar o coral. E tamanha é a perfeição que, pela indústria dos nossos, adquirem nessas funções, que enchem da maior admiração aos portugueses⁷⁸.

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:

O que só peço em nome de todos os religiosos destas Missões é que Vossa Majestade nos mande conservar sempre na firmeza das ordens que trouxe o Governador de que acerca das Missões e dos índios se não mude nem altere coisa alguma; mandando Vossa Majestade recomendar de novo ao Governador a assistência e favor dos missionários, em forma que entenda ele, e todo o Estado, que o maior

⁷⁸ “Carta Ânua da Província do Brasil, de 1583”, do provincial José de Anchieta ao geral padre Cláudio Aquaviva, Bahia, 1 de janeiro de 1584. *ARSI (Archivum Romanum Societatis Jesu)*. Bras. 8, fls. 3-5v. Citado a partir de Anchieta (1984, p. 341).

cuidado e desejo de Vossa Majestade é o aumento e propagação da fé e conversão das gentilidades, como verdadeiramente é, e que os religiosos da Companhia, como ministros da conversão, hão de ter sempre na grandeza e justiça de Vossa Majestade como a Cristandade e os vassallos de Vossa Majestade havemos mister (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, valendo como um “símbolo” da resiliência jesuítica, do martírio católico, da conquista dos indígenas, permeada de insucessos que não devem travar a continuação das missões. A “alegoria simbólica” (LAUSBERG, 1963, §§ 423-425) que Ibiapaba representa tem elementos retirados de diversos campos de imagem: a natureza, o martírio, a conversão e a própria ação do demônio, que paulatinamente desfaz a dos inicianos, ao minar o entendimento dos tabajaras. O discurso repetido em louvor às graças concedidas por Deus aos jesuítas não deixa de entrever a alegoria como “princípio de interpretação” (1963, §§ 424).

A construção alegórica e o relato de edificação da serra da Ibiapaba como um símbolo das missões jesuíticas mostra, em vários momentos, como são observados os tabajaras. Partindo da proposta de François Hartog (1999) sobre a “retórica da alteridade”, a ser explanada, no capítulo 3, observa-se a ótica de um narrador mergulhado nos acontecimentos e ávido de expor as dificuldades para manter a missão e catequizar os tabajaras.

3. RETÓRICA DA ALTERIDADE EM “RELAÇÃO DA MISSÃO DA SERRA DA IBIAPABA”

Em um momento em que Portugal disputa as capitanias do norte, a companhia de comércio das sete Repúblicas dos Países Baixos⁷⁹, 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 fazem alianças tais que 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. A ideia dialoga, claramente, com as teorias quinto-imperialistas.

O Quinto Império seria constituído pela união de todos os homens através dos princípios cristãos, regidos pelo monarca da nação lusitana, na terra, e espiritualmente pelo Sumo Pontífice⁸⁰. Ao longo do texto, percebemos a insistência na fé católica como o único caminho a ser seguido, a importância da

⁷⁹ A República das Sete Províncias Unidas dos Países, também conhecida como República Unida dos Países Baixos, Províncias Unidas ou como, foi um Estado da Europa, antecessor dos atuais Países Baixos ou Holanda, que existiu entre 1581 e 1795, agrupando as sete províncias do norte dos Países Baixos (Frísia, Groninga, Gueldres, Holanda, Overissel, Utreque e Zelândia). A república foi fundada pela União de Utreque (1579) e sobreviveu até à sua transformação em república Batava, na sequência da ocupação francesa de 1795.

⁸⁰ Ao revelar o Quinto Império, projetando a Idade de Ouro no futuro, o padre Antônio Vieira formulou uma “filosofia da Esperança”. O Quinto Império é considerado como superação dos outros quatro Impérios (o dos assírios, dos persas, dos gregos e dos romanos) (MURARO, 2003, p. 323). Nas palavras de Antônio Vieira “nascer pequeno e morrer grande, é chegar a ser homem. Por isso nos deu Deus tão pouca terra para o nascimento e tantas para a sepultura. Para nascer, pouca terra: para morrer, toda a terra; para nascer, Portugal: para morrer, o mundo” (VIEIRA, v. 10, t. 2, p. 239).

ação missionária e dos mártires que deram suas vidas por ela. O pensamento subjacente está ancorado numa teleologia cristã, cuja finalidade é a conversão dos gentios.

Não existe, todavia, uma incondicional submissão dos indígenas às crenças e às práticas dos jesuítas, conforme se descreve na “Relação...”. João Pacheco de Oliveira refere que “as estruturas e práticas estatais não podem ser compreendidas unicamente a partir de espaços sociais e políticos europeizados, em que vigoram categorias sociais e econômicas previamente estabelecidas pela tradição ou reguladas por contrato” (2016, p. 18). Tudo aquilo que se passa fora destes espaços é definido como “sertão” ou fronteira:

locus de recursos que podem vir a ser apropriados pelos cidadãos da metrópole que para ali se desloquem de forma permanente ou eventual. Os moradores dessas regiões, caracterizados como “outros”, isto é, exteriores à sociedade, passam à condição de despojos de guerra ou refugiados, vistos em consequência como desprovidos de direitos e investidos em obrigações não claramente estabelecidas (OLIVEIRA, 2016, p. 18).

A condição de inimigos e a de aliados dos portugueses não são excludentes, num mesmo contexto. Há grupos que mantêm pactos com os portugueses e outros que permanecem hostis a eles. Os grupos indígenas não mantêm apenas um tipo de tratamento, mas variadas relações (CHAMBOULEYRON et al., 2007, p. 129).

Conforme colocado no capítulo I, os interesses econômicos não são o único móbil da ação colonial. O imaginário vive de uma operação dupla, que recomenda, num primeiro movimento, a intervenção corretiva e contínua sobre as populações autóctones; o segundo exige 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 (p. 19).

Os colonizadores, leigos ou eclesiásticos, atribuem classificações, tais como tupi e tapuia, conforme já foi descrito. Os primeiros correspondem aos povos que, pela semelhança de língua e de costumes, predominam no litoral

brasílico, no século XVI, e os segundos correspondem aos outros (ou seja, povos indígenas do sertão ou interior do território). Não existe grupo cultural ou linguístico tapuia, que nada mais é do que o vocábulo tupi utilizado para designar os que não falavam essa língua, ou seja, povos de outros troncos ou famílias linguísticas (VAINFAS, 2007, p. 34). Conforme observa François Hartog, se a diferença é assinalada (dita ou transcrita), torna-se significativa, já que é captada nos sistemas da língua e da escrita (1999, p. 241). A classificação tupi/tapuia não deixa de aproximar o colonizador português da nomeação nativa que divisa diferenças ou contrastes entre grupos. Esse conhecimento é fundamental para os colonos e os missionários, seja para a administração material seja para a administração temporal. 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 articula alguns pontos de vista, em sua obra, que podem ser úteis à compreensão do relato, na sua dimensão retórica.

3.1 NOMEAÇÃO, CLASSIFICAÇÃO E TRADUÇÃO

Hartog refere a retórica da alteridade como uma “operação de tradução, [que] visa transportar o outro ao mesmo (*tradere*), constituindo – portanto, uma espécie de transportador da diferença” (1999, p. 268). Uma das diferenças que é assinalada pelas Ordens religiosas é a identificação dos povos que habitam a América.

A tradução que os jesuítas fazem das línguas indígenas corresponde às informações que podem ser apreendidas, sobre a línguas e os costumes. Para Hartog, se uma língua é traduzível é porque as diferenças são suscetíveis de serem apreendidas. 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 padre⁸¹. No trecho mencionado, traduzir é um ato de nomear⁸², ou seja, um modo de dizer o outro (HARTOG, 1999, p. 270).

As línguas indígenas vivem da sua oralidade, pelo que a Companhia de Jesus, como outras Ordens religiosas, se dedica a estabelecer correspondências entre as palavras e seus significados:

Desse modo, dos séculos XVI ao XVIII, a publicação de catecismos e gramáticas em línguas indígenas americanas “sugere que o uso gramaticalizado e dicionarizado dessas línguas era condição para a conversão religiosa. A própria vocação apostólica aparece, muitas vezes, em textos de carácter teológico, vinculada ao domínio da língua (DAHER, 2004, p. 81).

A tradução torna-se, assim, fundamental para a sobrevivência dos missionários. O caso já citado do padre Luís Figueira é paradigmático: o missionário fica só e “sem língua, porque ainda a não tinha estudado” (VIEIRA, v. 3, t. 4, §§ I, p. 120).

Antes de partir para a serra da Ibiapaba, o relato menciona que o padre Antônio Vieira escreve cartas aos “índios da serra” (VIEIRA, v. 3, t. 4, §§ IV, p. 125) para conseguir entrar em Ibiapaba, uma vez que deles dependem o

⁸¹ Nota dos editores do volume: “awa're” é expressão tupi que designa homem distinto ou diferente de outros, e que os indígenas usam para designar os padres (VIEIRA, v. 3, t. 4, p. 142).

⁸² Conforme Andrea Daher, é assinalável a ausência de transcrição de enunciados proferidos pelos indígenas nos escritos jesuítas, aspecto no qual contrastam com os missionários capuchinhos. Para estes, a palavra deve ser dada aos tupinambás para que expressem, em sua própria língua, o desejo de conversão: “A segunda forma narrativa assumida pela língua tupi nesses relatos é o discurso – seja ele uma expressão pontual do próprio índio que fala, fora do contexto de um diálogo, seja a harangue, discurso solene proferido diante de uma assembleia ou de um personagem importante. Longe do carácter *hipotético* dos diálogos – uma vez que, no discurso, os enunciadores sempre são nomeados [...]”. Os relatos dos capuchinhos do Maranhão mostram que os discursos proferidos pelos indígenas sustentam o projeto de conversão dos tupinambás. Do mesmo modo que os tabajaras, estes denunciam os ataques dos demônios. É nessa perspectiva teológico-política que Claude d’Abbeville e Yves d’Evreux escrevem seus relatos (DAHER, 2004, p. 80-81).

comércio, a fábrica e o sustento da fortaleza. O acordo proposto é que deixem passar os missionários, oferecendo em troca o perdão e o esquecimento de todos os delitos passados. A carta é escrita para as lideranças indígenas, mas levada por um indígena, Francisco Murereíba, em 1655. Vieira reencontra-o nas praias de Camucim, após um ano. Interrogado pela demora, Murereíba responde que muitas nações de indígenas tapuias o haviam retido: “E perguntado como escapara deles com vida, sendo gente que a ninguém perdoa, respondeu que lhe inspirara Deus [...]” (VIEIRA, v. 3, t. 4, §§ V, p. 127). O mais curioso, nesta narração, é que Murereíba está acompanhado por dez indígenas da serra e entrega ao padre Antônio Vieira cartas escritas pelas lideranças⁸³. As trocas comerciais entre os nativos e os holandeses parecem evidentes, tendo em conta o luxo e o esmero ostentado nas cartas:

Admiraram-se os padres de ver as cartas escritas em papel de Veneza e fechadas com lacre da Índia; mas até destas miudezas estavam aqueles índios providos tanto pela terra dentro pela comunicação dos holandeses, de quem também tinham recebido as roupas de grã e de seda, de que alguns vinham vestidos. Desta maneira sabem os políticos de Holanda comprar as vontades e sujeição desta gente, e passá-los da nossa obediência à sua, o que nós pudéramos impedir pelos mesmos fios com muito menos custo, mas sempre as nossas razões de Estado foram vencidas da nossa cobiça e, por não darmos pouco por vontade, vimos a perder tudo por força (VIEIRA, v. 3, t. 4, §§ V, p. 128).

O narrador destaca a preferência dos nativos em relação à Companhia de Jesus, em discurso claramente laudatório aos inacianos, que atribuem um apelido ao padre Francisco Pinto:

A letra e estilo das cartas era dos índios pernambucanos, antigos discípulos dos padres, e a substância delas era darem-se os parabéns de nossa vinda e significarem o grande alvoroço e desejo com que ficavam esperando para viverem como cristãos, não se esquecendo de lembrar aos padres como eles tinham sido os primeiros filhos seus, e quão viva estava ainda em seus corações a memória e saudades do seu santo pai, o *Pai-Pina*, que assim chamavam ao Padre Francisco Pinto (VIEIRA, v. 3, t. 4, §§ V, p. 128).

⁸³ A este propósito, o artigo de Lodewijk Hulsman (2006) refere o contato de indígenas e holandeses, no século XVII, destacando um folheto publicado por H. Hondius, em 1657, com duas exposições do indígena Antônio Paraupaba, que se apresenta como leal para com a república neerlandesa e a religião reformada. Paraupaba, segundo o autor, é testemunha das relações entre os indígenas e os neerlandeses durante 32 anos (2006, p. 38-39). Sobre a presença dos holandeses na América vide José Antônio Gonsalves de Mello (1987), Chales Boxer (1957), Marcos Galindo (2004), Frédéric Mauro (1977), A. H. de Oliveira Marques (1991).

As cartas trocadas são fundamentais para o entendimento das relações entre os grupos. Não é comum as cartas estarem escritas pelos principais indígenas, na Amazônia portuguesa do século XVII, tal como em outras regiões da América⁸⁴.

3.2 COMPARAÇÃO: AÇÃO MISSIONÁRIA E HERESIA

Para Quintiliano, a comparação torna o discurso sublime e digno de admiração⁸⁵:

[...] o gênero da comparação adorna o discurso e o torna sublime, florido, agradável e digno de admiração. Realmente, quanto mais distante do assunto tratado estiver qualquer comparação, isso traz maior novidade e impressiona ainda mais por ser inesperado (*Inst. orat.*, 8, 74, 1-5).

O autor propõe, ainda, que as comparações elucidem os assuntos disponíveis⁸⁶, sendo que “algumas delas são colocadas entre os argumentos com a finalidade de comprovação, enquanto outras foram criadas para visualizar as imagens das coisas.” (*Inst. orat.*, 8, 72, 2-4). Assim, torna-se fundamental, no discurso, representar a imagem do pensamento disposto, com clareza tal que não obscureça a argumentação. É feita distinção entre símile poético, que serve de instrumento descritivo (*ornatus*), associado à elocução (*elocutio*) do discurso,

⁸⁴ Note-se, a este respeito, o artigo de Rafael Cambouleyron et al. (2009, p. 117), que discute algumas das cartas escritas pelos principais do estado do Maranhão. Conforme observado pelos autores, essas cartas são pouco examinadas pelos historiadores, constituindo um conjunto fundamental para o entendimento da história da América portuguesa do ponto de vista das alianças políticas, absolutamente necessárias, feitas entre os portugueses e os indígenas. São citadas as cartas do “principal do Grão-Pará” (assim designado) e de Antonio da Costa Marapirão, da nação tabajara (1649). No caso de Marapirão, duas cartas, uma assinada apenas por ele e outra por ele e mais doze principais indígenas, que assinam em cruz: Goacapuhuba (principal do Maracanã), Bento Gerumicanga (principal dos Morotigobiras), Paulo Guacoramondoca (principal dos Guaramirangas), Francisco Moacaogaiba, Duarte Taiacanga (principal dos Tupinambás), Antonio Abatioba (principal dos Tupinambás), Alexandre Goanaguhenga, Orucatu (principal dos Nheengaibas), Jacoacamo (principal dos Nheengaibas), Yagoaretera (principal dos Nheengaibas), Manuel Goapecunparu (principal dos Tupinambás) e Yapity (principal dos Nheengaibas). As cartas estão no Arquivo Histórico Ultramarino (AHU): Pará (Avulsos), cx. I, docs. 75 e 76.

⁸⁵ “[...] similitudinis genus ornat orationem facitque sublimem, floridam, iucundam, mirabilem. Nam quo quaeque longius petita est, hoc plus adfert novitatis atque inexpectata magis est.”

⁸⁶ “[...] quarum aliae sunt, quae probationis gratia inter argumenta ponuntur, aliae ad exprimendam rerum imaginem compositae, quod est huius loci proprium.”

e o *símile oratório*, que serve à argumentação (*argumentatio*) e está, portanto, relacionado à disposição (*dispositio*). Conforme observa Paulo Martins:

Talvez fosse interessante pensar que ambos tropos (*símile/similitudo/comparação* e *metáfora/translatio*) tanto na poesia como na prosa operam, simultaneamente, na elocução como ornato e na disposição como *argumentatio*, pois não devem ser incompreensíveis a ponto de obscurecer tanto uma como outra e os dois devem servir como amplificação da imagem que se ilustra (2006, p. 96).

As comparações em “Relação...” funcionam como *símiles*⁸⁷, ao aproximarem dois povos distintos em seu local de origem (holandeses e tabajaras) por conta do seu comportamento em relação aos inacianos. Dentro da causa maior que a Companhia de Jesus defende, a constituição de um corpo místico do Império, legitimado pela Igreja de Roma e encabeçado pela Ordem inaciana, a classificação de heresia⁸⁸ se aplica aos protestantes⁸⁹, mas também

⁸⁷ Segundo Massaud Moisés, “a comparação consiste na aproximação de dois termos que se assemelham no todo ou em parte. Não obstante difícil de assinalar o limite entre a comparação e o *símile*, a primeira parece constituir mais uma figura de linguagem que de pensamento. Vale dizer: por comparação, entende-se o processo linguístico ou estilístico de juntar duas entidades por um nexo paratáxico ou de coordenação, por meio dos conectivos “como”, “tal como”, “assim como”. Quando o cotejo se realiza entre dois elementos da mesma natureza, temos a comparação pura e simples. Quando se trata de analogia, isto é, de uma relação entre seres ou objetos distintos, de modo a estabelecer-se uma relação de estruturas (A está para B assim como C está para D), temos o *símile*” (MOISÉS, 2004, p. 83). De acordo com Lausberg (1963, §§ 400-406), *símile* consiste numa qualidade comum a pelo menos duas coisas. O semelhante aparece como comparação (*similitudo*), mais infinita, ou como exemplo (*exemplum*), mais finito. A comparação (§§ 401-403) designada por parábola, consiste num fato mais geral da vida da natureza ou da vida humana típica, colocado em paralelo com o pensamento. Dependendo da formulação, a comparação pode ser longa, e portanto uma alegoria, ou breve, sendo considerada uma metáfora. Na formulação da alegoria, a comparação é tornada compreensível por meio da “pormenorização intensificante” e utilizada em processos humanos finitos, processos da vida da natureza e processos humanos e supraterrâneos (§§ 402).

⁸⁸ No Cristianismo, heresia significa apelar para a mesma ortodoxia, todavia interpretando-a de modo diferente, com a pretensão de restaurar a mensagem divina original (SANTOS, R., 2006, p. 18).

