

MOISÉS LAERT PINTO TERCEIRO

MEMÓRIA E IDENTIDADE CRISTÃ: A *ARS DICTAMINIS DE VIEIRA*

UBERLÂNDIA

2017

MOISÉS LAERT PINTO TERCEIRO

MEMÓRIA E IDENTIDADE CRISTÃ: A *ARS DICTAMINIS DE VIEIRA*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, Mestrado em Estudos Literários do Instituto de Letras e Linguística da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Estudos Literários.

Área de concentração: Estudos Literários

Linha de Pesquisa: Literatura, Memória e Identidades

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Joana Luiza Muylaert de Araújo

Coorientadora: Prof.^a Dr.^a Fani Miranda Tabak

UBERLÂNDIA

2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

P659m Pinto Terceiro, Moisés Laert, 1984-
2017 Memória e identidade cristã : a Ars dictaminis de Vieira / Moisés
Laert Pinto Terceiro. - 2017.
112 f.

Orientadora: Joana Luiza Muylaert de Araújo.
Coorientadora: Fani Miranda Tabak.
Dissertação (mestrado) -- Universidade Federal de Uberlândia,
Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários.
Inclui bibliografia.

1. Literatura - Teses. 2. Literatura portuguesa - História e crítica -
Teses. 3. Vieira, Antônio, 1608-1697 - Crítica e interpretação - Teses. I.
Araújo, Joana Luiza Muylaert de. II. Tabak, Fani Miranda. III.
Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em
Estudos Literários. IV. Título.

CDU: 82

MOISÉS LAERT PINTO TERCEIRO

MEMÓRIA E IDENTIDADE CRISTÃ: A *ARS DICAMINIS* DE VIEIRA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Literários – Curso de Mestrado Acadêmico em Estudos Literários do Instituto de Letras da Universidade Federal de Uberlândia, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Letras, área de concentração: Estudos Literários.

Uberlândia, 13 de 02 de 2017.

Banca Examinadora:

Joana Luiza Araújo/UFGU
Prof.ª Dr.ª Joana Luiza Araújo/UFGU (Presidente)

Fani Miranda Tabak/UFTM
Prof.ª Dr.ª Fani Miranda Tabak /UFTM (Coorientadora)

Thiago Saltarelli
Prof. Dr. Thiago César Viana Lopes Saltarelli/UFGU

Maria Alice Ribeiro Gabrie
Prof.ª Dr.ª Maria Alice Ribeiro Gabrie/UFPB

Para o amigo e professor Bruno Curcino

AGRADECIMENTOS

Certamente há muitas pessoas a quem eu devo agradecimentos, nem todas elas estarão aqui nominadas, não por não merecerem, mas porque, neste singelo espaço de minha dissertação, pretendo homenagear àquelas quem, de fato, contribuíram, de alguma maneira, com este trabalho.

Dito isso, em primeiríssimo lugar, rendo homenagens às minhas orientadoras: Prof.^a Dr.^a Fani Miranda Tabak e Prof.^a Dr.^a Joana Luiza Muylaert de Araújo. Eventual qualidade que possa haver neste trabalho é devida a elas, os defeitos são meus. À Prof.^a Fani que tem me orientado desde os primeiros anos de graduação, sem a qual o mestrado não passaria de um plano inexequível, devo não só meus mais sinceros agradecimentos, como também meu desenvolvimento acadêmico até aqui. À Prof.^a Joana, que muito me honra ao aceitar orientar-me, responsável por precisas indicações com as quais pude reduzir parte de minha enorme ignorância. Em outras palavras, muito obrigado, professoras!

Neste espaço de agradecimentos, não poderia deixar de fazer menção a alguns camaradas. À Ana Paula Silveira, colega de Graduação e Pós-Graduação, parceira de viagens de Uberaba a Uberlândia e, mais que isso, parceira de todas horas, amiga leal, e interlocutora privilegiada dos assuntos do mestrado. Ao camarada Vítor Lacerda, amigo cuja amizade me tem sido tão favorável, com quem divido o gosto pelas belas passagens de Vieira e cujos livros com os quais me presenteou ajudaram sobremaneira na apuração deste gosto pela escrita do jesuítá.

Aos professores Dr.^o Gilberto César de Noronha e Dr.^o Thiago César Viana Lopes Saltarelli, pelos apontamentos na qualificação, este também pelas aulas primorosas, aquele pelas discussões no grupo de pesquisa.