⁸⁹ João Francisco Marques refere a luta acirrada contra o protestantismo, na Europa, a partir do século XVI, nos reinados das coroas ibéricas, de Carlos V e D. João III. Durante o pontificado de Paulo III (1534-1541) intensificam-se os esforços para reunir católicos e protestantes, pressionando ambos na questão do dogma. A ideia conciliatória de Erasmo de Roterdão não é, todavia, seguida. As fileiras anti-protestantes começam a ganhar força com a entrega do Colégio das Artes (1555) e da Universidade de Évora (1559) à Companhia de Jesus. O Santo Ofício, em exercício desde 1537, atua como elemento repressor do evangelismo reformista, quer através da censura literária, quer por meio de inquirições e julgamento de denúncias nas colônias (MARQUES, J., 2009, p. 194-195). Entre 1543-1563 ocorre o Concílio de Trento, que promove a reorganização da Igreja católica, em resposta ao movimento iniciado por Martinho Lutero, que a 31 de outubro de 1517 afixa, na porta da catedral de Wittenberg, as 95 teses de crítica e condenação relativamente à situação da Igreja católica, na Europa (SANTOS, F., 2014, p. 209). Desde a Contrarreforma o tema da heresia se torna recorrente. O plano da *Ratio Studiorum*

aos indígenas que com eles estabelecem alianças, no período da guerra luso-batava (1630-1654)⁹⁰. A comparação dos nativos aos holandeses é um procedimento de tradução do narrador, que estabelece semelhanças e diferenças, esboçando classificações. Se o texto de “Relação...” se dirige a um público específico (como os colonos e os representantes da governação portuguesa) para persuadi-lo das missões ao sertão, certamente os termos da comparação são conhecidos. Em particular, nas palavras de Hartog, o segundo termo, que deve pertencer ao “saber compartilhado pelas pessoas a quem se dirige o viajante” (1999, p. 255). Se os indígenas são comparados aos holandeses, em suas atitudes, por certo o público conhece a ameaça que representam. Esta proposição não pode ser entendida como alheia ao contexto contrarreformista, que assinala a reação da Igreja católica contra os protestantes.

Uma outra interpretação passível de ser feita é que os tabajaras se aproximam dos holandeses pelo 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, não deixam de se comportar como hereges. Nesse caso, mais do que uma comparação, sobressai a figura do entimema, na acumulação argumentante. 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). Por outras palavras, os holandeses que invadem Ibiapaba (e muitos

inlui, no estudo dos Casos de Consciência, a discussão contra os hereges, quando necessário. Cada tese deve ser defendida com dois ou três argumentos firmes, por forma a desmontar afirmações consideradas heréticas.

⁹⁰ O tema da heresia surge com ênfase na correspondência de Vieira a partir do Maranhão. Apesar de ser considerado o país da “heresia”, a Holanda possui, nos projetos vieirianos, notável importância. As viagens de Vieira aos Países Baixos permitem-lhe recolher informações sobre modelos de organização, no plano político e económico, como é o caso das companhias monopolistas de comércio e navegação. Estes conhecimentos permitem apurar seu olhar crítico sobre Portugal (FRANCO, 2009, p. 13). Com as perseguições inquisitoriais ocorridas na Península Ibérica, a comunidade judaica emigrara para a Holanda, contribuindo para afirmar o Império holandês. Consciente dessa realidade, Vieira tenta intermediar as relações entre a comunidade sefardita de Amesterdão e o governo português, por forma a recuperar esse importante capital humano (GOMES, 1992, p. 319-328). Sobre este assunto vide ainda a obra de José van den Besselaar, *António Vieira: o homem, a obra, as ideias* (1981).

outros territórios) são hereges; se os tabajaras se comportam como os holandeses, passam a ser considerados do mesmo modo.

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).

No final dos conflitos, os montes ibiapabanos se tornam “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. O processo de comparação classificatória marca as semelhanças e assinala os desvios de comportamento, na ótica inaciana. Para o narrador, gentio e herege ganham a mesma feição, e não mais se distinguem:

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 quise 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).

Gentio e herege são classificações que se aproximam, na narração de “Relação...”, de um ponto de vista funcional, atuando como inimigas da Ordem inaciana. “Dissimulação” e “liberalidade” são características atribuídas aos holandeses, pelas quais os tabajaras se deixam contaminar, tornando-se, assim, semelhantes. Num patamar de maior gravidade está a perda de fé católica por parte dos nativos. A narração apresenta esses aspectos como obstáculos e uma derrota na ação passada dos jesuítas, que deve ser corrigida no presente.

3.3 DA INVERSÃO À CONVERSÃO

A figura da inversão tem, para Hartog (1999, p. 243), dois objetivos inscritos: a utopia e a pretensão de universalidade. Tendo em conta os princípios teológicos dos inacianos, estes consideram 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 Jesuítas⁹¹. O narrador reafirma a ação

⁹¹ A este propósito, note-se que Tomás de Aquino refere, no “Tratado Deo Uno” (v. 1, parte 1), que todas as coisas se reduzem à Causa Primeira, que é Deus: “A natureza, operando para um fim determinado, sob a direção de um agente superior, é necessário que as coisas feitas por ela ainda se reduzam a Deus, como à causa primeira. E, semelhantemente, as coisas propositadamente feitas devem-se reduzir a alguma causa mais alta, que não a razão e a vontade humanas, mutáveis e defectíveis, é, logo, necessário que todas as coisas móveis e

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.

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: “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” (1986, p. 195). Esta ideia perpassa o relato da missão a Ibiapaba:

[...] 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).

O comportamento dos indígenas, de tão lastimoso que se torna, aos olhos do narrador, não pode ser influenciado pelos hereges, mas pelo “demônio por si mesmo”. Aos indígenas não é atribuída a capacidade de desobediência “por si mesmo”, mas por um sopro demoníaco, que os leva a rejeitar os preceitos católicos:

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

suscetíveis de defeito se reduzam a algum primeiro princípio imóvel e por si necessário, como se demonstrou” (art. 3, q. 2).

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 principal” 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 (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 um “desaforo”, uma provocação aos religiosos jesuítas, à qual respondem com violência:

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).

A frase revela, ainda, o uso da metáfora no mesmo princípio de admoestação parenética⁹²: Deus ensina, com Sua doutrina, que a erva daninha se deixa crescer para não cortar o trigo, ou seja, para não acabar com as missões em Ibiapaba – e noutros lugares com tantas ou maiores dificuldades – os jesuítas terão de suportar as afrontas religiosas e os embates com os tabajaras. Observe-

⁹² O tema (conceito predicável) do “Sermão da Sexagésima” é “*semen est verbum dei*”, retirado da parábola do sementeiro, narrada no capítulo 8 do Evangelho de S. Lucas. Os três fatores que estruturam o sermão são o orador, o ouvinte e a graça divina. Neste caso, correspondem, respectivamente, ao sementeiro, à semente e à terra. As considerações de Vieira são no sentido de atribuir a responsabilidade ao pregador de proferir a palavra certa no lugar certo (MARQUES, J., 2013, v. 1, t. 2, p. 21).

se que não é a falta de religião que preocupa os inacianos, nesta passagem, mas sim a afronta à religião católica, e conseqüentemente, a heresia adotada.

O princípio de inversão transcreve, a seu modo, a alteridade, tornando-a acessível, 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 indígenas. A fraqueza de carácter, volubilidade, comportamento desregrado e herético são considerados reprováveis e contrários às leis religiosas católicas. Segundo o narrador, o demônio⁹³ 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 hão 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 reflexão do narrador continua, no sentido de reafirmar as conquistas dos padres e a perseverança nas ações, de modo a guiar o gentio em direção à conversão:

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

⁹³ Note-se, a este respeito, a noção teológica que São Tomás de Aquino tem sobre demônio. O “Tratado dos Anjos” (v. 1, q. 50-64) e “Da locução dos Anjos” (v. 1, q. 107-114) da Primeira Parte da *Suma teológica* pressupõem que os demônios são anjos decaídos da sua primitiva condição de ministros de Deus, sem perder sua natureza e suas características essenciais. O demônio existe porque Deus quer e o sustenta no existir. Descrito nas Sagradas Escrituras como “agentes do mal”, sendo 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).

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).

A constatação da inversão das qualidades dos inacianos é que abre espaço à possibilidade de conversão. O processo de conversão desenvolve, assim, 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). A recepção da doutrina dos sacramentos⁹⁴ é descrita como fundamental, no relato. Na ótica dos padres, a conversão só é possível quando o gentio está apto para receber a revelação divina, vedada pela ignorância sobre Deus (PÉCORA, 2009, p. 51). O último capítulo de “Relação...” descreve a chegada do padre Antônio Vieira a Ibiapaba e os seus atos de conversão⁹⁵, uma vez que o terreno estava preparado pelos anteriores missionários:

Assim mais se assentou com os principais, e com todos os cabeças da nação, que se tornariam logo a unir em uma só povoação, em que se faria igreja capaz para todos: que os que estão ainda por batizar se batizariam; que todos mandarao seus filhos e filhas à doutrina duas vezes ao dia, e à escola; que nenhum terá mais que uma mulher, recebendo-se com ela em face da Igreja, que se confessarao todos ao menos uma vez pela desobrigação da Quaresma. Enfim, que guardarao inteiramente a lei de Deus e obediência à Igreja [...] (VIEIRA, v. 3, t. 4, §§ XVII, p. 153).

Na “Relação...” diz-se que fica estabelecido um cotidiano religioso católico, fazendo “assento por papel, de que se deu uma cópia a cada um dos principais, querendo e pedindo eles que lhes ficasse, para que depois se lhes tome conta por ela e se veja quem melhor a cumpriu” (VIEIRA, v. 3, t. 4, §§ XVII, p. 153).

⁹⁴ A Igreja católica celebra sete sacramentos: o batismo; o crisma (confirmação); a eucaristia; a reconciliação (ou penitência), a unção dos enfermos, a ordem e o matrimônio. Os sacramentos são entendidos como fundamentais para a salvação dos crentes (CATECISMO, 2005, p. 66-80)

⁹⁵ Segundo Nóbrega, em seu *Diálogo sobre a conversão do gentio*, é, ainda, possível a figura de “desconversão”. Enquanto a noção de conversão tinha um caráter positivo, a noção de “desconversão” – sua antítese – encerrava a retoma do gentio aos costumes bárbaros, à poligamia, ao xamanismo, ou ao mais abominável pecado, o canibalismo: “os convertirei a todos e [...] os tornarei a desconverter, por serem inconstantes, e não lhes entrar a verdadeira fé nos corações [...]” (NÓBREGA, [1556-1557], 1954, p. 11).

CONCLUSÕES

No século XVII, impor uma cultura, uma mentalidade, um rei, uma lei, uma religião torna-se o objetivo dos colonizadores, de maneira a converter os povos indígenas. A Companhia de Jesus é um dos principais instrumentos para execução dessa penosa tarefa. Os inicianos embarcam naquilo que consideram ser uma tarefa “nobre”, embrenhados numa mata virgem e enfrentando as dificuldades naturais. Em território indígena e desconhecido, em muitas regiões, os inicianos procuram se adaptar, paulatinamente, às condições naturais dos lugares em que missionam e às culturas dos povos indígenas. Estão, no entanto, limitados pelas disputas e interesses políticos, tentando a inserção teológica dos ameríndios num tempo e num espaço em que os avanços dos protestantes ameaçam a hegemonia católica.

O capítulo 1 desta tese mostra que, ainda imbuídos da visão edênica ou paradisíaca de séculos anteriores, que configura o indígena com traços adâmicos (tais como a inocência e a nudez sem malícia), os Jesuítas projetam uma promissora realidade, na América portuguesa, através da conversão dos indígenas à religião católica. A troca de correspondência da Ordem mostra, no entanto, uma descrição detalhada das dificuldades enfrentadas e a tentativa, muitas vezes infrutífera, de acabar com padrões de vida dos nativos considerados contrários ao cristianismo, caso da poligamia, da antropofagia e da gentildade.

Antônio Vieira, uma das figuras mais proeminentes de Seiscentos, não vivencia a ideia de um destino histórico português apenas como imperativo providencial, entendendo este como um quadro de aproveitamento dos meios ao alcance de si e de seus colegas de ordem, e percebendo o sentido das relações internacionais possíveis no contexto que sua “Relação...” deixa entrever. Parte de um reino politicamente tenso e de uma Europa confusa e desunida, para um “Novo Mundo”, onde o ideal de unidade deve ser preservado a todo o custo.

Em suas obras, Vieira mostra, discursivamente, a desigualdade admirável e assombrosa entre a pequenez dos meios e a suposta grandeza dos

fins para os religiosos da Companhia de Jesus e para os portugueses. Mede Portugal como pequeno para uma empresa tão imensa e complexa como a colonização, mostra os portugueses como instrumentos ou “causas segundas” do Deus dos cristãos na nova criação do mundo.

No pensamento profético-político de Vieira, o Quinto Império se designa como um mito justificador da ação expansionista portuguesa, movida pelas trocas comerciais e a vontade da conquista, e pelo projeto religioso de expansão da fé não apenas cristã, mas especialmente católica. Em seus discursos habilmente elaborados, pretende demonstrar a escolha dos portugueses como instrumento divino, responsável pela conversão universal dos gentios e pela destruição dos hereges. Assim, a problemática do Quinto Império só pode ser analisada no contexto em que foi criada, tendo sido transposta, discursivamente, por Vieira, e comprovada constantemente em exemplos bíblicos, nos quais se lêem as origens divinas dos portugueses. O perfil da Ordem de Santo Inácio de Loyola, vocacionada para a ação concertada em vários cenários de missão e para o investimento na formação intelectual dos seus membros, predispunha os Jesuítas a serem os pioneiros do esforço de realização da utopia da universalização do cristianismo, processo no qual os colégios foram instrumentos privilegiados e fundamentais.

A “Relação...” faz parte de uma série de textos de Vieira, produzidos entre 1650 e 1660, nos quais aborda, claramente, o seu posicionamento sobre as questões indígenas e a necessidade de permanência dos Jesuítas na serra da Ibiapaba, território do povo tabajara. A cobiça desse ponto geográfico prevê uma estratégia de domínio político e religioso (material e temporal), como porta de entrada para o vasto Maranhão.

A análise retórica do texto, no capítulo 2, permite observar que os tabajaras, longe de serem indígenas “boçais”, participam, como muitos outros povos, na defesa do seu espaço e na negociação das decisões da Coroa. Neste processo, os Jesuítas valem como “intermediários” e traduzem, a seu modo, uma realidade complexa. O relato deve, no entanto, ser interpretado dentro do seu contexto histórico e teológico. O pressuposto agostiniano de que a palavra é fruto da Revelação deve ser tomado em conta na compreensão da narrativa, que traça um itinerário espinhoso por Ibiapaba. A “vinha estéril” deve frutificar para que a missão valha a pena. Imbuídos deste espírito proselitista, os inacianos devem

ser capazes de expressar, constantemente, a vontade divina, seja por via das ações, seja por via das palavras.

O capítulo 3 mostra que o Outro, o indígena, não é mais fruto de um olhar encantado, ávido de um “paraíso perdido” do outro lado do Atlântico. O Outro é representado, em “Relação...”, como ágil, rápido, astucioso e como alguém que consegue pactuar com os hereges (ou com o próprio demônio), frustrando, paulatinamente, os projetos dos missionários.

A “Relação...” marca variadas missões, com diferenças temporais assinaláveis (note-se a data da primeira missão a Ibiapaba [1655-1691] e da última [1741-1759], percorrendo praticamente um século de presença jesuítica no território), mas todas essas investidas ao local devem ser o espelho da ação divina. Os acontecimentos narrados, por sua vez, devem expor, claramente, esse desígnio. O Outro, que é o indígena, é o próximo, que metafísica e politicamente distanciado da lei eterna de Deus, com alma corrompida pela suposta “bestialidade”, deve ser convertido.

As potencialidades de análise do texto, em seu sentido escatológico, abrem caminho para futuras pesquisas sobre a “Relação...” e dos textos que são, concomitantemente, produzidos por Vieira, no mesmo período de escrita. A ideia de que os eventos, as coisas e os homens passam, são finitos, mas o conceito que os funda, a fé em Deus, é absoluto, infinito e eterno, é tomada como ponto de partida para diversas reflexões.

REFERÊNCIAS

FONTES DIRETAS

ACOSTA, José de. *De procuranda indorum salute – Corpus hispaniorum de pace* v. XXIV [1590]. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987.

AGOSTINHO, Santo. *Trindade [De trinitate]*. Trad. de Arnaldo do Espírito Santo, Domingos Lucas Dias, João Beato e Maria Cristina Pimentel. Prior Velho: Paulinas, 2007.

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.

ANCHIETA, José de. *Cartas*. Correspondência ativa e passiva. Introd. e not. de Hélio Abranches Viotti. São Paulo: Loyola, 1984.

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

ARISTÓTELES. *Poética*. Ed., trad., introd. e not. de Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2017.

ARISTÓTELES. Retórica. In: _____. *Obras completas de Aristóteles*. Coord. de António 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.

BETTENDORFF, João Filipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no estado do Maranhão* [1699]. Brasília: Senado Federal, 2010. v. 115.

BLUTEAU, Raphael. *Suplemento ao Vocabulario portuguez e latino*. Lisboa: Patriarcal Officina da Musica, 1728. Parte 2.

BLUTEAU, Raphael. *Diccionario da lingua portugueza*. Refor. e acresc. por Antonio de Moraes Silva. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789. t. 1.

CAMINHA, Pêro Vaz (de). *A carta de Pêro Vaz de Caminha* [1500]. Ed. de Jaime Cortesão. Rio de Janeiro: Livros de Portugal, [s.d.].

CAMÕES, Luís de. *Os Lusíadas*. Leit., pref. e not. de Álvaro Júlio da Costa Pimpão. Apres. de Aníbal Pinto de Castro. 4.ed. Lisboa: Instituto Camões, 2000. Disponível em: <<http://cvc.instituto-camoes.pt/conhecer/biblioteca-digital-camoes/explorar-por-autor.html?aut=182>>. Acesso em: 13 jul. 2018.

CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil* [1583-1601]. Trans., introd. e not. de Ana Maria de Azevedo. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.

CATECISMO da Igreja católica. Compêndio. [Braga]: Vaticana, 2005.

CICERO, Marcus Tullius. *De oratore*. Transl. E. W. Sutton. London: William Heinemann, 1948. 2 l.

CICERO, Marcus Tullius. *De oratore. De Fato. Paradoxa Stoicorum. De partitione Oratoria*. Transl. H. Rockham. Cambridge: Harvard University, 1997. v. 3.

CÍCERO. *Do orador*. 1.1-23. *Translatio*, Porto Alegre, n. 12, p. 174-182, dez. 2016.

CÓDIGO pedagógico dos Jesuítas: *Ratio Studiorum* da Companhia de Jesus [1599]. Introd., vers. port. e not. de Margarida Miranda. Lisboa: Esfera do Caos, 2009.

COLOMBO, Cristóvão. *Diários da descoberta da América: as quatro viagens e o testamento* [1492-1493]. Trad. de Milton Persson. Introd. de Marcos Faerman. Not. de Eduardo Bueno. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2013.

D'ABBEVILLE, Claude. *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão* [1614]. Apres. de Mário Guimarães Ferri. Belo Horizonte: Itatiaia, 1975.

D'ÉVREUX, Yves. *Voyage dans le nord du Brésil fait durante l'hes années 1613 et 1614*. Introd. e not. de Ferdinand Denis. Leipzig: A. Franck, 1864.

GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da terra do Brasil e história da província de Santa Cruz* [1576]. Brasília: Senado Federal, 2008.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad. de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1989.

HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Trad. de Jaa Torrano. 2. ed. São Paulo: Iluminuras, 2001.

HOMERO. *Odisseia*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

HOMERO. *Ilíada*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

HORÁCIO. *Arte poética*. Trad. de R. M. Rosado Fernandes. Lisboa: Inquérito, 1984.

HUE, Sheila Moura (Ed.). *Dez cartas jesuíticas. Primeiras cartas do Brasil. 1551-1555*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

LAET, Joannes. *História ou anais dos feitos da Companhia privilegiada das Índias Ocidentais desde o seu começo até ao fim do ano de 1636*. Trad. de José Higino Duarte Pereira e Pedro Souto Maior. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1916-1925.