Aos colegas de turma, em especial a Lilliân Borges, sempre disposta a me informar sobre a burocracia universitária. À Maiza e ao Guilherme, sempre solícitos aos requerimentos que lhes tenho feito.

Por último, não menos importante, às minhas mais próximas companheiras: minha filha Saira, tão alheia a meu trabalho acadêmico, como boa adolescente que é, mas tão presente em meu cotidiano, e minha companheira e camarada Priscilla, com quem tenho dividido tanto nesta vida, que chego mesmo a pensar que, sem ela, não haveria a vida. Obrigado!

“Não grites, não suspires, não te mates: escreve.”

Carlos Drummond de Andrade

RESUMO

O presente trabalho concentrou sua atenção em cinco cartas escritas pelo padre jesuíta Antonio Vieira (1608-1657), entre os anos de 1653 e 1657, mais especificamente 06 de maio de 1653, a carta LXI remetida ao padre Francisco de Moraes; 20 de maio de 1653, a carta LXII remetida ao rei D.João IV; 22 de maio de 1653, a carta LXIV remetida ao Provincial do Brasil; 6 de abril de 1654, a carta LXIX remetida ao rei D.João IV e 20 de abril de 1657, a carta LXXVII remetida ao rei D.Afonso VI. Para analisar as cartas selecionadas se buscou, tanto quanto possível, o acerto teórico mais adequado ao *corpus*, por se tratar de textos produzidos no século XVII. Assim, como princípio metodológico se tentou analisar essas cartas no interior do modelo histórico dentro do qual elas foram produzidas, buscando, inclusive, levantar alguns dados para a compreensão desse modelo, como, por exemplo, alguns elementos da chamada *Ars Dictaminis* ou a arte de se escrever cartas, muito utilizados pelos religiosos jesuítas. Para a compreensão desse contexto cultural e simbólico, tentou-se, na medida do possível, evitar anacronismos, por meio da tentativa de reposição de um quadro mínimo que fosse da produção epistolográfica de Antonio Vieira, a demonstrar que as cartas do religioso são importantes instrumentos da missão jesuítica no antigo Estado do Maranhão e Grão-Pará, o que, por sua vez, ajuda a empresa colonial portuguesa. Como a tentativa de reposição das condições de produção das cartas jesuíticas de Vieira encontra resistências teóricas que precisam ser consideradas, um espaço desta dissertação foi reservado para se discutir a questão do anacronismo, considerada fundamental quando se trabalha com textos cuja produção e circulação estão tão distantes dos nossos atuais dias. Desse modo, a noção de anacronismo, além de um elemento presente no quadro teórico-metodológico da pesquisa, é também um dos conceitos discutidos no presente trabalho. Tal discussão se realiza levando em consideração, inclusive, posições contrárias à utilização do anacronismo como medida de avaliação de um dado qualquer do passado. Por fim, da análise das cartas se chegou a noções de memória e identidade nelas presentes, forjadas em profundas convicções cristãs do autor cultivadas, em todo o caso, pelo tempo no qual viveu o jesuíta. Essa característica poderá ser encontrada na expressão do religioso, o qual mesmo tratando de uma infinidade de assuntos, jamais se deixa afastar da profunda noção de missão que o governa enquanto missionário jesuítico. A identidade vivível no processo de investigação é justo uma identidade jesuítica, que encontra nas cartas trocadas entre irmãos de ordem um elemento fundamental para sua afirmação. Assim como essas mesmas cartas estão carregadas de memória, uma vez que se colocam enquanto registros de fatos narrados, portanto frutos de uma memória articulada e, mais que isso, enquanto objetos de transmissão de uma tradição de fé, a unir remetente e destinatário por meio da lembrança da glória de Deus. Por conseguinte, conclui-se, tendo sempre as cartas como guias dessas conclusões, que a identidade e a memória que emergem das cartas de Antonio Vieira estão fundamentalmente revestidas de uma forte convicção cristã, difundida no seio da Companhia de Jesus.

Palavras-Chaves: Anacronismo. Antonio Vieira. Epistolografia. Identidade Jesuítica. Memória Cristã.

RESUMEN

El presente trabajo concentró su atención en cinco cartas escritas por el padre jesuita Antonio Vieira (1608-1657), acerca de los años de 1653 y 1657, más específicamente 06 de mayo de 1653, a carta LXI remetida a el padre Francisco de Morais; 20 de mayo de 1653, a carta LXII remetida a el rey D. Joao IV; 22 de mayo de 1653, a carta LXIV remetida el Provincial do Brasil; 6 de abril de 1654, a carta LXIX remetida a el rey D. Joao IV e 20 de abril de 1657, a carta LXXVII remetida a rey D.Afonso VI. Para analizar las cartas elegidas se buscó, en la medida del posible, el acierto teórico más adecuado a el *corpus*, por se tratar de textos producidos en el siglo XVII. Así, como principio metodológico se tentó analizar esas cartas en el interior del modelo histórico dentro de lo cual ellas fueran producidas, buscando, incluso, arribar algunos datos para la comprensión de ese modelo, como, por ejemplo, algunos elementos de la llamada *Ars Dictaminis* o la arte de se escribir cartas, mucho utilizados por los religiosos jesuitas. Para la comprensión de ese contexto cultural y simbólico, se ha tentado, en la medida del posible, evitar anacronismos, por medio de la tentativa de reposición de uno cuadro mínimo que fuese de la producción epistolografica de Antonio Vieira, para demostrar que las cartas del religioso son importantes instrumentos de la misión jesuítica en el antiguo Estado de Maranhão y Grão-Pará, lo que, por su vez, ayuda la empresa colonial portuguesa. Como la tentativa de reposición de las condiciones de la producción de las cartas jesuíticas de Vieira encuentra resistencias teóricas que necesitan ser consideradas, uno espacio de esta disertación ha sido reservado para se discutir la cuestión del anacronismo, considerada fundamental cuando se trabaja con textos cuya producción y circulación están tan distantes de nuestros actuales días. Entonces, la noción de anacronismo, además de uno elemento presente en el cuadro teórico-metodológico de la pesquisa, es también uno de los conceptos discutidos en el presente trabajo. Esa discusión se realiza llevando en consideración, incluso, posiciones inversas a la utilización del anacronismo como medida de evaluación de un dado cualquier del pasado. Por lo fin, de la análisis de las cartas se llegó a nociones de memoria e identidad en ellas presentes, basadas en profundas convicciones cristianas del autor cultivadas, en todo caso, por el tiempo en lo cual vivió el jesuita. Esa característica pondrá ser encontrada en la expresión del religioso, lo cual mismo tratando de una infinidad de temas, jamás se deja alejar de la profunda noción de misión que lo gobierna mientras misionero jesuita. La identidad visible en el proceso de investigación es bien una identidad jesuítica, que encuentra en las cartas trocadas entre hermanos de orden un elemento fundamental para su afirmación. Así como esas mismas cartas están cargadas de memoria, una vez que se colocan mientras registros de factos narrados, por lo tanto frutos de una memoria articulada y, más que eso, mientras objetos de transmisión de una tradición de fe, que une remitente y destinatario por medio de una reminiscencia de la gloria de Dios. Por lo fin, se llega al resultado, teniendo siempre las cartas como guías de esas conclusiones, que la identidad y la memoria que sale de las cartas de Antonio Vieira están fundamentalmente revestidas de una fuerte convicción cristiana, difundida en el seno de la Compañía de Jesús.

Palabras-Claves: Anacronismo. Antonio Vieira. Epistolografía. Identidad Jesuítica. Memoria Cristiana.

Sumário

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO I	17
A CHAVE PERDIDA OU A DESMEDIDA FECHADURA?.....	17
A Questão do Anacronismo.....	17
A Chave.....	18
A Fechadura	39
CAPÍTULO II.....	50
ARS DICTAMINIS	50
Das Cartas	50
A Carta.....	67
CAPÍTULO III	77
MEMÓRIA E IDENTIDADE	77
Identidade nas cartas	78
Correspondência de memória.....	85
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	103
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:.....	111

INTRODUÇÃO

Em nenhuma coisa se vê tanto acerto da eleição como naquilo que, acertado uma vez, não pode ter mudança ou, errado uma vez, não pode ter emenda.
(Antonio Vieira)

Vencidos já quatrocentos anos do nascimento de Antonio Vieira¹ (1608-1697), e considerada sua reconhecida fortuna crítica, razão assiste a observador atento, o qual possa indagar a relevância de, ainda hoje, se escrever sobre a obra do velho padre.