LAET, Joannes. *L'Histoire du Nouveau Monde ou description des Indes Occidentales, contenant dix-huict livres, enrichi de nouvelles tables geographiques & figures des animaux, plantes & fruicts*. Leyde: Bonaventure & Abraham Elseuiers, Imprimeurs ordinaires de l'Université, [1640].

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1950. t. 10.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1943. t. 3-4.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Porto: Porto Médico, 1938. t. 1-2.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1945. t. 5-6.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1949. t. 7, 8 e 9.

LEITE, Serafim (Ed.). Papa Paulo III, bula "Sublimis Deus". In: Padre Manuel da Nóbrega. *Diálogo sobre a conversão do gentio*. Lisboa: Comissão do IV Centenário da fundação da cidade de São Paulo, 1954. p. 105-107.

LEITE, Serafim (Ed.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV Centenário de São Paulo, 1956-1958. 3 t.

LEITE, Serafim. *Suma histórica da Companhia de Jesus no Brasil: assistência de Portugal. 1549-1760*. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1965a.

LEITE, Serafim. *Novas páginas da História do Brasil*. São Paulo: Nacional, 1965b. (Col. Brasileira, v. 324).

LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil* [1578]. Trad. integ. e not. de Sérgio Milliet, segundo a ed. de Paul Gaffarel. Not. tupinológicas de Plínio Ayrosa. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1961.

LOYOLA, Inácio de. *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares*. Trad. Joaquim Mendes Abranches. Rev. João Augusto Mac Dowell. São Paulo: Loyola, 2004.

MONUMENTA Brasiliae. Org. de Serafim Leite. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1956.

NANTES, Bernardo de. *Catecismo da língua kariri* [1709]. Ed. fac-similada da primeira edição de Julio Platzmann. Leipzig: B. G. Teubner, 1896.

NIMUENDAJÚ, Curt. *Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes*. 2. ed. Brasília: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2017.

NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil e mais escritos do P. Manuel da Nóbrega: opera omnia*. Introd. e not. históricas e críticas de Serafim Leite. Coimbra: Actas Universitatis Conimbrigensis, 1955.

NÓBREGA, Manuel da. *Diálogo sobre a conversão do gentio* [1556-1557]. Anot. e crít. de Serafim Leite. Lisboa: Comissão do IV Centenário da Fundação da Cidade de São Paulo, 1954.

PINTO, Fernão Mendes. *Peregrinação e cartas* [1614]. Fix. de texto de Rebecca Catz. Lisboa: Afrodite, 1989. 2 v.

PLATÃO. *A república* (ou sobre a justiça, gênero político). Trad. de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Edufpa, 2000.

PLATÃO. *Górgias*. Trad. de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2014. v. 2.

PLINY. *The Natural History. Pliny the Elder*. Transl. John Bostock, H.T. Riley. London: Taylor and Francis, 1855. v. 1.

POLO, Marco. *O livro das maravilhas: a descrição do mundo* [1271-1295]. Trad. de Elói Braga Júnior. Porto Alegre: L&PM, 2009.

QUINTILIANO. *Instituição oratória/Institutio oratoria*. Ed. em latim e português. Trad., apres. e not. de Bruno Fregni Bassetto. São Paulo: Unicamp, 2015. 4 t. t. I e II, 12 l.

QUINTILIANO. *Instituição oratória/Institutio oratoria*. Ed. em latim e português. Trad., apres. e not. de Bruno Fregni Bassetto. São Paulo: Unicamp, 2016. 4 t. t. III e IV, 12 l.

RETÓRICA a Herênio. Trad. e introd. de Ana Paula Celestino Faria e Adriana Seabra. São Paulo: Hedra, 2005.

RODRIGUES, Francisco. *História da Companhia de Jesus na assistência a Portugal*. Porto: Apostolado da Imprensa, 1931-1950.8 v.

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

SOUSA, Gabriel Soares. *Tratado descritivo do Brasil em 1587*. Ed. coment. de Francisco Adolfo de Varnhagen. 3. ed. São Paulo: Biblioteca Brasileira, 1938.

THEVET, Andre. *A cosmografia universal de Andre Thevet – cosmógrafo do rei* [1575]. Rio de Janeiro: Batel, 2009. 2 v.

TIN, Emerson. *A arte de escrever cartas: Anônimo de Bolonha, Erasmo de Rotterdam, Justo Lípsio*. Campinas: Unicamp, 2005.

VIEIRA, Antônio. *A missão da Ibiapaba*. Org. de António 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. *Textos instrumentais sobre os índios*. Ed. de textos de Claudio Giordano. Ensaio introdut. de José Carlos Sebe Meihy. São Paulo: Educ, 1992.

VIEIRA, Antônio. *Vozes saudosas, da eloquencia, 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.

VIRGÍLIO. *Eneida*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Lisboa: Montanha, 1981.

VITÓRIA, Francisco de. *Relectio de indis: o librtad de losindios* [1537]. Ed. de Luciano Pereña, José Manuel Perez Prendes e Muñoz de Arracó. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1967.

FONTES INDIRETAS

ABREU, Capistrano de. *Caminhos antigos e povoamento do Brasil*. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

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.

ALDEN, Dauril. *The Making of an Enterprise: the Society of Jesus, its Empire, and Beyond (1540-1750)*. Stanford: Stanford University, 1996.

ARAÚJO, Emmanuel. Tão vasto, tão ermo, tão longe. In: DEL PRIORE, Mary (Org.). *Revisão do paraíso. Os brasileiros e o estado em 500 anos de história*. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

ARTAZA, Elena. *El ars narrandi en el siglo XVI español: teoría e practica*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1989.

ATAS do Congresso Internacional Terceiro Centenário da morte do padre Antônio Vieira. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 1999.

AZEVEDO, Carlos (Dir.). *Dicionário de História religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.

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

AZEVEDO, João Lúcio de. *A história de Antônio Vieira*. Lisboa: Clássica, 1992.

AZEVEDO, Pedro. *Bestiário e discurso do gênero no descobrimento da América e na colonização do Brasil*. São Paulo: Edusc, 2011.

BARBOSA, Maria de Fátima Medeiros. *As letras e a cruz: pedagogia da fé e estética religiosa na experiência missionária de José de Anchieta (1534-1597)*. Roma: Pontificie Università Gregoriana, 2006.

BARRETO, Luís Filipe. *Descobrimto e Renascimento: formas de ser e de pensar nos séculos XV e XVI*. 2. ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983.

BESSELAAR, José van den. *Antônio Vieira: o homem, a obra, as ideias*. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1981.

BIBLIOTECA brasileira Guita e José Mindlin. Disponível em: <<https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4579>>. Acesso em: 17 jan. 2019.

BOXER, Charles R. *The Dutch in Brazil*. Oxford: Oxford University, 1957.

BROTÉRIA. Cristianismo e cultura. Índices. Disponível em: <<http://www.iecc-pma.eu/broteria.asp>>. Acesso em: 24 abr. 2018.

BUTOR, Michel. Le voyage et l'écriture. In: _____. *Répertoire IV*. Paris: Minuit, 1981. p. 9-29.

CABETE, Susana Margarida Carvalheiro. *A narrativa de viagem em Portugal no século XIX: alteridade e identidade nacional*. Tese (Doutorado em Literatura Comparada) –Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2010.

CALAFATE, Pedro. A escolástica peninsular no pensamento antropológico do Padre António Vieira. In: FRANCO, José Eduardo (Coord.). *Entre a selva e a corte: novos olhares sobre Vieira*. Lisboa: Esfera do Caos, 2009. p. 127-137.

CANTEL, Raymond. *Prophétisme et messianisme dans l'oeuvre d'António Vieira*. Paris: Gallimard, 1990.

CARDOSO, Alírio Carvalho; CHAMBOULEYRON, Rafael. Fronteiras da cristandade: relatos jesuíticos 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.

CARDOSO, Círio Flamarion. *Economia e sociedade em áreas coloniais periféricas: Guiana francesa e Pará, 1750-1817*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte; ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro. Une mission glorieuse et profitable. Reforme missionnaire et economie sucriere dans la province jésuite du Bresil au debut du XVII^{ème} siècle. *Revue de Synthèse*,s. 4,n. 2-3, p. 335-358,avr.-sept., 1999.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. *Les ouvriers d'une vigne stérile. Les jésuites et la conversion des indiens au Brésil 1580-1620*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

CELESTINO, Maria Regina. *Tirando frutos de uma vinha estéril: acordos e adaptações do projeto jesuítico no Brasil (1580-1620)*. *Tempo*, Niterói, v. 1, n. 21, p. 177-184, 2007.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural. Entre práticas e representações*. Trad. de Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CIDADE, Hernâni. Vieira à luz de um recente estudo de António José Saraiva. *Colóquio-Letras*, Lisboa, n. 12, p. 63-68, mar. 1973.

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.

CRISTÓVÃO, Fernando. *Condicionantes culturais da literatura de viagens. Estudos e bibliografias*. Coimbra: Almedina, 2002.

CRISTÓVÃO, Fernando (Org. e coord.). *Cadernos de literatura de viagens: subsídios para o estudo do índio das Américas*. Lisboa: Almedina, 2010.

CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura europeia e Idade Média latina*. Trad. de Teodoro Cabral e Paulo Rónai. São Paulo: Hucitec, 1996.

DAHER, Andréa. A conversão do gentio ou a educação como constância. In: VIDAL, Diana Gonçalves; HILSDORF, Maria Lúcia Spedo (Org.). *Tópicos em História da Educação*. São Paulo: Edusp, 2001. p. 43-52.

DAHER, Andréa. A conversão dos tupinambá: entre oralidade e escrita. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 10, n. 22, p. 67-92, jul./dez. 2004.

DISNEY, Anthony. A expansão portuguesa, 1400-1800. Contactos, negociações e interações. In: BETHENCOURT, Francisco; CURTO, Diogo Ramada (Dir.). *A expansão marítima portuguesa: 1400-1800*. Lisboa: Edições 70, 2010. p. 295-327.

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2000.

ESPÍRITO SANTO, Arnaldo do. Apresentação da *Clavis Prophetarum*: transmissão manuscrita, estrutura e aspectos do pensamento do padre António Vieira (à memória de Margarida Vieira Mendes). *Oceanos*, Lisboa, n. 30-31, p. 156-172, abr./set.1997.

FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. São Paulo: Paz e Terra, 1991.

FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?* Trad. de António Fernando Cascais e Eduardo Cascais. Lisboa: Vega, 1992.

FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. *A construção do Brasil na literatura de viagem dos séculos XVI, XVII e XVIII. Antologia de textos – 1591-1808*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.

FRANCO, José Eduardo (Coord.). *Arquivo secreto do Vaticano – Expansão portuguesa*. Documentação. Lisboa: Esfera do Caos, 2011.3 t.

FRANCO, José Eduardo. *O mito dos Jesuítas: em Portugal, no Brasil e no Oriente (séculos XVI a XX)*. Lisboa: Gradiva, 2006. v. 1.

FRANCO, José Eduardo. Introdução. In: _____ (Coord.). *Entre a selva e a corte: novos olhares sobre Vieira*. Lisboa: Esfera do Caos, 2009. p. 9-12.

FRANCO, José Eduardo. Século XVI. In: _____; CALAFATE, Pedro (Coord.). *A Europa segundo Portugal: ideias de Europa na cultura portuguesa, século a século*. Lisboa: Gradiva, 2012. p. 37-65.

FRANCO, José Eduardo; PINTO, Paulo Mendes (Org.). *Portugal tolerante: um milénio de convivência no espaço português. Textos para o diálogo intercultural*. Lisboa: Sinais de Fogo, 2014.

FRANZEN, Beatriz Vasconcelos. Aldeamentos portugueses. Jesuítas e carijós. *Brotéria*, Lisboa, v. 155, p. 389-401, 2002.

FREITAS, Eduardo da Silva de. Cícero e o orador: comentários sobre o *De oratore*. ANAIS do XVIII Congresso Nacional de Linguística e Filologia. Rio de Janeiro: Círculo Fluminense de Estudos Filológicos e Linguísticos, 2014. p. 233-250.

GALINDO, Marcos. *O governo das almas: a expansão colonial no país dos tapuia. 1651-1798*. Tese (Doutorado [em História]) – Universidade de Leiden, Leiden, 2004.

GOMES, José Pinharanda. *História da Filosofia portuguesa*. Lisboa: Guimarães, 1992.

HANSEN, João Adolfo. Sem F, sem L, sem R: cronistas, jesuítas e índios no século XVI. *Cadernos Cedex* (Dossiê A conquista da América), Campinas, n. 30, p. 45-55, 1993.

HANSEN, João Adolfo. O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil. Nóbrega – 1549-1558. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 38, p. 87-119, 1995.

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.

HANSEN, João Adolfo. *Ratio Studiorum* e política católica ibérica no século XVII. In: VIDAL, Diana Gonçalves; HILSDORF, Maria Lúcia Spedo (Org.). *Tópicos em História da Educação*. São Paulo: Edusp, 2001. p. 13-42.

HANSEN, João Adolfo. *A sátira e o engenho: Gregório de Matos e a Bahia do século XVII*. 2. ed. rev. Campinas: Unicamp, 2004.

HANSEN, João Adolfo. *Alegoria. Construção e interpretação da metáfora*. São Paulo: Hedra, 2006.

HANSEN, João Adolfo. Teatro da memória: monumento “barroco” e retórica. In: LACHAT, Marcelo; SILVA, Natali Fabiana da Costa e (Org.). *Ficção e memória: estudos de Poética, Retórica e Literatura*. Macapá: Universidade Federal do Amapá, 2017. p. 9-31.

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.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Publifolha, 2000.

HOLLER, Marcos. *Uma história de cantares de Sion na terra dos brasis: a música na atuação dos Jesuítas na América portuguesa (1549-1759)*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2006.

HULSMAN, Lodewijk. Índios do Brasil na república dos Países Baixos: as representações de Antônio Paraupaba para os Estados Gerais em 1654 e 1656. *Revista de História*, São Paulo, v. 1, n. 154, p. 37-69, 2006.

LA CAPRA, Dominick. *History and Criticism*. Ithaca: Cornell University, 1985.

LAMALLE, Edmond. L'archivio di un grande ordine religioso. L'Archivio Generale della Compagnia di Gesù. *Archiva Ecclesiae*, anni XXIV-XXV, n. 1, p. 90-120, 1981-1982.

LANGROUVA, Helena. A ideia de viagem de Homero a Camões: texto-síntese-I. *Brotéria*, Lisboa, n. 156, p. 267-295, mar. 2003.

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

LIMA, Luís Filipe Silvério. *Ainda ressuscitados são cadáveres: os Sermoens de Vieira enquanto fonte para o historiador*. In: FRANCO, José Eduardo (Coord.). *Entre a selva e a corte: novos olhares sobre Vieira*. Lisboa: Esfera do Caos, 2009. p. 151-171.

LOURENÇO, Eduardo. *Vieira ou tempo barroco*. Prefácio. In: VIEIRA, António. *A missão de Ibiapaba*. Coimbra: Almedina, 2006. p. 7-20.

LUZ, Guilherme Amaral. Os passos da propagação da fé: o lugar da experiência em escritos jesuíticos sobre a América quinhentista. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 6, p. 106-127, mar. 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/topoi/v4n6/2237-101X-topoi-4-06-00106.pdf>>. Acesso em: 13 jul. 2018.

MADURO, Carlos. Introdução geral à epistolografia. In: VIEIRA, António. *Obra completa*. Coord. de José Eduardo Franco e Pedro Calafate. Lisboa: Círculo de Leitores, 2013. t. 1, v. 1, p. 43-91.

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.

MARQUES, A. H. de Oliveira (Dir.). *Nova história da expansão portuguesa. O império luso-brasileiro (1620-1750)*. Lisboa: Estampa, 1991. v. 7.

MARQUES, João Francisco. *A parenética portuguesa e a Restauração (1640-1668)*. Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1989.

MARQUES, João Francisco. Anti-protestantismo. In: MARUJO, António; FRANCO, José Eduardo (Org.). *Dança dos demónios: intolerância em Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2009. p. 191-242.

MARQUES, João Francisco. Introdução geral à Parenética. Sermões do Advento, do Natal e da Epifania. In: VIEIRA, António. *Obra completa*. Coord. de José Eduardo Franco e Pedro Calafate. Lisboa: Círculo de Leitores, 2013. v. 1, t. 2, p. 9-47.

MARKY, Thomas. *Curso elementar de Direito romano*. 8. ed. São Paulo: Saraiva, 1995.

MARTINS, Paulo. Tropos na *Eneida* e uma imagem metafórica. In: ANAIS do 1º Simpósio de Estudos Clássicos na USP. São Paulo: Humanitas, 2006.

MASSIMI, Marina. *Palavras, almas e corpos no Brasil colonial*. São Paulo: Loyola, 2005.

MATOS, Maria Vitalina Leal de. *Introdução aos Estudos Literários*. Lisboa: Verbo, 2001.

MAURO, Frédéric. *Le Brésil du XVe siècle à la fin du XVIIIe siècle*. Paris: Sedes, 1977.

MAZZA, Alexandre. *Manual de Direito administrativo*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2014.

MELLO, José Antônio Gonsalves de. *Tempo dos flamengos*. 3. ed. Recife: Massangana, 1987.

MENDES, Gilson de Oliveira. *Haroldo de Campos e João Adolfo Hansen: duas leituras e uma polêmica sobre a obra de Gregório de Matos*. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-graduação em Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.

MENDES, Margarida Vieira. *A oratória barroca de Vieira*. Lisboa: Caminho, 1989.

METCALF, Alina. A busca pelo intermediário feminino no século 16 no Brasil. In: SCHWARTZ, Stuart B.; MYRUP, Erik Lars (Org.). *O Brasil no império marítimo português*. Bauru: Edusc, 2009. p. 299-336.

MIRANDA, Margarida. *Sem a voz que os animou, ainda ressuscitados são cadáveres: actio e declamatio na formação de Vieira, pregador*. *Humanitas*, Coimbra, n. 60, p. 267-282, 2008.

MONGA, Luigi (Ed.). *Annali d'Italianistica: l'odeporica/l'hodoeporics on Travel Literature*, Chapel Hill, v. 14, 1996. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/i24007428>>. Acesso em: 13 jul. 2018.

MOUREAU, François. *Le théâtre des voyages. Une scénographie de l'âge classique*. Paris: Université de Paris-Sorbonne, 2005.

MUHANA, Adma Fadul. O gênero epistolar: diálogo *per absentiam*. *Discurso*, São Paulo, n. 31, p. 329-345, 2000.

MURARO, Valmir Francisco. *Padre Antônio Vieira: Retórica e utopia*. Florianópolis: Insular, 2003.

MOISÉS, Massaud. *Dicionário de termos literários*. 12. ed. rev. e ampl. São Paulo: Cultrix, 2004.

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

OXFORD Classical Dictionary. Oxford: Oxford University, 2019. Disponível em: <<http://www.oxfordre.com/classics/>>. Acesso em: 17 jan. 2019.

PARÁISO, Maria Hilda Baqueiro. Os botocudos e sua trajetória histórica. In: CUNHA, Maria Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 413-430.

PÉCORA, Alcir. *Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. São Paulo: Edusp, 1994.

PÉCORA, Alcir. Arte das cartas jesuíticas do Brasil. In: ANAIS do Encontro Internacional Nóbrega-Anchieta. São Paulo: Green Forest do Brasil, 1999. v. 1, p. 31-78.

PÉCORA, Alcir. *Máquina de gêneros novamente descoberta e aplicada a Castiglione, Della Casa, Nóbrega, Camões, Vieira, La Rochefoucauld, Gonzaga, Silva Alvarenga e Bocage*. São Paulo: Edusp, 2001.

PÉCORA, Alcir. Bom selvagem e o boçal: argumentos de Vieira em torno à imagem do “índio boçal”. In: FRANCO, José Eduardo (Coord.). *Entre a selva e a corte: novos olhares sobre Vieira*. Lisboa: Esfera do Caos, 2009. p. 49-60.

PEREIRA, Iuri. Resenha de *Dez cartas jesuíticas*. Primeiras cartas do Brasil 1551-1555. Introd. e not. de Sheila Moura Hue. *Novos Estudos*, São Paulo, n. 70, p. 267-272, 2007.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz; PERRONE-MOISÉS, Lília. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 115-132.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História e Literatura: uma velha-nova história. Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Paris, jan. 2006. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/nuevomundo/1560>>. Acesso em: 3 maio 2018.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: tupi e tapuia no Brasil colonial*. Bauru: Edusc, 2003.

PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo: Colônia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002. v. 3.

REBELO, Luís de Sousa. As crônicas portuguesas do século XVI. In: GIL, Fernando; MACEDO, Helder. *Viagens do olhar*. Porto: Campo das Letras, 1998. p. 175-201.

REMÉDIOS, Maria Luiza. O entretecer da história e da ficção. *Discursos*, Lisboa, v. 7, p. 13-25, 1994.

REVEL, Jacques. *A invenção da sociedade*. Trad. de Vanda Anastácio. Lisboa: Difel, [s.d.].

RODOLPHO, Melina. Écfrase e evidência. *Letras Clássicas*, São Paulo, v. 18, n. 1, p. 94-113, 2014.

SALLES, Sérgio de Souza. Diversidade e alteridade em Tomás de Aquino. *Conhecimento & Diversidade*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 45-58, jan./jun., 2009.

SANTOS, Fabricio Lyrio. *Te Deum Laudamus: a expulsão dos Jesuítas da Bahia (1758-1763)*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2002.

SANTOS, Fernanda. A Companhia de Jesus e o Concílio de Trento: aspectos pedagógicos da Contra-Reforma. *Revista Tempos e Espaços em Educação*, Aracaju, v. 7, n. 12, p. 207-217, jan./abr. 2014.

SANTOS, Fernanda. *O Colégio da Bahia: uma (quase) universidade na América portuguesa (1556-1763)*. Pref. de José Eduardo Franco e Valmir Francisco Muraro. Lisboa: Theya, 2015.

SANTOS, Marcos Lemos Ferreira dos. *O gesto da palavra: prolegômenos a um estudo da actio nos sermões impressos de Antônio Vieira*. Tese (Doutorado em Literatura Brasileira) – Programa de Pós-graduação em Letras, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

SANTOS, Rafael Brondani dos. *Martelo dos hereges: militarização e politização de Santo Antônio no Brasil colonial*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2006.

SARAIVA, António José. António Vieira, Menasseh Bem Israel e o Quinto Império. In: _____. *História e utopia: estudos sobre Vieira*. Trad. de Maria de Santa Cruz. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1992. p. 75-106.

SCATOLIN, Adriano. *A invenção Do orador de Cícero: um estudo à luz de Ad Familiares I, 9, 23*. 2009. Tese (Doutorado em Letras) – Programa de Pós-graduação em Letras, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

SCATOLIN, Adriano. Cícero, *Do orador*. 1.1-23. *Translatio*, Porto Alegre, n. 12, p. 174-182, dez. 2016.

SCHWARCZ, Lília M.; STARLING, Heloísa M. *Brasil: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SILVA, Janice Theodoro da. *Descobrimientos e colonização*. 4. ed. São Paulo: Ática, 1998.

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

SPINA, Segismundo. *Introdução à Poética clássica*. São Paulo: Franciscana, 1967.

TEIXEIRA, Evilázio Borges. *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade*. Estudo teológico sobre o *De Trinitate* de Santo Agostinho. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2003.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. Trad. de Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

TORRÃO FILHO, Amílcar. *A literatura da alteridade: a cidade luso-brasileira na literatura de viagem (1743-1845)*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-graduação em História, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.

URBAN, C. R. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CUNHA, Maria Manuela Carneiro da (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 87-102.

VACANT, A., MANGENOT, E., AMANN, É. *Dictionnaire de Théologie catholique*. Paris: Letouzey, 1928. t. 10.

VAINFAS, Ronaldo. Entrevista. *Pós-História: Revista de Pós-Graduação em História*, Assis, v. 6, p. 23-33, 1998.

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

VARNHAGEN, Francisco Adolfo. *História geral do Brasil*. São Paulo: Melhoramentos, 1975. t. 3.

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.

VERÍSSIMO, José. *História da Literatura Brasileira*. Rio de Janeiro: Fundação da Biblioteca Nacional, 1915.

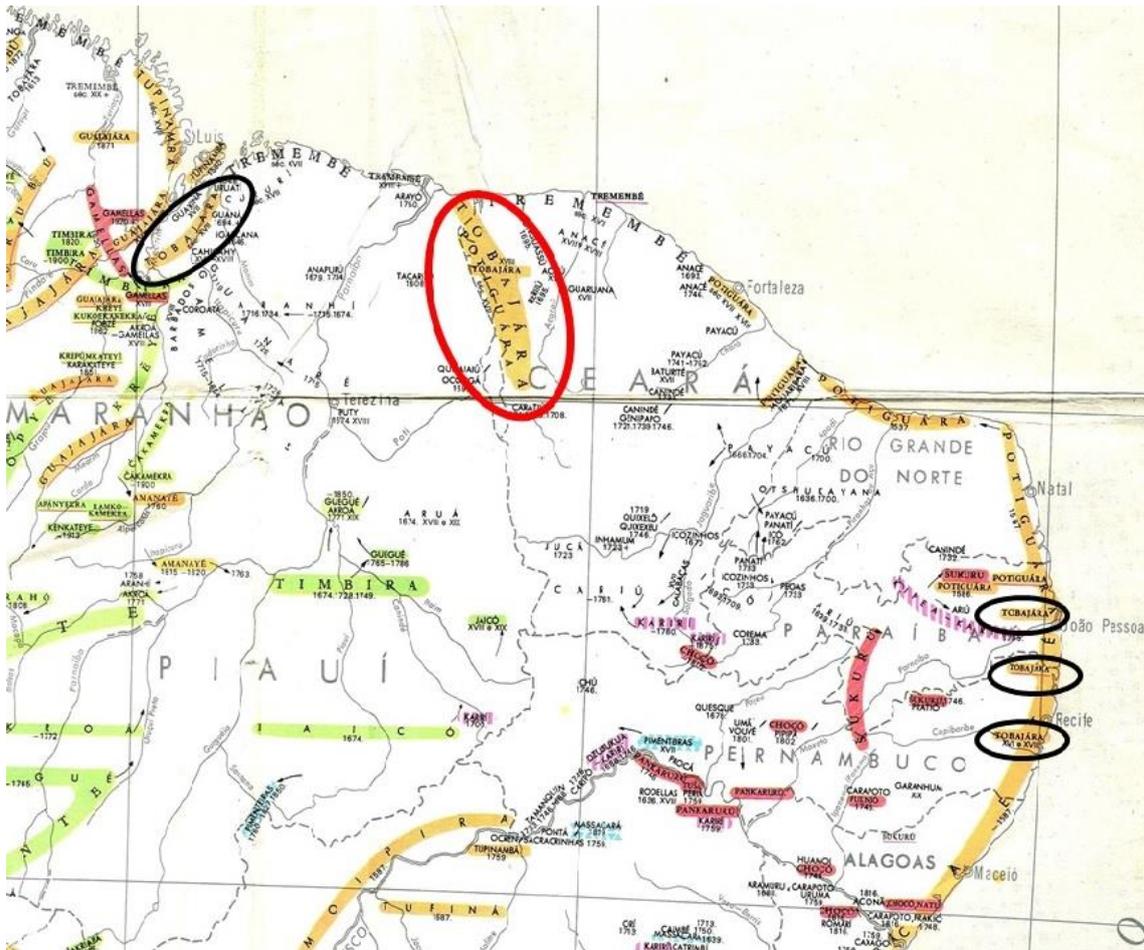
WHITE, Hayden. *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: The Johns Hopkins University, 1987.

WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. Trad. de Alípio Correia Franca Neto. São Paulo: Edusp, 1994.

ZERON, Carlos. Recensão sobre *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*, de José Eisenberg. *Revista de História*, n.147, p. 227-234, 2002.

ANEXO B

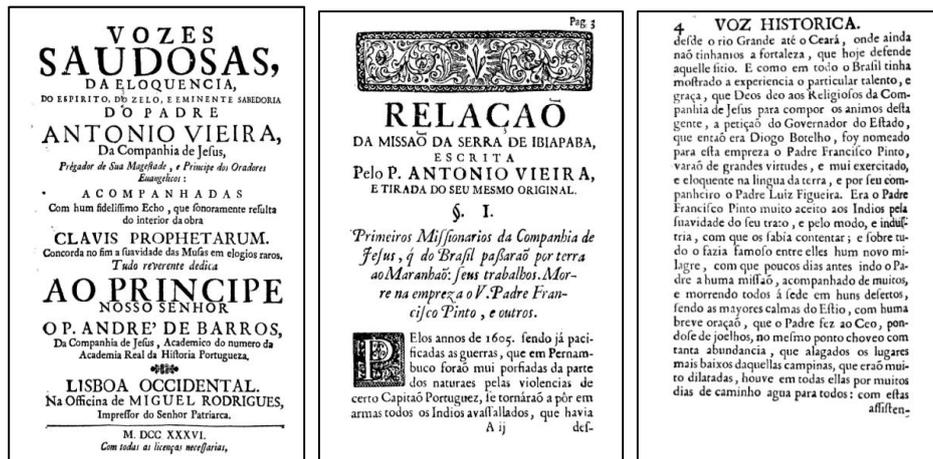
Recorte das regiões onde Curt Numendajú situa os povos indígenas tabajaras (tobajaras) e potiguaras



Fonte: Curt Nimuendajú. *Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes* (1944).

ANEXO C

Relação da Missão da serra de Ibiapaba⁹⁶



97

I

Primeiros Missionários da Companhia de Jesus que do Brasil passaram por terra ao Maranhão: seus trabalhos. Morre na empresa o venerável Padre Francisco Pinto, e outros.

Pelos anos de 1605, sendo já pacificadas as guerras, que em Pernambuco foram mui porfiadas da parte dos naturais pelas violências de certo capitão português, se tornaram a pôr em armas todos os índios avassalados que

⁹⁶ Texto transcrito e editado a partir de Antônio Vieira, *Vozes saudosas, da eloquencia, do espirito, do zelo, e eminente sabedoria do Padre Antonio Vieira, da Companhia de Jesus...* (1736, p. 3-89). O título acrescenta ainda a seguinte informação: "Escrita pelo Padre Antônio vieira, e tirada do seu mesmo original".

⁹⁷ Fonte dos fac-símiles de *Vozes saudosas, da eloquencia, do espirito, do zelo, e eminente sabedoria do Padre Antonio Vieira, da Companhia de Jesus...*: Biblioteca brasileira Guita e José Mindlin (2019).

havia desde o Rio Grande até o Ceará, onde ainda não tínhamos a fortaleza que hoje defende aquele sítio. E como em todo o Brasil tinha mostrado a experiência o particular talento e graça que Deus deu aos religiosos da Companhia de Jesus para compor os ânimos desta gente, a petição do governador do Estado, que então era Diogo Botelho, foi nomeado para esta empresa o Padre Francisco Pinto, varão de grandes virtudes e mui exercitado e eloquente na língua da terra, e por seu companheiro o Padre Luís Figueira. Era o Padre Francisco Pinto muito aceito aos índios pela suavidade do seu trato e pelo modo e indústria com que os sabia contentar; e sobretudo o fazia famoso entre eles um novo milagre, com que, poucos dias antes, indo o Padre a uma missão, acompanhado de muitos, e morrendo todos à sede em uns desertos, sendo as maiores calmas do Estio, com uma breve oração, que o Padre fez ao Céu, pondo-se de joelhos, no mesmo ponto choveu com tanta abundância, que alagados os lugares mais baixos daquelas campinas, que eram muito dilatadas, houve em todas elas por muitos dias de caminho água para todos: com estas assistências tão manifestas do Céu foram recebidos os padres como embaixadores de Deus, e não do governador do Brasil; e sem haver entre todos aqueles índios, posto que agravados nas vidas, nas honras e nas liberdades, quem pusesse dúvida a tudo o que Padre lhes praticou, puseram logo em suas mãos as armas, e nas del-Rei e de seus governadores a obediência, a que dali por diante nunca faltaram. Concluída tão felizmente esta primeira parte da sua missão, traziam os padres por ordem que intentassem os sertões do Maranhão, que naquele tempo estava ocupado pelos franceses, apalpando a disposição dos índios seus confederados, e vendo se os podiam inclinar à pureza da Fé Católica, que entre os franceses estava mui viciada de heresias, e à obediência e vassalagem dos reis de Portugal, a quem pertenciam aquelas conquistas. Assim o fizeram logo os padres, sendo eles os primeiros pregadores da fé, e ainda os primeiros portugueses que do Brasil passaram às terras do Maranhão. E marchando por terra com grandes trabalhos e dificuldades, por irem abrindo o mesmo caminho que se havia de andar, chegaram enfim às serras de Ibiapaba, onde viviam, como acasteladas, três grandes povoações de índios <Tabajaras>⁹⁸ debaixo do Principal Taguaibunuçú, que quer dizer “Demónio grande”; e verdadeiramente se experimentou depois

⁹⁸ “Tobajaras” no original.

sempre nesta missão que residia ou presidia naquele sítio não só algum demónio, senão grande demónio, pela grande força, grande astúcia, grande contumácia com que sempre trabalhou e ainda hoje trabalha por impedir os frutos e progressos dela. Levantaram os padres igreja na maior povoação da serra sem contradição dos naturais, antes com grandes demonstrações de contentamento; e enquanto insistiam quotidianamente na instrução dos adultos e declaração dos mistérios da nossa santa fé, com grande fervor dos mestres e dos ouvintes, conhecendo uns e outros de quanta importância seria para a conservação e aumento desta nova conquista de Cristo ter pacificadas e quietas as nações bárbaras de Tapuias, que cercavam e infestavam os arredores⁹⁹ da serra, trataram os padres no mesmo tempo de trazer a si com dádivas todas estas nações feras, e fizeram pazes entre eles e os Tabajaras, sendo os mesmos padres os medianeiros, e ficando como por fiadores de ambas as partes. Mas debaixo deste nome de paz, traçando-o assim o demónio sem mais ocasião que a fereza natural destes brutos, entraram um dia de repente pela aldeia e pela igreja os chamados Tocarijús; e estando o Padre Francisco Pinto ao pé do altar para dizer missa, sem lhe poderem valer os poucos índios cristãos que o assistiam, com frechas¹⁰⁰ e partasanas¹⁰¹ que usavam de paus mui agudos e pesados, lhe deram três feridas mortais pelos peitos e pela cabeça; e no mesmo altar onde estava para oferecer a Deus o sacrifício do corpo e sangue de Seu Filho, ofereceu e consagrou o de seu próprio corpo e sangue, começando aquela ação sacerdote, e consumando-a sacrifício.

Com a morte ou martírio do Padre Francisco Pinto, cuja sepultura Deus fez gloriosa com o testemunho de muitos milagres, que se deixam para mais larga história, o Padre Luís Figueira, ficando só e sem língua, porque ainda a não tinha estudado, se retirou por ordem dos superiores para o Brasil, tão sentido porém de não ter acompanhado na morte, como na vida, ao Padre, a quem fora dado por companheiro, e com tanta inveja daquela gloriosa sorte, que logo fez voto de voltar, quando lhe fosse possível, a levar por diante a mesma empresa e buscar nela o mesmo género de morte, que “Deus então lhe negara”, ao que

⁹⁹ O mesmo que “arredores”.

¹⁰⁰ O mesmo que “flechas”.

¹⁰¹ Espécie de lança.

ele dizia, “por indigno”. Mas ambos estes desejos cumpriu Deus depois a este grande zelador de Seu serviço; porque no ano de 1623, sendo já de maior idade o Padre Luís Figueira e tendo ocupado com muita satisfação os maiores lugares da Província, veio outra vez à missão do Maranhão, onde trabalhou por espaço de catorze anos com grande proveito das almas dos portugueses e dos índios; e levando-o o mesmo zelo a Portugal a buscar um grande socorro de companheiros, que o ajudassem a trabalhar nesta grande seara, partindo de Lisboa e chegando à barra do Grão Pará no ano de 1643, com onze de quinze religiosos que trazia consigo, foi cair nas mãos dos Tapuias Aroás da boca do rio das Amazonas, onde ele e os mais foram primeiro mortos com grande crueldade, e depois assados e comidos daqueles bárbaros.

II

Vingam os Tabajaras a morte do seu Pastor. Entram os holandeses em Pernambuco: reduzem a seu partido os índios, que com esta comunicação se corrompem mais nos seus costumes. Sua barbaridade.

Este foi o glorioso e apostólico fim que tiveram os dois primeiros missionários do Maranhão e da serra de Ibiapaba, e os que puseram as primeiras plantas nesta nova vinha. Dos frutos que nela deixaram os padres, parte em flor, parte em agraço, não se logrou mais, que o nome de cristãos, com que alguns ficaram e outros depois receberam, continuando em tudo o mais como gentios. Tiveram porém lembrança de vingar a morte de seu Pastor, na qual se mostraram tão cavaleiros, que fazendo guerra em toda a parte aos Tocarijús, apenas deixaram desta nação quem lhes conservasse o nome e a memória. Assim viveram os Tabajaras da serra gentios sobre catecúmenos até o ano de 1630, em que os holandeses ocuparam Pernambuco, e pouco depois se fizeram senhores da fortaleza do Ceará e reduziram a si todos os índios daquela vizinhança. O trato que os da serra tiveram com os holandeses não foi sempre o mesmo; porque até o ano de 1642 foram seus confederados; e a este título os acompanharam na guerra do Maranhão, pelejando nela contra os portugueses

e contra os Tabajaras que lá havia de sua própria nação; mas voltaram desta guerra tão pouco satisfeitos do valor e fortuna dos holandeses, que se resolveram a vingar neles as vidas dos que naquela empresa tinham perdido, e o fizeram com tanto sucesso e resolução que, na fortaleza que tinham feito no Camucim por engano, e na do Ceará à escala vista, passaram todos à frecha e à espada.