Estudiosos e críticos bem mais experimentados que um incipiente aspirante ao título de mestre se debruçaram sobre sermões, cartas, escritos proféticos, entre tantas outras manifestações de escrita empreendidas pelo religioso português, o que, por si só, gera questionamentos suficientes a respeito de eventuais razões que me levam a ter parte da obra de Vieira como fonte para pesquisa.

Não posso, nem quero, censurar quaisquer desconfianças, quando eu mesmo, por vezes, recorro à dúvida, repetindo indagações certamente suscitadas acerca do trabalho por mim desenvolvido até aqui.

Vieira nem mesmo está na moda, apesar de publicações recentes o terem como alvo². Um estudante de Letras, tendo a obra do jesuíta como ponto específico de seu Programa de Estudos, - nos lugares onde ainda guardam, em seus Programas, espaço para Vieira -, realmente não compreenderá o porquê de uma dissertação ter por objeto pouco menos de meia dúzia de cartas de autor já tão comentado.

¹Antonio Vieira nasceu em Lisboa, todavia passou grande parte de sua vida no Brasil, onde se tornou jesuíta. Dos anos que passou na Colônia, oito se deram no Grão-Pará e Maranhão (1653-1661), período no qual as cartas selecionadas para este trabalho foram escritas e remetidas aos respectivos destinatários. Vieira teve uma vida intensa, tendo atuado como conselheiro e diplomata de D.João IV, chefe de missão e Pregador-Mor da Corte portuguesa. Além das cartas, escreveu inúmeros sermões. Sua incrível capacidade como orador e escritor lhe garantiu a designação de Imperador da Língua Portuguesa, dada por Fernando Pessoa. Durante sua vida, envolveu-se em muitas polêmicas; contra a Inquisição, por exemplo, ao defender os cristãos-novos e a ressurreição de D.João IV; e contra colonos no Brasil, ao defender os índios. Morreu em 1697, aos 89 anos de idade.

² O livro de Amélia Pinto Pais, Padre Antonio Vieira O Imperador da Língua Portuguesa, destinado a público infanto-juvenil, publicado pela Cia. das Letras em 2010; assim como a coletânea de sermões, cartas, um capítulo de História do Futuro, mais A Chave dos Profetas, organizada por Alfredo Bosi e lançada também pela Cia. das Letras em 2011 são exemplos de publicações recentes sobre o padre jesuíta.

Mesmo querendo contrapor-me a tal ausência de compreensão, é preciso reconhecê-la pertinente, por mais incômoda possa parecer. A obra de Antonio Vieira é “vasta, dispersa, citadíssima e mal conhecida” afirmou Alcir Pécora (2008b, p.34), o que não deixa de ser alento a quem, assim como eu, insiste, ainda, em conhecê-la.

Longe de amenizar a dispersão, nem mesmo abarcar pouco mais do que uma diminuta parte da vasta produção escrita do padre³, devo dizer que a maior de minhas dificuldades se deu na seleção das cartas a serem estudadas. Vieira escreveu muito, e em muitos dos gêneros letrados de seu tempo; da correspondência que trocou com variados destinatários, grande número de cartas nos chega, hoje, organizadas por João Lúcio de Azevedo (1855-1933), o qual, em três grossos volumes⁴, reuniu boa parte delas.

Eleger, entre muitas, aquelas que poderiam servir a meus propósitos, foi a mais difícil das tarefas. O primeiro procedimento adotado, ajudado pela própria organização de João Lúcio, foi levar minha atenção às cartas escritas em terras coloniais, no exercício da missão chefiada por Vieira nas brenhas do Maranhão. Embora essa primeira escolha tenha reduzido o espaço de busca, não resolveu, por completo, o problema fundamental da seleção.

Dói reconhecer, mas em homenagem à honestidade, é preciso dizer que as cinco cartas resultantes de minha eleição mais me escolheram do que foram escolhidas. Diante da dúvida a me consumir, após ler o conjunto das missivas dispostas em capítulo denominado “*Tempos de missionário*”, confesso havê-las pinçado pelas pontas dos dedos. Folhei detidamente o capítulo em questão, fazendo com que cada dedo de minha mão atraísse para si uma carta.

Esse modo de operar, pouco recomendável à seriedade de minhas intenções, resultou na eleição das cartas: **LXI**⁵, datada de 6 de maio de 1653, cujo destinatário é o padre Francisco de Morais; **LXII**, dirigida ao rei D.João IV em 20 de maio de 1653; **LXIV**, remetida ao Provincial do Brasil em 22 de maio de 1653, **LXIX**, de 6 de abril de 1654, tendo novamente o rei D.João

³ Falando especificamente das cartas, para que se tenha noção da amplitude da produção epistolográfica de Antonio Vieira, na organização de João Lúcio de Azevedo, dividida em três volumes, constam, no primeiro deles, 93 cartas; no segundo, 321, e no terceiro são 305 cartas. Além das cartas, Vieira escreveu muitíssimos sermões, os quais superam as cartas em número de exemplares; escritos proféticos, entre outras peças de escrita. Ou seja, a expressão “vasta obra” é bem adequada quando aplicada à produção escrita de Antonio Vieira.

⁴ Em três volumes, respectivamente, intitulados *Cartas*, volume I Antonio Vieira; *Cartas*, volume II Antonio Vieira e *Cartas Volume III Antonio Vieira*, João Lúcio de Azevedo realiza trabalho “mais abrangente e acurado”, nas palavras de Alcir Pécora, de compilação de cartas do padre.

⁵ A numeração das cartas corresponde àquela realizada na compilação de João Lúcio de Azevedo, já indicada no corpo do texto.

IV como destinatário, e a carta **LXXVII**, enviada ao rei D.Afonso VI, cuja data é 20 de abril de 1657, todas presentes no volume I da organização de cartas feita por João Lúcio de Azevedo, as quais, reunidas, fornecem material adequado a observações, apesar do nada adequado modo pelo qual se chegou a elas.

Em todo caso, se eventuais equívocos procedimentais se tornem responsáveis pela não satisfação das expectativas do leitor, é certo que a leitura das cartas, por si só, há de satisfazê-lo. Se houver dúvida quanto à informação, ao menos o deleite de um texto bem escrito é pago pela engenhosidade de Antonio Vieira.

Dito isso, no capítulo inaugural da dissertação, será possível ter encontro com o que definiria como um “capítulo incidente”, isto é, a discussão empreendida se inicia por assunto que, em mirada precipitada, poderia ser compreendido como algo tangencial, quando, na verdade, trata-se de problema fundamental.

Não exatamente por este trabalho tomar de empréstimo parte da obra de um religioso cristão, inicio-o pelo tratamento de um pecado; um pecado teórico-metodológico, - ou quem sabe ficcional? -, ao menos assim considerado por alguns pesquisadores: o anacronismo. Esse incômodo obstáculo, tal como a pedra drummondiana, apareceu postado no meio do caminho, de maneira que ignorá-lo jamais foi uma opção, razão que o leva não ao meio da peça dissertativa, mas à sua porta de entrada.

Os cuidados dispensados a esse obstáculo implicam discutir seus efeitos, nocivos ou não, sem deixar de considerar que a pedra, talvez, não seja necessariamente um obstáculo, mas tão somente algo que existe e, por acaso, pode estar disposta no meio, assim como poderia estar no início ou no fim. O acaso de sua existência, todavia, não a isenta de poder ser a causadora de alguns tropeços.

Distante da pretensão de chegar ao fim do caminho sem tropeços, aproveito já a apresentação para confessá-los todos. No capítulo responsável por tratar da pedra, isto é, do anacronismo, empreendo energia na tentativa de discutir “o pecado entre todos irremissível: o anacronismo” (FEBVRE apud RANCIÈRE, 2011, p.21) e, buscando, humildemente, compreender as implicações “pecaminosas” que tal noção possa ter sobre textos inscritos fora de “nossa tempo”.

O resultado dessa discussão, considerando apontamentos favoráveis e desfavoráveis ao acusado, o próprio anacronismo, não serão aqui antecipados, como uma das características fundamentais de qualquer leitor é a curiosidade, convido-o a correr olhos em algumas páginas mais, caso não o convença pelo argumento, esforço farei para entretê-lo pelo artifício.

Da pedra passo à discussão propriamente das cartas, buscando, inclusive compreender o modelo histórico dentro do qual estiveram acomodadas. O parco período de tempo de que dispus para levantar alguns dados não me permitiu aprofundar a pesquisa sobre tratados mais específicos do gênero. Entretanto, a partir das poucas, porém elucidativas informações colhidas de outros autores, os quais se ocuparam detidamente sobre a epistolografia jesuítica, pude reunir, em segundo capítulo, algumas formulações e análises sobre as missivas de Vieira que compõem o *corpus* deste trabalho.