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 a fizeram amiga, mas a renderam e sujeitaram de maneira que quase se deixaram presidir deles em suas aldeias, não havendo nenhuma em que não 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 heregia 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 Rochela¹⁰², fizeram em todo este tempo os Tabajaras da serra não se podem dizer, nem saber todos, que eles os sepultavam dentro em si mesmos. É toda esta costa cheia de muitos baixos, que com o vento e correntes das águas se mudam frequentemente; e foram muitos os navios de diferentes nações que aqui fizeram naufrágio, os quais eram despojos da cobiça, da crueldade e da gula dos Tabajaras, porque tudo o que escapava do mar vinha cair em suas mãos, roubando aos miseráveis naufragantes as fazendas, tirando-lhes as vidas e comendo-lhes os corpos. E depois que a experiência ensinou aos mareantes a se livrarem dos perigos da costa, inventou nela a voracidade e cobiça desta gente outro género de baixos, e mais cegos, em que muitos faziam o mesmo naufrágio. Iam os mais ladinos deles aos navios que passavam de largo, prometiam grandes tesouros de âmbar pelo resgate das mercadorias que

¹⁰² Neste passo, Vieira compara a nação tabajara, em convivência com os holandeses, com a comunidade de La Rochelle. Com efeito, esta cidade portuária situada no noroeste de França seria bastante famosa na altura de Vieira, não só pela importância que teve para a expansão francesa no Novo Mundo, mas sobretudo pela revolta huguenote de 1627.

levavam e, quando saíam com elas em terra os compradores, sucedia-lhes o que nestes últimos anos aconteceu a uma nau da Companhia da Bolsa, de que era Capitão Francisco da Cunha, o qual debaixo destas promessas de âmbar mandou à terra trinta soldados e, saindo da praia ao rolo do mar outros trinta índios forçosos para os tirarem às costas, assim atados consigo os meteram pelo mato dentro, e os mataram e cozinham com grande festa, e os comeram a todos, não vendo os que ficaram na nau mais que o fumo dos companheiros, que não cheirava ao âmbar por que esperavam. Esta era a vida bárbara dos Tabajaras de Ibiapaba, estas as feras que se criavam e escondiam naquelas serras, as quais foram ainda mais feras, depois que se vieram a ajuntar com elas outras estranhas e de mais refinado veneno, que foram os fugitivos de Pernambuco.

III

Danos que recebe Pernambuco e sua dilatada campanha da confederação dos índios com os holandeses. Estrago espiritual dos índios da serra de Ibiapaba com a companhia dos que para lá se retiraram.

Entregou Deus Pernambuco aos holandeses por aqueles pecados, que passam os reinos de umas nações a outras, que são as injustiças. E como grande parte das injustiças do Brasil caíram desde seu princípio sobre os índios naturais da terra, ordenou a justiça divina que dos mesmos índios juntos com os holandeses se formasse o açoute daquela tão florente república. Rebelaram-se muitos dos índios e cristãos e vassallos (posto que outros obraram finezas de fidelidade) e, unindo suas armas com as do inimigo vencedor, não se pode crer o estrago que fizeram nos portugueses, em suas mulheres e filhos, exercitando em todo o sexo e idade desumanidades feíssimas, sendo os índios, como inimigos domésticos, os guias que franquearam a campanha aos holandeses, e os executores das crueldades que eles política e hereticamente lhes cometiam, desculpando com a barbaridade dos brasilianos o que verdadeiramente não só eram consentimentos, senão mandados e resoluções suas, para assim quebrantarem a honra e constância dos portugueses, que de outra sorte nunca puderam render. Vinte anos teve Deus sobre as costas dos pernambucanos este

rigoroso açoute, porque nos primeiros quatro da guerra estiveram todos os índios pelos portugueses, até que no ano de 654 se deu por satisfeita a divina justiça com a milagrosa restituição de todas aquelas fortíssimas praças à obediência do felicíssimo Rei Dom João IV. Entraram os índios rebeldes nas capitulações da entrega com perdão geral de todas as culpas passadas; mas eles como ignorantes de quão sagrada é a fé pública, temendo que os portugueses, como tão escandalizados, aplicariam as armas vitoriosas à vingança, que tão merecida tinham, e obrigados de certo rumor falso, de que os brancos iam levando tudo à espada, lançaram-se cega e arrebatadamente aos bosques com suas mulheres e filhos, onde muitos pereceram à mão dos Tapuias, e os demais se encaminharam às serras de Ibiapaba, como refúgio conhecido e valhacouto seguro dos malfeitores. Com a chegada destes novos hóspedes ficou Ibiapaba verdadeiramente a Genebra¹⁰³ de todos os sertões do Brasil, porque muitos dos índios pernambucanos foram nascidos e criados entre os holandeses sem outro exemplo, nem conhecimento da verdadeira religião. 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 Amsterdão, 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 à 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, quanto lhes queriam meter em cabeça.

Desta maneira dentro em poucos dias foram uns e outros semelhantes na crença e nos costumes; e no tempo em que Ibiapaba deixava de ser república de Baco (que era poucas horas, por serem as borracheiras contínuas de noite e

¹⁰³ À semelhança do que vimos relativamente a La Rochelle, o Autor compara agora Ibiapaba com Genebra, cidade suíça que, em meados do século XVII e praticamente desde o começo do século XVI, era um importante foco de protestantismo.

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.

IV

Chega segunda vez o Padre António Vieira ao Maranhão, e o Governador André Vidal de Negreiros intenta uma fortaleza na boca do rio Camucim, empresa que dependia da vontade dos habitantes da serra. Escreve-lhe o Padre António Vieira. Sucesso da resposta da sumaca que com materiais e soldados partiu a levantar a fortaleza.

Este era o miserável estado da cristandade da serra, quando no ano de 1655 chegou segunda vez ao Maranhão o Padre António Vieira, com ordens de Sua Majestade para que a doutrina e governo espiritual de todos os índios estivesse à conta dos religiosos da Companhia; e posto que o estado referido daqueles cristãos, de que já então havia notícias por fama, prometia mais obstinação que remédio; considerando porém os padres que a sua primeira obrigação era acudir à reformação dos índios já batizados, e que estes da serra tinham sido os primogénitos desta missão, e de quão pernicioso exemplo seria, para os que se houvessem de converter e para os já convertidos, a vida escandalosa em que estavam, e muito mais a imunidade dela. Era ponto este que dava grande cuidado a toda a missão, e que muito se encomendava a Deus, esperando todos que chegariam ao Céu as vozes do sangue do Seu Abel¹⁰⁴, o Padre Francisco Pinto, e que amansadas aquelas feras, que já estavam marcadas com o carácter do batismo, tornariam outra vez ao rebanho de que eram ovelhas. Ajudou muito esta esperança um novo intento do Governador André Vidal de Negreiros, o qual chegou no mesmo ano ao Maranhão, resoluto a levantar uma fortaleza na boca do rio Camucim, que é defronte das serras,

¹⁰⁴ Alusão à personagem bíblica, segundo filho de Adão e Eva, assassinado por Caim, seu irmão. Cf. Gn 4, 1-8; Mt 23, 35; Lc 11, 51; Hb 11, 4; 12, 24.

para segurança do comércio da <pau-violeta>¹⁰⁵, que se corta nas fraldas delas, e do resgate do âmbar, que a tempos sai em grande quantidade naquelas praias. Esta é a suavidade da Providência divina tantas vezes experimentada nas missões de ambas as Índias, onde sempre entrou e se dilatou a Fé levada sobre as asas do interesse. Comunicados os pensamentos do governador e do Superior das Missões, julgaram ambos que primeiro se escrevesse aos índios da serra, de quem não só dependia o comércio, mas ainda a fábrica e sustento da fortaleza. Mas dificultava, ou impossibilitava de todo a embaixada a dificuldade do caminho de mais de cem léguas, atalhado de muitos e grandes rios, e infestado de diversas nações de Tapuias, feros e indómitos, que a ninguém perdoam; e confirmado tudo com a experiência da mesma viagem, intentada outra vez com grande poder de gente de armas, e não conseguida. Contudo houve um índio da mesma nação tabajara, chamado Francisco Murereíba, o qual confiado em Deus, como ele disse, se atreveu e ofereceu a levar as cartas. O teor delas foi oferecer o governador, em nome de El-Rei, a todos os índios que se achavam na serra, perdão e esquecimento geral de todos os delitos passados, e dar-lhes a nova de serem chegados ao Maranhão os padres da Companhia, seus primeiros pais e mestres, para sua defesa e doutrina. E o mesmo escreveu o Padre Superior das Missões, dando a si e a todos os padres por fiadores de tudo o que o governador prometia; e referindo-se umas e outras cartas ao mensageiro, que era homem fiel e de entendimento, e ia bem instruído e afeto ao que havia de dizer. Partiu Francisco com as cartas em maio de 1655, e como fossem passados nove meses sem nova dele, desesperado de todo este primeiro intento, no fevereiro do ano seguinte, que são as monções, em que de alguma maneira se navega para barlavento, despachou o governador uma sumaca com um capitão e quarenta soldados e os materiais e instrumentos necessários à fábrica da fortaleza do Camucim, e na mesma sumaca ia embarcado o Padre Tomé Ribeiro com um companheiro, para saltarem em terra no mesmo sítio e praticarem aos índios e darem princípio àquela missão. Animou também muito a resolução do governador e intentos dos padres a paz que por meio deles vieram buscar ao Maranhão os Teremembés, que são aqueles gentios que frequentemente se nomeiam no roteiro desta costa

¹⁰⁵ “violete” no original.

com o nome de Alarves, cuja relação nós agora deixamos por ir seguindo a sumaca e não embarçar o fio desta história.

V

Navegação desde o Maranhão ao Ceará dificultosíssima. Arriba a sumaca. Parte o Padre António Vieira e intenta a despeito dos mares ir à Bahia a buscar missionários. Demoras que tem, e como encontra os índios com a resposta da sua carta, e voltam todos para o Maranhão.

Uma das mais dificultosas e trabalhosas navegações de todo o mar Oceano é a que se faz do Maranhão até o Ceará por costa, não só pelos muitos e cegos baixios, de que toda está cortada, mas muito mais pela pertinácia dos ventos e perpétua correnteza das águas. Vem esta correnteza feita desde o cabo da Boa Esperança com todo o peso das águas do Oceano na travessa, onde ele é mais largo, que é entre as duas costas de África e América, e começando a descabeçar desde o cabo de Santo Agostinho até o cabo do Norte, é notável a força que em todo aquele cotovelo da costa faz o ímpeto da corrente, levando após si não só tanta parte da mesma terra que tem comido, mas ainda aos próprios Céus, e os ventos que, em companhia das águas e como arrebatados delas, correm perpetuamente de Leste a Oeste. Com esta contrariedade contínua das águas e dos ventos, que ordinariamente são brisas desfeitas, fica toda a costa deste Estado quase inavegável para barlavento; de sorte que do Pará para Maranhão de nenhum modo se pode navegar por fora, e do Maranhão para o Ceará com grandíssima dificuldade, e só em certos meses do ano, que são os de maior inverno.

Navega-se nestes meses pela madrugada com a bafagem dos terrenos, os quais como são incertos e duram poucas horas, todo o resto do dia e da noite, e às vezes semanas e meses inteiros, se está esperando sobre ferro na costa descoberta e sem abrigo, sendo este um trabalho e enfadamento maior do que toda a paciência dos homens; e o pior de tudo é que depois desta tão cansada porfia acontece muitas vezes tornarem as embarcações arribadas ao Maranhão,

como também arribou nesta ocasião a sumaca em que ia o Padre e os soldados para o Camucim, tendo gastado cinquenta dias em montar só até o rio das Preguiças, que é viagem que desfizeram em doze horas. Depois mostrou a experiência que fora providência particular de Deus não chegarem os soldados a pôr pé em terra, nem se intentar a fábrica da fortaleza; porque segundo a disposição em que então estavam os índios da serra, é sem dúvida que ou haviam de impedir a fortaleza por armas, ou se haviam de retirar para tão longe dela, onde nunca mais fossem vistos.

Partiu nesta mesma monção em uma embarcação latina o Padre Manuel Nunes para o Ceará, e o Padre António Vieira para a Bahia: ia um a cultivar os índios daquele distrito, outro para trazer sujeitos que pudessem acudir aos demais; e posto que venceram mais léguas da costa pela melhoria das velas, e perseveraram mais tempo na mesma porfia, teimando contra o mar, até se verem quase comidos dele, enfim desenganados houveram também de arribar; mas, na hora em que se acabava de tomar este acordo para se levarem as âncoras, eis que vem uma embarcação pequena à vela, escorrendo a costa, e gente vestida de cores marchando pela praia. Ao princípio cuidaram que eram estrangeiros escapados de algum naufrágio, mas chegando mais perto reconheceram que era o índio Francisco, que acompanhado de outros da serra vinham trazer a resposta das cartas, com que havia quase um ano tinha partido do Maranhão. Recebidos com a festa e alvoroço que merecia tal encontro, e tão pouco esperado, e dando já por bem empregado o trabalho da dilação, deu Francisco por causa da sua tardança o haver encontrado pelo caminho grande variedade de nações de Tapuias, que o detinham e traziam consigo muitos dias. E perguntado como escapara deles com vida, sendo gente que a ninguém perdoa, respondeu que lhe inspirara Deus, quando se viu nas mãos dos primeiros, oferecer-lhe voluntariamente tudo o que levava consigo e sobre si, esperando que, como não tivessem que roubar, não o queriam matar inutilmente, e que assim o faziam; antes ao despedir-se lhe davam sempre algumas coisas das suas, em agradecimento das que tinham recebido; e que prosseguindo na mesma forma, dando a uns o que recebia dos outros, se livrara das mãos de todos. Eram dez índios os da serra, que acompanhavam a Francisco, dos quais o que vinha por maioral apresentou aos padres as cartas

que trazia de todos os principais, metidas, como costumam, em uns cabaços tapados com cera, para que nos rios, que passam a nado, se não molhassem. Admiraram-se os padres de ver as cartas escritas em papel de Veneza e fechadas com lacre da Índia; mas até destas miudezas estavam aqueles índios providos tanto pela terra dentro pela comunicação dos holandeses, de quem também tinham recebido as roupas de grã e de seda, de que alguns vinham vestidos. Desta maneira sabem os políticos de Holanda comprar as vontades e sujeição desta gente, e passá-los da nossa obediência à sua, o que nós pudéramos impedir pelos mesmos fios com muito menos custo, mas sempre as nossas razões de Estado foram vencidas da nossa cobiça e, por não darmos pouco por vontade, vimos a perder tudo por força. A letra e estilo das cartas era dos índios pernambucanos, antigos discípulos dos padres, e a substância delas era darem-se os parabéns de nossa vinda e significarem o grande alvoroço e desejo com que ficavam esperando para viverem como cristãos, não se esquecendo de lembrar aos padres como eles tinham sido os primeiros filhos seus, e quão viva estava ainda em seus corações a memória e saudades do seu santo pai, o *Pai-Pina*, que assim chamavam ao Padre Francisco Pinto.

VI

Partem à missão da serra da Ibiapaba o Padre António Ribeiro e o Padre Pedro de Pedrosa. Dificuldades, perigos e trabalhos que passam estes apostólicos missionários. Favores do Céu que experimentam antes de chegar a Ibiapaba.

Chegada ao Maranhão esta resposta tão conforme ao que se desejava, se resolveu logo que a viagem se fizesse por terra, e foram nomeados para esta missão o Padre António Ribeiro, prático e eloquente na língua da terra, e o Padre Pedro de Pedrosa, que pouco antes tinha chegado de Portugal.

Até o rio das Preguiças levaram os padres uma boa escolta de soldados Portugueses, com que passaram vinte e cinco léguas de perpétuos areais,

chamados vulgarmente os <Lençóis>¹⁰⁶, por ser este passo mui infestado dos Tapuias. Despedida a escolta, se descobriu logo quanto o inimigo da salvação das almas tratava de estorvar esta viagem, como se experimentou mais no decurso dela. Como em todo este caminho não há povoação, nem estalagem, é um dos grandes trabalhos e dificuldades dele haver de levar o mantimento às costas, que vem a ser a farinha, que chamam “de guerra”, que é o biscoito destas terras, o qual ao uso delas se leva em uns como sacos de vimes tecidos ou embastidos¹⁰⁷ de folhas. Sucedeu pois que os que levavam estes sacos às costas, assim por se aliviarem do peso, como por ser gente que come sem nenhuma regra, em treze dias, que tinha durado a viagem, os tinham desentranhado de maneira que, quando ospadres foram a dar balanço à farinha, não acharam mais que o vulto da folhagem, e que toda a tropa, que constava de sessenta bocas, estava totalmente sem mantimento. Todos votavam que voltassem outra vez para o Maranhão, pois não tinham de que se sustentar e lhes restavam por andar as três partes do caminho, e essas do maior trabalho e detença. Mas os padres resolveram que o que se havia de padecer tornando atrás, se padecesse prosseguindo adiante, e animando aos índios se fez assim, e se sustentaram todos somente de caranguejos com algum pouco peixe, que lhes deram os Teremembés em dois dos seus magotes, que encontraram. Governava um destes magotes Tatu-Guaçú; um dos quais tinha ido ao Maranhão, e que era o intérprete dos demais, ao qual, como logo então se colheu de suas palavras, nunca lhe pareceu bem que as suas praias fossem francas aos portugueses e devassadas de passageiros; e como esta era a primeira viagem, tratou de cortar nela o fio e os intentos a todas as demais, dando de noite um bom assalto nos nossos. A este fim convidou uma boa parte dos índios a certa pescaria, que se havia de fazer de noite em um posto distante, e aos soldados portugueses, que eram oito, também os procurou retirar, tomando para isso uma traça, que bem se via ser inspirada pelo demónio; e foi prometer-lhes que lhes mandaria algumas de suas mulheres, para os ter longe dos padres e divertidos, tendo no mesmo tempo escondido no mato o maior corpo da sua

¹⁰⁶ “Lançois” no original. O Autor refere-se, sem dúvida, aos Lençóis Maranhenses, que é hoje Parque Nacional e Unidade de Conservação Brasileira (reserva natural).

¹⁰⁷ Revestidos.

gente para rebentar com ela nas horas do maior descuido. De tudo isto estavam os padres bem inocentes, fazendo exame da consciência, como é costume, para se recolherem a descansar, quando no mesmo exame lhes veio um escrúpulo, sem dúvida inspirado pelo Anjo da Guarda, começando a duvidar da fé do Terembé, e inferindo do mesmo bom agasalho, que lhes fizera, a traição que debaixo dele tinha, ou podia ter armado. Com esta suspeita, sem outro indício nem averiguação ordenaram que se fizesse logo a marcha, que estava disposta para se fazer de madrugada, abalando com todo o silêncio e marchando toda a noite, e deste modo amanheceram livres e vivos os que tinham decretada a morte para aquela noite. Assim o descobriu depois aos padres uma velha da mesma nação, a qual tinha ido ao Maranhão na ocasião das pazes, onde fora mui bem tratada dos nossos, e agora em agradecimento veio escondidamente a trazer-lhes aquele aviso, que ainda foi bom para a cautela, posto que se não acabaram aqui os perigos.

VII

Rios caudalosos que se atravessam nesta jornada. Risco da canoa, em que ia o Padre António Ribeiro. Livram milagrosamente. Chegam estes missionários à desejada serra de Ibiapaba.

Um dos perigos e trabalhos grandes, que tem este caminho, é a passagem de catorze rios mui caudalosos que o atravessam, e se passam todos por meio da foz, onde confundem e encontram suas águas com as do mar; e porque não há nestes rios embarcação para a passagem, é força trazê-la do Maranhão com imenso trabalho, porque se vem levando às mãos por entre o rolo e a ressaca das ondas, sempre por costa bravíssima, alagando-se a cada passo e atirando o mar com ela e com os que a levam, com risco não só dos índios e da canoa, senão da mesma viagem, que dela totalmente depende.