Esse capítulo, em especial, trará ao leitor maior número de informações sobre a carta enquanto gênero letrado, muitíssimo presente nas práticas de escrita de missionários jesuítas em trânsito pelo mundo no século XVII, dentre eles, um certo Antonio, o qual valeu-se sobremaneira do gênero para comunicar-se, saudar, requerer, entre tantas outras finalidades das quais revestiu as muitas cartas que escreveu.

Nesse capítulo segundo, dependente todo ele do anterior, rascunhei, por assim dizer, alguns elementos da chamada *Ars Dictaminis*, a arte de escrever cartas, para notar o quanto tributário era o nosso padre jesuíta de suas orientações. Será nesse capítulo também no qual discutirei com maior atenção qual importância as cartas escritas por Antonio Vieira, em sua estada no Maranhão, têm para o projeto missionário em curso em terras da Coroa portuguesa situadas além-mar e, pelos conteúdos dessas cartas, saber, por conseguinte, qual a importância que a missão jesuítica, pelo ótica de um de seus missionários, tem para o projeto colonizador empreendido pelo reino de Portugal.

E, não sabendo dizer se o melhor restou guardado para o final, contudo, legando ao último capítulo os temas de maior interesse à linha de pesquisa da qual emerge este acanhado conjunto de formulações, a terceira parte desta dissertação volta-se às questões de memória e identidade, possíveis de serem trabalhadas a partir das cartas que tenho em mãos. Das relações que se podem extrair de parte da correspondência de Vieira, as noções de memória e identidade são duas dessas relações extraídas.

Esse terceiro capítulo, tal qual a terceira virtude teologal: a esperança; põe termo ao trabalho cioso de alguma coisa haver alcançado, ainda que o alcance não tenha ido muito além do disparo inicial. E se a esperança é desejo presente em elaboração que seja minimamente propositiva, uma das vértices da trindade católica pode também, ao lado da teologal virtude, ser expressão do fechamento desta discussão. A sabedoria do espírito⁶ é, de certo, em maior ou menor medida, objetivo de quem, propondo, acaba por propor a si mesmo.

Nesse capítulo tive, desde seu planejamento, alguns desafios a superar. Um deles, certamente, foi o cotejo de proposições teóricas adequadas ao objeto. De memória e identidade muitos falaram e falam ainda hoje, todavia, de identidade e memória circunscritas às experiências verbalizadas de um sujeito filho do século XVII pouca coisa se encontra. A própria noção de memória cultivada nos seiscentos difere da que se cultivou do século XX até os atuais dias.

Se considerarmos os tratados de memória em voga em períodos históricos um tanto distantes do nosso, e como os sujeitos desses períodos se valiam de tais tratados e, consequentemente, por eles orientavam suas memórias, talvez cheguemos à conclusão de que essa noção seja menos fluida no século XVII do que atualmente.

Isso não significa que o ato de lembrar esteja, enquanto faculdade individual, nesse período, submetido integralmente a preceitos que o orientem, mas que a memória enquanto elemento já discutido há longa data, era objeto não só de teorizações sugestivas, mas também de tratados que a orientavam para finalidades previamente estabelecidas.

A intenção desse mnemônico capítulo é sim puxar pelo fio da memória do velho Vieira, quando este orador deixar pontas que se possam puxar, assim como demonstrar, de alguma maneira, que a memória no tempo do padre estava envolta em um sistema que a orientava para um fim.

Além da memória, este último capítulo seguiu os rastros de uma identidade cristã, ou de forma mais especificada, uma identidade cristã-jesuítica-portuguesa com a qual Antonio Vieira revestia seus atos, seus trajes, sua fé, sua vida. Teorizações identitárias largamente difundidas em dias atuais podem até fornecer um dado ou outro possível de, genericamente, avaliar essa noção teórica no contexto deste trabalho, não obstante, têm limitações para trazerem para si,

⁶ A Sabedoria do Espírito, ao lado da Potência do Pai e do Amor do Filho formam o arquétipo da trindade católica.

sem incorrer em anacronismos, a ideia de identidade que se possa teorizar a respeito do padre Vieira. A solução, ou sua falta, ocupará espaço certo no último capítulo desta dissertação.