Muitas vezes é também necessário arrastá-la por grande espaço de terra e montes para a lançar de um mar a outro, e talvez obriguem estas dificuldades a tomar a mesma canoa em peso às costas com toda a gente e levá-la assim por

muitas léguas; de modo que para haver embarcação para passar os rios, se há de levar pelo mar, pela terra e pelo ar, e bem se vê quanta seria a moléstia e aflição dos padres nesta sua viagem em persuadir e animar a um trabalho tão forte a homens, que quase vinham sem comer e mal podiam arrastar os corpos. Na passagem do rio Paramirim, que é o mais forçoso de todos, foi tal o ímpeto da corrente, que arrebatando a canoa a levou rodando mais de três léguas pelo mar alto dentro, dando já todos por perdidos ao Padre António Ribeiro, que nela ia, e sete índios. Chamaram todos neste aperto pela Virgem Nossa Senhora da Conceição, invocando seu nome a grandes brados, como sucede na última desesperação dos remédios humanos; e por milagre da Senhora, depois de cinco horas de lutar com as ondas, o mesmo mar os trouxe à terra, não havendo já quem tivesse ânimo, nem braços para poder sustentar os remos, nem o governo. Sucedeu neste perigo uma circunstância de trabalho nunca vista, nem imaginada: ia o rio em partes profundamente entrando por entre morros de areia mui altos, dos quais com o perpétuo remoinho dos ventos era tão espesso o chuva de areia que caía sobre a canoa, que trabalhando a maior parte dos que nela iam em a lançar fora com as mãos, com os remos, com os chapéus e com tudo o que podia ser de préstimo, não bastavam a alijar e descarregar o peso dela, que por momentos os ia alagando e levando a pique; mas de tudo os livrou a proteção daquela divina Senhora, a quem tudo obedece. As outras moléstias e incomodidades, que padecem nesta viagem homens criados no retiro da sua cela, são muito para agradecer e louvar a Deus; porque o caminho, que é de mais de cento e trinta léguas pelo rodeio das enseadas, o fazem os padres todo a pé e sem nenhum abrigo para o sol, que nas areias é o mais ardente; porque em todas elas não há uma só árvore, e até a lenha a dá não a terra, senão o mar em alguns paus secos, que deitam as ondas à praia. A cama era aonde os tomava a noite sobre a mesma areia, e também debaixo dela; porque marchavam no tempo das maiores ventanias, as quais levantam uma nuvem ou chuva de areia tão contínua, que em poucas horas de descuido se acha um homem coberto, ou enterrado; até o mesmo vento (coisa que parece incrível) é um dos maiores trabalhos e impedimentos desta navegação por terra, porque é necessária tanta força para romper por ele, como se fora um homem nadando, e não andando. Enfim, como esta era a primeira viagem, que se fazia, ou abria depois de tantos anos por estas praias, a falta de experiência, como

sucede em todas as coisas novas, fazia maiores os trabalhos e os perigos. Mas vencidos 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 viagem, chegaram os padres à sua desejada serra de Ibiapaba sem alento, nem cor, nem semelhança de vivos, que tais os tinha parado o caminho e a fome. Quão acomodado porém fosse este lugar, onde chegavam, para descansar e convalescer de todos estes trabalhos, se verá pela breve relação que agora daremos da terra.

VIII

Descrição do sítio da serra de Ibiapaba: sua dificultosa subida; sua altura, que excede às nuvens; condições de seus moradores; e chegados a ela os missionários, quanto obram.

Ibiapaba, que na língua dos naturais quer dizer “Terra talha”, não é uma só serra, como vulgarmente se chama, senão muitas serras juntas, que se levantam ao sertão das praias de Camucim, e mais parecidas a ondas de mar alterado que a montes, se vão sucedendo, e como encapelando umas após das outras em distrito de mais de quarenta léguas; são todas formadas de um só rochedo duríssimo e em partes escaldado e medonho, em outras cobertas de verdura e terra lavradia, como se a natureza retratasse nestes negros penhascos a condição de seus habitantes, que sendo sempre duras e como de pedras, às vezes dão esperanças e se deixam cultivar. Da altura destas serras não se pode dizer coisa certa, mais que são altíssimas e que se sobe, às que o permitem, com maior trabalho da respiração, que dos mesmos pés e mãos, de que é forçoso usar em muitas partes. Mas depois que se chega ao alto delas, pagam muito bem o trabalho da subida, mostrando aos olhos um dos mais formosos painéis que por ventura pintou a natureza em outra parte do mundo, variando de montes, vales, rochedos e picos, bosques e campinas dilatadíssimas, e dos longes do mar no extremo dos horizontes. Sobre tudo olhando do alto para o fundo das serras, estão-se vendo as nuvens debaixo dos pés, que, como é coisa tão parecida ao Céu, não só causam saudades, mas já parece que estão

prometendo o mesmo, que se vem buscar por estes desertos.

Os dias no povoado da serra são breves, porque as primeiras horas do sol cobrem-se com as névoas, que são contínuas e muito espessas. As últimas escondem-se antecipadamente nas sombras da serra, que para a parte do ocaso são mais vizinhas e levantadas. As noites, com ser tão dentro da zona tórrida, são frigidíssimas em todo o ano, e no Inverno com tanto rigor, que igualam os grandes frios do Norte, e só se podem passar com a fogueira sempre ao lado. As águas são excelentes, mas muito raras, e a essa carestia atribuem os naturais ser toda a serra muito falta de caça de todo o género; mas bastava para toda esta esterilidade ser habitada ou corrida há tantos anos de muitas nações de Tapuias, que sem casa, nem lavoura vivem da ponta da frecha, matando para se sustentar, não só tudo o que tem nome de animal, mas ratos, cobras, sapos, lagartixas e de todas as outras imundícies da terra. Quase na mesma miséria vivem igualmente os Tabajaras, posto que puderam sem muita dificuldade suprir a necessidade da terra com os socorros do mar, que lhe fica distante vinte e cinco léguas, e sobre ser mui abundante de todo o género de pescado, está oferecendo de graça o sal nas praias em um salina natural de mais de duas léguas; mas é tão grande a inércia desta gente, e o ócio, em que excedem a todos os do Brasil, que por milagre se vê um peixe na serra, vivendo de mandioca, milho e alguns legumes, de que também não têm abundância; com que é entre eles perpétua a fome, e parece que mais se mantêm dela, que do sustento.

Não foram novas aos padres as incomodidades do sítio, de que já tinham certas notícias, como dos costumes dos moradores, os quais acharam em tudo no estado em que acima os descrevemos, posto que foram recebidos deles com grandes demonstrações de gosto e humanidade, e com aquela admiração e aplauso que sempre acham nesta gente todas as coisas novas. A primeira em que entenderam os padres foi em levantar igreja, de que eles não só foram os mestres, senão os oficiais, trabalhando por suas próprias mãos, assim pelo exemplo, como pela necessidade, porque era pouca a diligência com que os moradores se aplicavam à obra. A do edifício espiritual se começou juntamente, porque desde o primeiro dia começaram os padres a ensinar a doutrina no campo, a que concorriam principalmente os pequenos, que muito brevemente

tomaram de memória as orações e respondiam com prontidão a todas as perguntas do catecismo. Mas depois que os padres lhes ensinaram a cantar os mesmos mistérios, que compuseram em versos e tons muito acomodados, viu-se bem com quanta razão dizia o Padre Nóbrega, primeiro Missionário do Brasil, que com música e harmonia de vozes se atrevia a trazer a si todos os gentios da América. Foram daqui por diante muito maiores os concursos e doutrinas de todos os dias; e maiores também as esperanças que os padres conceberam, de que por meio desta música do Céu queria o divino Orfeu das almas¹⁰⁸ encantar estas feras destas penhas, para as trazer ao edifício da Sua Igreja. A primeira pedra que se lançou nele, e o primeiro fruto que se começou a colher, foi o batismo de muitos adultos e de todos os inocentes, porque nenhum pai houve que não trouxesse a batizar todos os seus filhos, dos quais muitos foram logo chamados ou arrebatados ao Céu, antes dos anos do entendimento, para que a malícia dos mesmos pais lho não pervertesse.

IX

Impedimento que põe o demónio à fé. Meios de que usa. Desacerto de um capitão português. Perigo da fortaleza do Ceará.

Sofreu mal o demónio que se lhe tirassem das mãos estes despojos tenros, que ele desde o nascimento tinha já marcados por seus, e temendo destes princípios que viria pouco a pouco a ser lançado daquele castelo infernal, que é a chave de tantas outras nações, que tão absolutamente estava dominando, determinou fazer-se forte nele com todas as suas forças e astúcias, e com as mesmas fazer a esta missão a mais cruel e porfiada guerra que jamais se tem experimentado até hoje na conquista espiritual de todas as gentilidades do Brasil. Tinham vindo os padres a Ibiapaba com ordem não de fazerem ali residência, mas de verem a disposição da gente e do lugar, e com aviso aos superiores esperarem a resolução do que haviam de seguir. Daqui tomou

¹⁰⁸ Jesus Cristo. O epíteto evoca a capacidade que teria Orfeu, figura da mitologia grega, de deliciar todos os seres, mesmo as feras, com o seu canto.

ocasião o demônio, e daqui forjou as suas primeiras armas, metendo em cabeça a todos os principais que os padres não vinham a tratar da sua salvação, senão da sua ruína, e que eram espias dissimulados dos portugueses, para avisarem do que passava na serra, e quando estivessem mais descuidados os entregarem a todos em suas mãos, os maiores para serem justificados pelos delitos passados, e os outros para serem vendidos por escravos em perpétuo cativo. Não se sabe de qual nasceu primeiro este diabólico pensamento, mas como todos estavam criminosos e deviam tanto à justiça do Céu e da terra, a própria consciência lhes assoprava este fogo dentro dos corações, e os de Pernambuco, em que eram maiores as culpas e maior o temor, eram os que mais criam e confirmavam tudo, não havendo ação, nem movimento, nem palavra, nem ainda silêncio dos padres, de que não fizessem novo argumento e convertessem no mesmo veneno. Isto só se falava entre todos, sobre isto se discorria e se bebia, que é o tempo e o lugar de seus mais vivos discursos. Estas eram as profecias dos feiticeiros, estes os conselhos dos velhos, estes os temores e os prantos das mulheres, olhando todos dali por diante para os padres, não como pais e defensores seus, mas como espias inimigos e traidores de sua pátria, de suas vidas e de suas liberdades, e como tais se retiravam, e retiravam a todos da casa e conversação dos padres, fugindo até da igreja, da doutrina, das pregações, e ainda da mesma missa, que era o que o demônio pretendia. Sucedeu por este tempo fazer viagem o Governador André Vidal do Maranhão para Pernambuco por terra, com aviso, que lhe fizeram os padres, que estava seguro o caminho; e como o governador trazia grande escolta de soldados e índios, tiveram por certo os de Ibiapaba que aquele aparato se encaminhava a conquistá-los, e dissimuladamente chamaram todos os Tapuias da sua confiança, e os tiveram em cilada enquanto o governador passou pelas suas praias; e depois que esteve em lugar que já não podia voltar atrás, tornaram a desfazer esta prevenção com tanta dissimulação e secreto¹⁰⁹, que não chegou à notícia dos padres senão daí a anos. Quase começaram a se aquietar com este desengano os temores dos da serra, e a verdade dos portugueses também começou a triunfar das falsas e indignas suspeitas que deles tinham; mas o demônio, que não aquietava, levantou em outra parte um novo incêndio, para tornar a cegar com o fumo dele

¹⁰⁹ O mesmo que “segredo”.

aos que já parece queriam abrir os olhos. Nos arredores¹¹⁰ da fortaleza do Ceará, distante de Ibiapaba sessenta léguas, vivem duas nações de Tapuias gentios, confederadas ambas com os portugueses, mas inimigas entre si; uns se chamam Guanacés, outros Juguaruanas. Estavam estes ocupados no mato em cortar madeira do precioso <pau-violete>¹¹¹ para o capitão da fortaleza, quando os Guanacés, levando consigo alguns índios cristãos de duas aldeias avassaladas que ali temos, deram de repente sobre eles e, tomando-lhes as mulheres e filhos, se vinham retirando com a presa. Fizeram aviso os Juguaruanas ao capitão da fortaleza, em cujo serviço estavam, o qual lhes mandou de socorro vinte e quatro soldados portugueses com ordem que os ajudassem, e pelejassem contra seus inimigos, podendo mais neste caso, como sempre pode, a razão da cobiça, que a do Estado, a qual ditava que se guardasse neutralidade com ambas as nações, pois ambas eram nossas aliadas. Chegaram os soldados aos Guanacés, que se tinham feito fortes em uma reboleira do bosque, e desordenando mais a desordenada ordem que levavam, um deles, que não era branco, persuadiu aos fortificados que entregassem em confiança suas armas em sinal de paz, para se retirarem debaixo das nossas. Mas os Juguaruanas, que já tinham recuperado a presa, tanto que viram a seus inimigos desarmados, sem lhes poderem valer os soldados portugueses, deram sobre eles e em um momento quebraram as cabeças a todos, que é o seu modo de matar, sem ficar de quinhentos, que eram, nem um só com vida. Foi este um caso que grandemente alterou os ânimos de todos os índios do Ceará, e muito mais os vassallos e aliados, vendo que a sombra de nossas armas, de que eles esperavam a defesa, fora a mesma, e por estilo tão indigno, que os metera como cordeiros nas mãos de seus inimigos. Clamavam contra os interesses do capitão e contra a lealdade dos soldados, o que lhes ensinava a dor e justa ira, e talvez se precipitavam em ameaças contra a fortaleza e contra as vidas de quantos estavam nela.

¹¹⁰ O mesmo que “arredores”.

¹¹¹ “pau violeta” no original.

São chamados os padres para sossegarem os índios; diferenças entre estes; acode no maior fervor da briga o Padre António Ribeiro, a cujas vozes suspendem todos as armas e ficam em paz; reforma tudo este grande missionário e parte a Pernambuco em busca de remédio, mas sem efeito.

Posta a fortaleza neste aperto e receio, receberam os padres cartas do Capelão e Almoхарife, em que lhes representavam o estado de tudo e lhes pediam que por serviço de Deus e del-Rei quisessem acudir com toda a pressa àquela força, pois só a sua presença, e a muita autoridade que têm com os índios, poderia obrar em seus ânimos, tão justamente irados, o que importava à conservação de todos. Por esta causa, e por pertencerem também aqueles índios a esta missão, resolveram os padres partir logo ao Ceará; mas vendo que com a notícia desta jornada tornavam a reverdecer as suspeitas dos de Ibiapaba, houve de ficar ali um dos padres, como em reféns do outro, e foi só àquela empresa o Padre António Ribeiro, que como tão eloquente na língua e exercitado em conhecer e moderar os ânimos desta gente, sobretudo ajudado com particular favor de Deus, pôs tudo em poucos dias em paz.

Primeiro aquietou, não sem dificuldade, os índios cristãos das aldeias, que como vassallos del-Rei e criados em maior política sabiam melhor sentir e encarecer a causa da sua dor; e com eles ficaram também quietos os Guanacés, primeiros movedores desta tragédia, ajudando não pouco a sua mesma culpa a se comporem com o sucesso. Só os Juguaruanas, como provocados sem causa e como insolentes com a vitória, não cessavam de ameaçar continuamente a ambas as aldeias, em uma das quais deram de repente ao tempo que o padre estava levantando a hóstia; mas acabada a missa com a pressa que pedia o perigo, estando já alguns da aldeia mortos, e feridos quase todos, que não chegavam a quarenta, sendo quatrocentos os bárbaros que combatiam uma fraca estacada de que estava cercada, o padre se subiu intrepidamente sobre ela por meio das frechas, e não pedindo pazes, nem rogando, senão repreendendo e ameaçando o castigo de Deus aos bárbaros, deu Deus tanta eficácia a estas vozes e ao império delas, que suspendendo os arcos e frechas,

se retiraram logo todos. E dali a três dias em presença do padre e do capitão da fortaleza vieram a fazer pazes, que se celebraram solenemente entre estas e as mais nações ofendidas. Enquanto isto se obrava, não atendia o padre com menos cuidado à doutrina dos índios cristãos, os quais achou na mesma confusão e miséria em que estavam os de Ibiapaba e, se se pode cuidar, ainda maior, pela maior vizinhança e comunicação que haviam tido dos holandeses, se bem o respeito da fortaleza e o presídio os tinha feito menos rebeldes e insolentes, que os outros. Ensinaram-se os inocentes e batizaram-se todos os hereges, e se reconciliaram com a Igreja muitos, que estavam casados ao modo de Holanda, e se receberam com os ritos católicos. Enfim as duas povoações, que eram compostas de gentios e hereges, ficaram de todo cristãs.

Restava somente a fortaleza por render, onde em certo modo se pode dizer que estava e está o demônio mais forte, pela cobiça dos capitães e torpeza dos soldados. A estes tirou o padre trinta índias, as mais delas casadas, de que se serviam com pública ofensa de Deus e sem pejo dos homens, indo-as buscar livremente às aldeias e tomando-as, se era necessário, por força a seus maridos. Dos maridos se estavam servindo igualmente os capitães para seus interesses com tanta opressão dos miseráveis, e tão pouca e tão enganosa satisfação do contínuo trabalho, ou cativo, em que os trazem, sem descansar jamais, que se podia duvidar quais eram dignos de maior lástima, se as mulheres no torpe serviço dos soldados, se os maridos no injusto dos capitães. Trataram os índios com o padre de pôr remédio a estes danos, que não eram menos consideráveis para os mesmos portugueses, se aqueles vícios deixaram olhos abertos. Representou-se por meio mais efetivo retirarem-se aquelas aldeias dali para Pernambuco, donde todos os anos, assim como vêm e se mudam os soldados portugueses, assim viessem e se mudassem os índios necessários ao serviço da fortaleza; e com esta proposta passou o mesmo padre a Pernambuco, posto que não foi admitida, como nunca serão aquelas, em que o bem temporal ou espiritual comum se encontra ¹¹² com o interesse dos particulares, que governam. Na viagem visitou o padre as relíquias das antigas aldeias de Pernambuco, Paraíba e Rio Grande, que achou espalhadas por aquele largo e

¹¹² Contradiz; não coincide.

trabalhoso caminho, e tornou a visitar as do Ceará, batizando, doutrinando, casando e confessando a todos aqueles desamparadíssimos índios, os quais davam graças a Deus, de que tudo isto se lhes fizesse de graça, quando muitos deles viviam como gentios por não terem com que pagar os sacramentos.

XI

Desconfiança dos da serra de Ibiapaba, tendo aos missionários por traidores. Quanto padece o Padre Pedro Pedrosa, que ficou só na serra: necessidade a que chega, e descómodos destas missões.