Relatados, assim, de súbito, os capítulos formadores da dissertação, espero que a rapidez de seu relato não atrapalhe a curiosidade de quem os queira ler. Há razões muitas para voltar atenção a um objeto qualquer, a minha não passa do desejo de ler Vieira e, então, poder escrever sobre o que li. Em suma, do início ao fim, do final ao começo, em parca síntese, este trabalho trata de cinco cartas de Antonio Vieira, sujeito de incrível capacidade inventiva, retoricamente falando, cuja sagacidade de sua escrita foi responsável por alçá-lo de súdito Del-Rei a Imperador da Língua Portuguesa, permitindo-lhe permanecer vivo nas belas peças de linguagem que nos legou, mesmo após quatrocentos anos de seu aparecimento.

CAPÍTULO I

A CHAVE PERDIDA OU A DESMEDIDA FECHADURA?

Oh! cequeira do lume da razão e da fé! Por que não medimos o tempo com a eternidade? (Antonio Vieira)

A Questão do Anacronismo

Um espectro ronda os estudos de assuntos coloniais, — é o espectro do anacronismo⁷. Com a licença dos alemães Marx e Engels, sem a força transformadora do ainda atual manifesto, assombra-me, hoje, um fantasma distinto. Este, de certo, rondou, como ainda deve rondar a Europa, viaja de Oriente a Ocidente, percorreu o Velho e o Novo mundo, enfim, rompeu distâncias, mas não somente, seu problema essencial não está em espaços, assiste sim no tempo.

Esse vulto que paira no instante mesmo da reflexão busca materializar-se enquanto charada, convertendo-se em obstáculo a observações ou simplesmente em elemento cuja existência fruto é da própria formulação propositiva. Em outros termos: a pedra no meio do caminho. O anacronismo é a pedra; o caminho a pesquisa. E o meio? Eis aqui o ponto central da adivinhação. O meio deve ser o texto, o qual centraliza a pesquisa, tendo o anacronismo como problema em si localizado. Daí que “pedra no meio do caminho”, em fórmula simples, significaria anacronismo-texto-pesquisa. Mas, é claro, que a simplicidade da fórmula está, ainda, distante de nos informar de qualquer coisa. O texto sozinho não faz surgir a pedra, é o caminho escolhido o responsável por apresentar obstáculos ou, simplesmente, os elementos que o constituem. De maneira que o anacronismo se relaciona à forma como um texto é lido, ou seja, à atitude dispensada por um leitor a um texto qualquer.

Se ler é atribuir sentidos⁸, aqueles possíveis de serem atribuídos ao texto não deixam de ser sua “verdade”. O par palavra-verdade, portanto, é mobilizado no exercício da leitura. E para que esse par se torne um triângulo, basta confrontar a ideia de verdade com a noção de tempo.

⁷ Embora suponha desnecessário o apontamento, tendo em vista a indicação de autoria logo na sequência da frase apropriada, a qual é, ainda hoje, largamente difundida; para que outro fantasma, o do plágio, não venha atormentar-me, resta aqui indicada obra na qual se encontra não só a frase, mas a obra completa dos alemães: Marx, Karl, 1818-1883. Manifesto do Partido Comunista/F. Engels- 6^a Ed. São Paulo: Global, 1987. Coleção Universidade Popular.

⁸ Mais do que atribuir, segundo Koch e Elias (2006), [...] “o sentido de um texto é construído na interação texto-sujeitos e não algo que preexiste a essa interação. A leitura é, pois, uma atividade interativa altamente complexa de produção de sentidos” [...]. (KOCH E ELIAS, 2006, p.11). A colocação das estudiosas é levada em conta neste trabalho, todavia, não se deixa de apontar elementos que reputo necessários a uma “interação”, digamos mais interessante, embora, claro, um tanto arbitrária.

Cada tempo tem sua verdade, cada período histórico traz consigo seus sentidos possíveis e a chave para acessá-los. Se essa afirmação merece algum crédito, o triângulo se completa. O trio palavra-tempo-verdade se impõe, demandando de seus observadores incrível esforço de formulação. O meu esforço, guiado a todo instante pelo esforço de outros anteriores a mim, ocupará algumas páginas deste capítulo. Espero ao final poder ter informado o meu leitor de alguma coisa ou, ao menos, ter a ele apresentado, com algum sucesso, os efeitos de minhas dúvidas.