Enquanto o Padre António Ribeiro se deteve nesta comprida missão, esteve o Padre Pedro Pedrosa padecendo as consequências dela, que foram persuadirem-se de novo os de Ibiapaba que a jornada ao Ceará e de Pernambuco foram só a prevenir dobrados socorros, com que os arrancar a todos das suas serras, chegando a desconfiar das mesmas muralhas inacessíveis, com que as fortificou a natureza, e fazendo, como soldados velhos da guerra do Brasil, uma estrada oculta pelo mato, que, no caso que não se pudessem defender, lhes servisse para a retirada, a qual já tinham disposta para partes tão remotas do interior da América, que nunca lá pudesse chegar o nome, quanto mais armas dos portugueses. Sendo esta a opinião que estes índios tinham de um dos padres, já se vê qual seria o tratamento que fariam ao outro. Ficou o Padre Pedro Pedrosa entre eles só, e sem saber ainda mais que poucas palavras da língua; mas a mesma necessidade, e não ter outra com que se dar a entender, lha fez aprender copiosamente dentro em poucos meses, estudando, mais ainda que a mesma língua, as razões com que havia de falar e persuadir a esta enganada gente o pouco fundamento de seus temores e das desconfianças que tinham concebido contra os padres, que por eles estavam padecendo tantos trabalhos e tinham arriscado tantas vezes as vidas. Mas nenhuma razão, nem demonstração bastava para que vissem ou quisessem ver a sua cegueira. Assim estava o padre aqui mais como prisioneiro das suas ovelhas, que como pastor delas, continuando porém sempre em lhes dar o pasto da verdadeira doutrina, a

que acudiam poucos e os mais pequenos, rogando por todos a Deus e oferecendo por sua conversão os mesmos agravos e ingratidões que deles continuamente estava recebendo. Alguns meses não teve o padre quem lhe fosse acender uma candeia, deitando-se todo este tempo sobre ter comido duas espigas de milho seco, que assava por sua própria mão; mas nisto eram menos culpados os que tinham obrigação de o sustentar, pelas esterilidades do sítio. Muitas vezes a horas de jantar mandou com um prato pedir uma pequena de farinha pelas portas, sendo ele o que fazia o fogo para cozer umas ervas agrestes e o que varria a pobre casinha com as mesmas mãos sagradas, com que a tinha feito. Deste tempo é que ficaram ao padre as notícias, que nos dá, de serem tanto saborosas as lagartixas, pela parte de alguma que algum mais misericordioso lhe ofereceu por grande caridade. Tal é a miséria, ou o castigo do sítio, em que vive esta pobre gente, e por cuja conservação fazem tantos extremos. Quando aqui chegámos, havia quatro meses que os padres não comiam mais, que folhas de mostarda cozidas em água e sal; mas estas com pouca farinha, porque nem os que a lavram a tinham. Alguma jornada fizeram de mais de sessenta léguas, em que levavam a matalotagem na algibeira, que era um pouco de milho debulhado, que a não ir tão bem guardado, se não pudera defender à fome dos companheiros; e isto é o com que se jejuam as Quaresmas, e com que se festejam as Páscoas; mas é já boa de contentar a natureza (e muito mais a graça), e dá Deus tantos sabores a estes manjares, que não fazem cá saudades os regalos da Europa. Dias houve também caminhando, em que passaram os padres só com os cardos do mato, e outras vezes com as raízes de certa árvore agreste, cavadas por sua mão, a que chamam *Mandú rapó*, por ser mantimento das emas, que digerem ferro. Mas tinham os Padres muito mais que digerir na dureza e rebeldia dos corações da gente com que tratavam, os quais com nenhum exemplo se compungiam, com nenhum benefício se abrandavam, e com nenhum desengano queriam acabar de se enganar, permitindo-o assim Deus ou em castigo da sua mesma obstinação, ou para outros maiores fins da sua providência.

XII

Chega o Padre Ant3nio Ribeiro de volta 3 serra; alegria com que 3 recebido; nova desconfiança dos 3ndios, que determinam matar aos padres; sabem estes da traiç3o, e persistem ainda na serra.

Foi mais festejada a vinda do Padre Ant3nio Ribeiro, quando o viram entrar pela principal aldeia s3 e sem os ex3rcitos imaginados, que o dem3nio lhes tinha formado nas fantasias.

Mas durou pouco aos padres o gosto desta vit3ria da sua verdade; porque no mesmo tempo receberam uma carta do Padre Ant3nio Vieira, em que lhes dava not3cia de haverem resoluto os superiores que aquela miss3o, vistas suas impossibilidades, se n3o continuasse, e que os padres se voltassem outra vez ao Maranh3o, notificando esta ordem e a causa dela aos 3ndios, e levando consigo aos que os quisessem seguir. N3o chegou 3 m3o dos padres nenhuma destas ordens, que eram do Padre Provincial do Brasil e do Padre Visitador desta Miss3o, como adiante se dir3, mas em ordem 3 execuç3o delas declarou o Padre Pedro Pedrosa aos principais o aviso, que tinham recebido, representando-lhes o serviç3o de Deus e de Sua Majestade, que continha aquela resoluç3o, e qu3o conveniente lhes era n3o s3o para a salvaç3o, sen3o ainda para as comodidades da vida, a mudanç3a do lugar. N3o tinha acabado de dizer o padre, quando j3 estava lida a resposta no semblante de todos, os quais rebentaram, dizendo: “Eis aqui como era verdade o que at3 agora todos cuid3vamos; e como os padres n3o tiveram nunca outro intento, sen3o de nos arrancar de nossas terras para nos fazerem escravos de seus parentes, os brancos”. O maior Principal, que tem grande sagacidade, respondeu diretamente 3 proposta desta maneira: “Se por sermos vassalos del-Rei quereis que vamos para o Maranh3o, estas terras tamb3m s3o del-Rei; e se por sermos crist3os e filhos de Deus, Deus est3 em toda a parte”. Com esta resposta sucinta se recolheram a seus conselhos secretos, nos quais se decretou que por meio dos Tapuias tirassem a vida aos padres, como j3 tinham feito os mesmos Tapuias ao Padre Francisco Pinto; e que para dissimulaç3o do delito sairiam eles fingidamente 3 sua defesa e fariam grandes prantos por sua morte. Decretada esta cruel sentenç3a, sem os padres

terem dela a menor notícia, com o mesmo segredo despediram aos Tapuias quem lhes fosse declarar o intento e os ensiasse para a tragédia. Eram os Tapuias, que foram escolhidos para a execução os [...] ¹¹³, e o dia o de quinta-feira de Endoenças ¹¹⁴, em que os Padres estão mais ocupados; e eles concorrendo também para os ofícios daquela semana, se queriam também fingir mais divertidos. Tudo estava já preparado para o sacrifício, e só as vítimas estavam inocentes de tudo. Quando Deus, que nunca desampara aos que O servem, tocou o coração a um dos principais e adjunto na mesma consulta, o qual foi secretamente avisar aos padres de tudo o que contra eles estava traçado. Com este aviso, que bem se via era do Céu, se aparelharam os Padres com grande ânimo para dar a vida por tão [...] ¹¹⁵ causa, e dali por diante, pondo-se mais afetuosamente nas mãos de Deus com contínuas orações e penitência, estavam esperando, a todas as horas do dia e da noite, que a morte lhes entrasse pelas portas, tendo ajustado entre si de a receberem de joelhos e com as mãos levantadas ao Céu. Enquanto chegava ou tardava o dia aprazado, resolveram-se os padres a não esperar mais por ele. Descobriram ao Principal como lhes era manifesta a traição que lhes tinha armado; que para matar dois religiosos sem armas não eram necessárias as frechas dos Tapuias, que em suas mãos os tinham, sem poderem resistir, nem quererem fugir; que bastava um velho, o mais fraco da aldeia, para lhes tirar as vidas, e que eles as dariam por bem empregadas, se Deus pelo sacrifício de seu sangue perdoasse aos Tabajaras este pecado e todos os outros, de que se não queriam emendar; que estivessem certos que do Céu não haviam de pedir para eles castigo, senão misericórdia. Ficou assombrado o bárbaro de ver que os padres sabiam o que ele tinha por tão secreto; negava com a boca tudo, mas confessava-o com o coração, o qual lhe dava tais pancadas no peito, que não se estavam vendo, mas parece que se estavam ouvindo. Enfim, como as traças eram do demónio, que só têm força enquanto estão encobertas, neste dia desarmou em vão toda esta máquina. O inferno ficou confuso, e os padres deram infinitas graças a Deus, e os autores ficaram corridos e arrependidos, mas nem por isso emendados, tendo

¹¹³ “Falta no original este nome” (nota de André de Barros).

¹¹⁴ Dia de Quinta-feira Santa, e termo do tempo de Quaresma (do latim [*dies*] *indulgentiae*).

¹¹⁵ “Falta no original uma palavra” (nota de André de Barros).

sempre altamente fixado na memória e no entendimento o ponto de os quererem tirar de suas terras; e posto que os padres tinham tão justas causas, e tão bastante motivo nas cartas que receberam, para sacudirem o pó dos sapatos e deixarem tão ingrata terra, resolveram-se contudo a não desamparar o posto, a que a obediência os tinha mandado, sem verem primeiro a ordem, em que a mesma obediência os mandasse retirar.

XIII

Estado pernicioso dos índios da serra: suas ignorâncias, heresias e trato com o demônio.

Será muito para louvar nos tempos vindouros a constância destes dois missionários; mas eles têm para si, e com razão, que não só deviam isto ao amor de Deus, por Quem o padeciam, senão ao exemplo que o mesmo Deus lhes dava; porque ainda que foi muito o que os padres sofreram a estes índios, muito mais era o que Deus lhes estava sofrendo. Entre todos estes só um velho houve, que se sipediu aos padres que o casassem para sair de mau estado. Nenhum dos principais, sendo todos três cristãos, era casado em face de Igreja, nem o quiseram nunca ser, por mais que os padres os admoestavam, e todos, além da que chamavam mulher, tinham a casa cheia de concubinas. Alguns estavam casados juntamente com duas irmãs, e muitos com suas cunhadas, porque receber o irmão vivo a mulher do irmão defunto é lei tão judaicamente observada entre eles¹¹⁶, como se a tiveram recebido de Moisés, a quem também sabem o nome. Aqueles, de quem o profeta diz que fizeram concerto com o inferno¹¹⁷, parece que foram estes. Um disse que antes queria ser irmão de Caim, do que de Abel, por estar no inferno com ele; outro, que se lhe não dava do fogo do inferno, porque se fosse lá, ele o apagaria; outro, que já sabia que havia de ir ao inferno pelas maldades que cometera em Pernambuco, e assim não queria tratar do Céu; outros chegaram a tanto, que blasfemaram de Deus como de tirano e

¹¹⁶ Referência à lei judaica do levirato.

¹¹⁷ Cf. Is 28, 15.

injusto, por os haver de mandar a eles ao inferno: “Mande ao inferno”, diziam, “aos índios que O mataram, mas a nós, que Lhe não fizemos nenhum mal, porque nos manda ao inferno sem razão?” Enfim foram tais as coisas que disseram e fizeram sobre este ponto, que os padres se retiraram de lhes falar no inferno, até que o conhecimento da grandeza de Deus, e de suas culpas, lhes mostrassem quão dignos são, os que O ofendem, de tão temeroso castigo. Por outra via tinha já procurado o demônio tirar-lhes do pensamento a fé e temor do inferno, espalhando entre eles um erro aprazível, semelhante à fábula dos Campos Elísios; porque dizem que os três principais das aldeias da serra têm debaixo da terra outras três aldeias muito formosas, onde vão depois da morte os súbditos de cada um, e que o abaré¹¹⁸, ou padre, que lá tem cuidado deles, é o Padre Francisco Pinto, vivendo todos em grande descanso, festas e abundância de mantimentos; e perguntados donde tiveram esta notícia e se lhes veio algum correio do outro mundo, alegam com testemunha viva que é um índio muito antigo e principal entre eles, o qual diz que, morrendo da tal doença que teve, fora levado às ditas aldeias: por sinal, que uma se chama Ibirupiguaia, outra Inambuapixoré, a terceira Anhamarí, e que lá vira todos os que antes dele haviam morto, e entre eles a sua mulher, a qual o não quisera receber, e pelejaram com ele por ir desta vida sem levar um escravo que a servisse, e que depois disto tornara a viver. O índio por sua pouca malícia parece incapaz de haver composto esta história, e assim julgam os padres que foi sem dúvida ilusão do demônio para o enganar a ele, e por meio dele aos outros, e quando menos para pôr em opiniões um ponto tão importante como o do inferno.

Na veneração dos templos, das imagens, das cruzes, dos sacerdotes e dos sacramentos estavam muitos deles tão calvinistas e luteranos, como se nasceram em Inglaterra ou Alemanha. 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. 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

¹¹⁸ Expressão tupi (*awa're*) que significa homem distinto ou diferente dos outros, e que os índios usavam para designar os padres.

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.

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. Outras muitas coisas diziam, que é certo lhas não ensinaram os hereges, senão o demónio por si mesmo. Exortava o padre a certo gentio velho que se batizasse, e ele respondeu que o faria para quando Deus incarnasse a segunda vez; e dando o fundamento do seu dito, acrescentou que assim como Deus incarnara uma vez em uma donzela branca para remir os brancos, assim havia de incarnar outra vez em uma donzela índia para remir os índios, e que então se batizaria. 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 hão de dominar os brancos, assim como agora os brancos dominam os índios. E com estas esperanças fantásticas e soberbas os traz o demónio tão cegos, tão desatinados e tão devotos seus, que chegou a lhes pedir adoração e eles a lha darem. Não há muitos anos, que um velho dos de Pernambuco, feiticeiro, levantou uma ermida ao diabo nos arrabaldes da povoação e pôs nela um ídolo composto de penas e pregou que fossem todos a venerá-lo, para que tivessem boas novidades, porque aquele era o que tinha poder sobre as sementeiras; e como a terra é mui sujeita a fome, foram mui poucos os que ficaram sem fazer sua romaria à ermida. Estava o velho assentado nela e ensinava como se haviam de fazer as cerimónias da devoção, que era haverem de bailhar continuamente de dia e de noite, até que as novidades estivessem maduras, e os que cansavam e saíam da dança haviam de beijar as penas do ídolo, no qual afirmavam alguns que ouviram ao demónio falar com o velho, e outros, que se lhe mostrou visível, vestido de negro. 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.

XIV

Fruto que se colheu neste estéril campo; proveitos temporais que resultaram destas duas missões; sucesso extraordinário e castigos de Deus em alguns índios.

O fruto, que se tem colhido no meio desta esterilidade, não tem sido tão pouco, que se hajam de dar por mal empregados tantos trabalhos, quando os mesmos trabalhos *per si* não foram um grande fruto. Enquanto os grandes viviam na obstinação e rebeldia que dissemos, os pequenos, de quem é o Reino do Céu, iam povoando em tanto número, que são já mais de quinhentos os inocentes batizados pelos padres, que com a graça do batismo estão gozando da glória. Ao princípio tiveram os padres três igrejas nas três aldeias, e depois fizeram outra, em que uniram todas três. Estas quatro igrejas são hoje relicários preciosíssimos, em que não há lugar onde não esteja engastado algum corpo, com toda a certeza santos, que é grande consolação, e ainda devoção, para os que vieram a estas serras cavar estes tesouros; e vê-se claramente haver Deus enviado os dois missionários da Companhia só a colher estas flores para as meter, como diz a Escritura, no ramalhete dos predestinados; porque, no tempo em que morreram mais de quinhentos inocentes, não chegaram a morrer quinze dos adultos, alguns dos quais acabaram com os sacramentos daquela hora e com grandes esperanças de sua salvação; e outros, para temor dos mais, com evidentes sinais de sua perdição e condenação eterna. Dos pequenos de maior idade se batizaram também muitos, que ainda estavam pagãos, ou tinham dúvida no batismo. Muitos também receberam em legítimo matrimônio as mulheres, com que viviam em pecado; outros, tocados da heresia, abjuraram o erro, ou ignorância, e se reconciliaram com a Igreja. 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.

Os males, que com a presença dos padres se têm evitado, não são de menos consideração ao bem espiritual destes índios, nem de menor utilidade ao espiritual e temporal de todo o Estado. O caminho do Maranhão ao Ceará, e a Pernambuco, que estava totalmente fechado pelas hostilidades desta gente, está hoje franco e seguro. As praias e navegação de toda a costa está livre e melhorada com o seu comércio. Sobretudo estão reduzidos os Tabajaras à obediência e vassalagem de Sua Majestade, sem armas, nem despesas, e estão inimigos jurados dos holandeses, em cuja confederação era a serra de Ibiapaba o maior padrao que tinha sobre sio Estado do Maranhão, e o que só temeram todos os soldados velhos desta conquista. Nos vícios da fereza e desumanidade estão também muito domados; já não matam, já não comem carne humana, já não fazem cativeiros injustos, já guardam paz e fidelidade às nações vizinhas, tudo por benefício da assistência dos padres.

Haverá dois anos que exortaram os Padres aos Tapuias Curutís que quisessem deixar a vida de corso e viverem aldeados com os Tabajaras com casa e lavoura, e quando já vinham os Curutís com suas famílias para se meter nas aldeias que os mesmos Tabajaras lhes tinham oferecido, estava traçado entre eles de os esperarem em cilada dali a duas léguas, e os matarem e cativarem a todos. Soube o Padre Pedro Pedrosa a traição três horas antes, quando já os Tabajaras estavam juntos e armados; e bastou saberem os principais que o padre o sabia, para desistirem da empresa e ainda para cobrirem e negarem os intentos que tiveram nela. Foi este o maior argumento do respeito que têm aos padres, ainda quando parece que nos não respeitaram, porque não há mais forte tentação para esta gente, que a de matar e fazer cativos. Assim vão despindo os vícios da barbaria, com que começam a ser homens, e se espera que renunciarão também os demais, para que acabem de ser cristãos.

Confirma muito esta esperança o ter-se visto em muitos casos que não só chama Deus esta gente por meio ordinário de Seus ministros, os pregadores, mas que parece quer render *per si* mesmo sua rebeldia, como a de Saulo.

Estava um dia ouvindo missa o maior Principal, e ao tempo que o padre levantou o Senhor e todos O adoraram, ele viu somente os dedos do padre, e

não viu a hóstia, com que ficou assombrado; recolhendo-se a casa tremendo, examinando a causa de Deus Se lhe não querer mostrar, ocorreu-lhe que devia de ser sem dúvida porque em o dia de antes tinha dito umas palavras de pouco respeito ao mesmo padre que disse a missa, que era o Padre Pedro Pedrosa. Passou a noite sem dormir. Veio ao outro dia ouvir a missa do mesmo padre e pedir perdão a Deus do que tinha feito, e quando se levantou a hóstia, viu-a, mas com a cor mudada, porque lhe pareceu envolta em uma nuvem negra, e lhe metia horror, posto que não tão grande como o dia de antes, em que se lhe havia totalmente escondido. Foi no mesmo dia contar o caso ao padre, pedindo-lhe perdão da pouca reverência com que lhe havia falado, e dali por diante tornou a ver a hóstia branca e como dantes a via.

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 demónio 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 demónio por então, posto que depois tornou por vezes a atormentar, mas já com menos fúria. Ficou tão ensinado com este castigo, que dali por diante não saía de casa dos padres, nem da igreja; e andando sempre armado com as contas ao pescoço, deu pública satisfação ao escândalo que tinha dado, protestando que estava fora de si e pregando em toda a parte que a divindade era só de Deus, e o demónio a mais mofina de todas as criaturas e a mais abominável. Quando os padres logo chegaram à serra, receberam um índio com uma sua cunhada, com quem estava amigado, calando ele o impedimento, e não havendo quem acudisse a o descobrir. Nasceram deste matrimónio um menino e duas meninas, e todos três saíram mudos. Admiram os mesmos índios a estranheza do caso, e têm assentado entre si que a causa de serem mudos os filhos é porque o pai também foi mudo, calando os impedimentos do matrimónio e fazendo aquela injúria ao sacramento; e verdadeiramente era necessário um castigo tão prodigioso e tão permanente como este, e que fosse crescendo e continuando-se com os mesmos sujeitos castigados, para que esta gente, que tão pouco reparo fazia

dos impedimentos dos matrimónios, temesse exceder os limites e violar a pureza deste sacramento, e soubessem todos que o que se cala e encobre aos sacerdotes não se pode esconder a Deus, antes dá brados a Sua divina justiça, para que o castigue como merece.

XV

Favores divinos a outros índios; repentino estrondo que se ouviu na serra de Ibiapaba na mesma noite em que chegaram os missionários; por muitas vias ordenam os superiores se retirem os padres da serra, e todas impediu Deus.

Mas não são só castigos e ameaças, com que Deus quer trazer a Si os corações destes índios, senão também promessas e favores. Uma noite de Natal tinha praticado o Padre Pedro Pedrosa e, quando disse a primeira missa, viu uma índia na hóstia a Cristo, não menino e envolto em panos pobres, senão em figura de homem vestido de grande formosura, majestade e riquezas, as quais oferecia com rosto mui agradável àquela índia, se ela O quisesse servir. Provou o efeito a verdade da visão, porque, vivendo até aquele tempo em estado alheio da graça de Deus, foi esta a primeira e a única que veio pedir aos padres a recebessem com o que não era seu marido, e fez dali por diante vida tão reformada e tão cristã e de tanto afeto e devoção às coisas espirituais, que nunca mais nem ela, nem pessoa alguma de sua família, que era muito grande, faltou na igreja à missa e às duas doutrinas de cada dia, pegando esta mesma piedade a seu marido. Outro índio moço tem recebido grandes toques, favores e admoestações de Deus em sonhos, que o trazem mui abalado, e se lhe vêm nos desejos, nas palavras e nas resoluções. Uma noite sonhou que se achava na igreja entre os que tomavam disciplina pelas sextas-feiras da Quaresma, mas que ele a não queria tomar, e logo viu sair e caminhar para si um mancebo de muita formosura, o qual apontando para um lugar alto, que estava coberto com uma cortina, lhe disse que ali estava Deus, mas que Se não mostrava, senão aos que faziam penitência de seus pecados. Então se resolveu a tomar a disciplina, como os demais, a qual acabada se correu a cortina e viu sobre um

trono resplandecente, como o Sol, um ser de tanta formosura e grandeza, que ficara fora de si de espanto e de alegria, e que nunca mais perdera, nem podia perder a memória do que tinha visto. Outra vez estando este índio doente de uma grande inchação, que lhe tomava desde o ombro até à cabeça e lhe causava grandes dores, sem ter remédio, nem quem lho soubesse aplicar, veio encomendar-se a Deus com grande afeto e confiança. Adormeceu uma noite e apareceu-lhe aquele mesmo mancebo, que ele conheceu muito bem, o qual trazia na mão direita uma ave e na esquerda umas ervas: perguntou-lhe que era o que pedia a Deus, e como dissesse que a saúde, aplicou o mancebo a ave ao lugar inchado, a qual picando com o bico a inchação fez um buraco, por onde se purgou a matéria, e logo pondo-lhe em cima as ervas ficou sã a ferida. Acordou nisto o enfermo e achou que a inchação verdadeiramente estava rebentada e brevemente cerrou, e em breve ficou sã. Outra vez tornou a sonhar este índio coisas semelhantes, ordenadas todas à sua salvação, e sendo sempre o ministro ou instrumento delas aquele mancebo seu conhecido, que ao primeiro entendeu seria o seu Anjo da Guarda, mas ultimamente lhe apareceu em vestido de padre da Companhia. Finalmente Deus tem nesta seara muitos escolhidos, e se o demónio trabalha tanto por arraigar a cizânia, que tem semeado nela, é porque teme e prevê que há de ser lançado fora, de que parece deu um manifesto sinal no mesmo dia em que chegaram os padres; porque ao cerrar da noite se ouviu de repente um estrondo tão grande, como de coisa que rebentava, que deixou assombrados a todos. Sucedeu isto junto à casa onde os padres estavam agasalhados¹¹⁹, e dizem os índios que ali se costumava ver de noite uma figura medonha e afogueada; e daquele ponto em diante nunca mais foi vista; o que podemos afirmar com toda a certeza é que a missão destes dois padres à serra de Ibiapaba foi ordenada por particular providência de Deus; e que é vontade do mesmo Deus que assistam e continuem nela, de que nos tem dado tantos testemunhos e tão claros, que se não podem duvidar. Já deixámos dito que assim os superiores da Missão, como os do Brasil, ordenaram que os padres da serra voltassem outra vez para o Maranhão: mandaram-se estas ordens aos padres por muitas e repetidas vias, mas sempre Deus estorvou que chegassem, e por meios em que não só entrou a Sua providência, senão também o braço do

¹¹⁹ Abrigados.

Seu poder. A primeira destas ordens mandou o Padre Francisco Gonçalves, que acabando de ser Provincial do Brasil veio visitar esta Missão, e mandou-a no mesmo barco em que tinha vindo da Bahia; mas porque o mestre estava desgostado do padre por certa coisa, em que lhe encontrou¹²⁰ a vontade, tomou as suas cartas, em que vinha a ordem, e lançou-as ao mar em vingança, e entregou as dos outros padres. A segunda ordem foi enviada pelo Padre Provincial do Brasil, Simão de Vasconcelos, ao Padre António Ribeiro, que estava em Pernambuco, e chegou esta ordem na tarde do mesmo dia, em que o padre pela manhã se tinha embarcado e partido para a sua Missão. Em Pernambuco deu o mesmo Padre provincial duas cartas com a mesma ordem ao Padre Ricardo Careu, quando de lá se embarcou para o Maranhão; uma, para que se desse no Ceará; outra, para que se desse em Jeriquaquara¹²¹, que são os dois portos que comunicam com a serra; e sendo que esta viagem se faz sempre vento à popa, tomando-se todos os portos com grande facilidade, o de Ceará nunca o pôde tomar o barco. O de Jeriquaquara tomou-o; mas tanto que lançou ferro para mandar à terra, foi tal o vento e mares que se levantaram subitamente, que a requerimento de todos se houveram de fazer à vela para se não perderem. Neste mesmo tempo quiseram os padres ir esperar nas praias pelo Padre Careu, de cuja vinda tinham notícia, e no dia em que estavam para partir chegaram à serra alguns soldados mandados pelo capitão do Ceará, que detiveram os padres alguns dias, e nestes passou o barco. Do Maranhão tornou o mesmo barco a partir para Pernambuco, vindo nele uma via das mesmas cartas, para que de volta chegassem às mãos dos padres; mas depois de dois meses, em que por muitas vezes intentou a passagem, tornou arribado ao Maranhão. Com esta tardança e a primeira notícia de ter passado, trataram os padres de mandar correio por terra ao Maranhão, e depois de um mês de caminho voltaram com as mesmas cartas, que levaram, porque os avisaram os Terembés que nas areias havia muitos Tapuias de guerra. Insistiram outra vez os padres com segundos correios, e indo estes passando o rio Temoná em uma canoa pequena, que levavam para as passagens, acometeu-os um tubarão de tão estranha grandeza e fereza, que perseguidos houveram de encalhar em

¹²⁰ Contrariou.

¹²¹ “Jurôquáquára” no original.

terra, e foi entre umas pedras, onde a canoa se fez em pedaços, e se tornaram com as cartas. Finalmente se resolveram os padres a levarem em pessoa as mesmas cartas até tal parte do caminho e entregá-las a tanto número de índios, e de tanto valor, que não voltassem. Estes foram por fim os que chegaram, depois de haver ano e meio que por nenhuma via se sabiam novas daquela Missão. Estavam detidas no Maranhão todas as ordens dos superiores, as quais haviam de levar estes mesmos portadores dali a oito dias, que foi o termo que pediram para descansar e o que tinham limitado pelos padres. Mas quatro dias depois da sua chegada chegou o Governador Dom Pedro de Melo, e com ele tais ordens de Sua Majestade e do Padre Geral, que ficou suspenso por elas o efeito e execução das outras. De Sua Majestade vieram três cartas, em que encarregou ao governador que o seu primeiro cuidado fosse procurar que na serra de Ibiapaba estivessem alguns religiosos da Companhia, para terem à sua conta e obediência aqueles Índios, e para segurança dos ditos missionários se fizesse o forte de Camucim, que o Governador André Vidal tinha intentado. Do Padre Geral vieram patentes de Visitador e Superior da dita missão ao Padre António Vieira, que sempre fora do voto que a missão da serra se continuasse, tendo para isto razões de tanto peso, que, mandando-as logo ao Padre Provincial, se conformou ele, e todos os padres da Província com elas. De sorte que, procurando-se com tanto cuidado por nove vias diferentes, do mar e da terra e em espaço de ano e meio, que chegassem aos padres da serra as ordens por que eram mandados retirar, Deus as impediu e estorvou todas por meios tão fora do curso natural das coisas, servindo-Se para isso dos ventos, dos mares, dos rios, dos portugueses, dos índios, dos Tapuias e dos mesmos peixes, para que se visse que era vontade Sua que os padres não saíssem daquele lugar, e que os meios, que Sua providência tem predestinados para salvação das almas, se hão de conseguir infalivelmente, ainda que seja necessário para isso tirar de seus eixos a toda a natureza.

XVI

Escreve o Padre António Vieira aos de Ibiapaba; respondem os índios e mandam visitar o novo Governador do Estado, Dom Pedro de Melo, e ao

Superior das Missões, o Padre António Vieira; toma tudo melhor forma e o procura arruinar o demónio.

Com as novas ordens que se mandaram aos padres, foram também cartas aos principais do novo Superior da Missão, em que lhes dizia que o seu intento e gosto era dar-lho 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, contanto que a esse fim se unissem todos e se ajuntassem em uma só igreja. Foi esta nova recebida em Ibiapaba com grande aplauso e festas; e logo mandaram todos os principais, uns a seus irmãos, outros a seus filhos, acompanhados de mais de cinquenta outros índios a visitar o novo governador e o Superior da Missão; e um deles, que hoje se chama Dom Jorge da Silva, filho do principal mais antigo, para que passasse ao Reino a beijar a mão a Sua Majestade em nome de todos. Foram recebidos estes embaixadores com grande festa, que lhes fez o governador em sua casa e os padres em o colégio por muitos dias, e tornaram contentes e presenteados eles com outros mais presentes para seus principais, que é costume mui custoso e às vezes mal-empregado. Levaram também promessa do padre Superior da Missão, que os iria visitar pelo São João do ano seguinte, com a qual esperança e com a relação que deram os embaixadores de quão benévola e liberalmente foram hospedados dos padres, se aplicaram todos à união das aldeias e ao edifício¹²² da nova igreja, concorrendo para ela com grande continuação e cuidado; enfim parecendo, ou podendo parecer, que já estavam desenganados das suas suspeitas e seguros dos seus temores, e que tomavam todos deveras a doutrina dos padres. Mas o demónio ainda se não deu por vencido, e sobre esta tão diferente urdidura tornou a tecer e continuar a mesma teia de desconfianças, que também lhe tinham saído. Partiu Dom Jorge para Lisboa, ficando-lhe no Maranhão por descuido as cartas que o Padre António Vieira lhe tinha dado, mas bastou ser conhecido por índio da Missão do Maranhão, para que o Conde de Odemira, que foi sempre grande protetor, como obra sua, o mandasse recolher em sua casa e prover de todo o necessário com muita largueza, e o apresentou

¹²² Edificação, construção.

depois a El-Rei, que Deus guarde, e o enviou outra vez para o Maranhão cheio de mercês de Sua Majestade, e suas.

Alguns meses antes do São João do mesmo ano mandaram também os principais de Ibiapaba muitos índios de sua nação, e outros de Pernambuco, para trazerem à serra ao Padre António Vieira, na forma que lho havia prometido; mas como o padre, por enfermidade e pela expedição das missões do mesmo ano, se deteve no Pará até o fim dele e principio do seguinte, sobre esta tardança tornou o demónio a introduzir em Ibiapaba, ou ressuscitar, as mesmas desconfianças dos padres, semeando entre eles por boca de certos Tapuias que Jorge não fora mandado a Portugal, senão afogado no mar por ordem dos Portugueses, e que os demais os estavam já servindo, repartidos por suas casas e fazendas, como escravos, e que a vinda do padre seria com grande poder e acompanhamento de soldados para lhes fazer a eles o mesmo. Creram facilmente todas estas traições os que tão costumados estão a fazê-las; e de uma povoação, que pouco antes se tinha feito de três, se fizeram logo mais vinte povoações, para que assim divididos não pudessem ser cercados, nem apanhados juntos. Esta foi a resolução que se executou de público, debaixo da qual estava dissimulada outra de maior desatino, que era terem assentado consigo que se até à Páscoa lhes não constasse de certo serem falsas aquelas novas, como os padres lhes diziam, dessem por averiguado o cativoiro dos seus e tomassem satisfação e vingança dele nas vidas dos mesmos padres. Tal era a vida que aqui viviam estes dois religiosos, morrendo e ressuscitando cada dia; antes morrendo sem ressuscitar, porque o perigo fundava-se na ingratidão e crueldade desta gente, que é a maior do mundo, e a segurança fundava-se na sua fé, que nunca guardaram.

XVII

Parte o Padre António Vieira para a serra; valor com que empreende o caminho por terra com os mais companheiros; gastam vinte e um dias; chegam descalços e com os pés em chagas; trata da reformação da cristandade; acaba com os Índios coisas que pareciam impossíveis.

Chegaram estas notícias ao Maranhão, quando chegou do Pará o Padre António Vieira, o qual se pôs logo a caminho para a serra, levando consigo a Dom Jorge, que havia dois meses tinha chegado com sete padres que vieram do Reino, e levando também a todos os índios que tinham vindo de Ibiapaba, assim Tabajaras, como Pernambucanos, os quais quis Deus que estivessem todos vivos, sãos e contentes. Começou o padre esta viagem por mar, mas começando a experimentar segunda vez as incertezas e as dilações dela, se pôs logo a caminho por terra, querendo também por si mesmo ver a grandeza dos rios e o sítio e a capacidade das terras, por serem todas estas notícias muito necessárias a quem há de dispor as Missões. Os trabalhos da viagem foram os mesmos que já ficam contados, e puderam ainda ser maiores por caminharem no mês de março, que é o coração do inverno, mas foi Deus servido que fossem os dias enxutos, como os do verão: só dois houve em que se padeceu alguma chuva, com que parece quis o Céu mostrar aos caminhantes a mercê que lhes fazia; porque é qualidade destas areias que cada gota de água, que lhes cai, se converte em um momento em enxames de mosquitos importuníssimos, que se metem pelos olhos, pela boca, pelos narizes e pelos ouvidos, e não só picam, mas desatinam; e haver de marchar um homem molhado a pé e comido de mosquitos, e talvez morto de fome e sem esperança de achar casa, nem abrigo algum, em que se enxugar, ou descansar, e continuar assim as noites com os dias, é um género de trabalho que se lê facilmente no papel, mas que se passa e atura com grande dificuldade. Vinha com o Padre António Vieira, além do irmão companheiro, o Padre Gonçalo de Veras, um dos que novamente tinham chegado do Reino, e não sendo muito robusto de forças, vimos nele, com grande admiração e edificação nossa, as forças e o desejo de padecer por Deus; porque tendo saído quatro meses antes do Colégio de Coimbra, levava todos estes trabalhos com tanta constância, facilidade e alegria, como se nascera e se criara no rigor destas praias. Mas é graça esta própria dos filhos de Santo Inácio, que posto se não criam nisto, criam-se para isto. Acrescentou muito o trabalho e incomodidades do caminho não quererem os padres ficar nele os dias maiores da semana santa; e assim se apressaram de maneira que acabaram toda esta viagem em vinte e um dias, que foi a maior brevidade que até agora se tem visto;

e como vinham a pé e descalços, muitos dias depois de chegarem lhes não sararam as chagas que traziam feitas nos pés; mas o tempo era de penitência e de meditar nas de Cristo. Entraram na serra em quarta-feira de Trevas¹²³ pela uma hora; e logo na mesma tarde começaram os ofícios, que se fazem com toda a devoção e perfeição por serem quatro os sacerdotes e os índios de Pernambuco terem vozes e música de canto de órgão, com que também cantaram a missa da Quinta-feira e, à Sexta-feira, a Paixão, em que vieram todos adorar a cruz com grande piedade; e na tarde ao pôr-do-sol se fechou a tristeza daquele dia com uma procissão do Enterro, em que iam todos os meninos e moços em duas fileiras com coroas de espinhos e cruces às costas, e por fora deles na mesma ordem todos os índios arrastando os arcos e frechas ao som das caixas destemperadas, que em tal hora, em tal lugar e em tal gente acrescentava não pouco à devoção natural daquele ato. O ofício do Sábado Santo e o da madrugada da Ressurreição se fez com a mesma solenidade e festa, a qual acabada, começaram os padres a entender na reformação daquela cristandade, ou na forma e assento que se havia de tomar nela; e porque a matéria era cheia de tantas dificuldades, como se tem visto no discurso de toda esta relação, era necessária muita luz do Céu para acertar em os maiores convenientes, e muita maior graça de Deus para os índios os aceitarem e porem em execução: para alcançar esta luz e graça se tomou por padroeiro de toda a missão da serra a São Francisco Xavier, e se lhe fez uma novena, em que além dos exercícios ordinários da religião, que se aplicavam todos por esta tenção, se dizia todos os dias uma missa do Santo, e os padres juntos na igreja tinham pela manhã meia hora de oração mental, e de tarde outra meia hora; uma, a que precedia um quarto de lição espiritual, em que se lia uma meditação, a que também assistiam todos, rematando-se a oração de pela manhã com a Ladainha dos Santos; e à tarde com a de Nossa Senhora, à qual se achavam também os meninos da aldeia e muitos outros homens e mulheres, por se acabar esta devoção na hora em que começava a doutrina. Estava neste tempo no altar uma devota imagem de São Francisco Xavier em hábito de missionário, batizando um índio; e esperamos que assim como Deus tem feito este grande Apóstolo tão

¹²³ Quarta-feira santa. Neste dia era rezado o Ofício de Trevas, para lembrar aos fiéis que, com a Paixão de Cristo, descem as trevas sobre a Terra.

milagroso na Europa, na África e na Ásia, se estenderão também os favores da sua valia e intercessão a esta parte da América.

A primeira, que se resolveu e executou logo, foi que todos os índios de Pernambuco saíssem e fossem para o Maranhão, como são idos, e se espera grande quietação e proveito espiritual de uns e outros; porque os Pernambucanos com a vizinhança e sujeição dos portugueses, estando debaixo de suas fortalezas, acudirão a suas obrigações, como têm prometido, e poderão ser obrigados a isso por força, quando o não façam por vontade; 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 introduzirem a forma da vida cristã, o que endurecidos com a contrária se lhes não imprimia. Assim mais se assentou com os principais, e com todos os cabeças da nação, que se tornariam logo a unir em uma só povoação, em que se faria igreja capaz para todos: que os que estão ainda por batizar se batizariam; que todos mandarão seus filhos e filhas à doutrina duas vezes no dia, e à escola; que nenhum terá mais que uma mulher, recebendo-se com ela em face de Igreja; que se confessarão todos ao menos uma vez pela desobrigação da Quaresma. Enfim, que guardarão inteiramente a lei de Deus e obediência à Igreja, na qual se criou um ofício de executor eclesiástico, chamado “braço dos padres”, e se proveu em um índio zeloso e de grande autoridade, irmão do maior Principal, para obrigar a todos a virem à igreja e cumprirem com outras obrigações de cristãos, e os castigar e apenar, se for necessário. De tudo isto se fez assento por papel, de que se deu uma cópia a cada um dos principais, querendo e pedindo eles que lhes ficasse, para que depois se lhes tome conta por ela e se veja quem melhor a cumpriu. E porque a reformação começasse pelos maiores e pelo ponto de maior dificuldade, os três principais foram os primeiros que se apartaram das concubinas e se receberam com a mulher, que por direito era legítima, fazendo ofício de pároco o padre Superior da Missão, e concorrendo com boa parte da despesa para a festa das bodas, que duraram por doze dias e doze noites contínuas¹²⁴.

¹²⁴ Fonte: *Obra completa do Padre Antônio Vieira* (2014, v. 3, t. 4, p. 119-153).