E se acaso se tenha imaginado que cheguei ao fim desta apresentação de capítulo sem atentar a meus próprios usos: Marx, Engels, Drummond? Em trabalho no qual se discute Vieira? No capítulo sobre anacronismo? Saibam todos que estou atento. Não uso esses autores, exceção feita a Vieira, necessariamente para analisar meu objeto. Na verdade, como se pôde ver, utilizei-os mais como fornecedores de metáforas. Entretanto, a presença desses, e não de outros não deve ser por acaso. Inconsciente? Memória de leitor? Talvez ambos, talvez nenhum dos dois. Esses autores surgem no instante da elaboração do texto, o qual trata de outros textos, os quais se referem, por sua vez, a textos outros, ou seja, nessa sucessão interminável de referências é natural que haja alguns encontros de leitura, ainda que, em alguns casos, mais apareçam como elementos de ornamentação, o que, em todo caso, se não garantem sozinhos a persuasão, são, contudo, responsáveis por efeitos que a podem ajudar.

Veja, leitor, como este capítulo pode ser interessante! Sua própria composição não está isenta de nos oferecer problemas. Marx e Engels, Vieira e Drummond, separados por séculos; unidos, todavia, por uma leitura que deles se fez. Referências adequadas? Quem o sabe? Entre afirmações categóricas: é adequado! Não é adequado!, e a sugestão poética, deixo ao que lê liberdade de escolha. De minha parte, contudo, restou somente concordar com o poeta. Independente da direção eleita, o certo é que “tinha uma pedra no meio do caminho”...

A Chave

Do grande número de cartas trazidas ao mundo pela pena de Antonio Vieira, somente uma pequenina parte, aqui reunida, é alvo de minhas formulações. Estas cartas demandam-me mais do que a passiva leitura. Elas colocam, pelo simples fato de serem lidas no espaço-tempo de minha existência, problema cuja solução sequer imagino estar perto ou longe de alcançar.

A leitura que faço, hoje, dessas cartas do remetente jesuíta, considerada a informação de que elas chegam-me diante da vista organizadas por outro, não pelo padre, e todas

atualizadas, isto é, devidamente adaptadas à ortografia e pontuação usadas em nossos dias, por si só, já é capaz de oferecer a corda com a qual me posso enforcar.

Não questiono a atualização, tampouco a organização dessas cartas; não fosse esta o próprio contato com a correspondência de Vieira me seria sobremaneira dificultado, não fosse aquela como dar-se-ia o entendimento dessas cartas a depender de minhas próprias atualizações?

No Volume I da organização das cartas de Antonio Vieira feita por João Lúcio de Azevedo (1855-1933), na Introdução que abre o livro, daquelas que mais do que uma apresentação é um cicerone da compreensão de uma obra, Alcir Pécora comenta o procedimento de atualização das cartas:

João Lúcio também procedeu a uma tarefa que os especialistas contemporâneos em geral, não veem com bons olhos, a saber, a atualização ortográfica e de pontuação do texto de Vieira. Entretanto, a meu ver, essa foi a melhor escolha que ele poderia fazer, uma vez que, no caso das cartas, muitas vezes está perdido o original manuscrito, ficando disponível ao pesquisador apenas cópias, as quais já haviam sofrido atualização ortográfica. (PÉCORA, 2008a, p.12).

O comentário me permite atestar que o problema específico da atualização não se circunscreve ao atualizador da vez, mas a própria situação a que foram submetidas as cartas ao longo do tempo, a qual, paradoxalmente, nos põe diante de questão quase insolúvel: as repetidas atualizações que essas cartas possam ter sofrido dificultam o acesso ao texto original, mas também, não houvesse cópias dessas cartas realizadas repetidamente, teriam elas sobrevivido por tanto tempo? Decifra-me ou devoro-te! Parece-me a inscrição mais adequada para enigma de solução muito difícil.

Pécora defende uma vez mais o procedimento adotado por João Lúcio, mesmo porque o entende como inevitável. Não submeter as cartas à atualização ortográfica e de pontuação seria incorrer em erro, não em respeito ao texto escrito. Em outras palavras:

Manter a ortografia antiga, nessas condições, como está claríssimo para o próprio João Lúcio, significaria apenas naturalizar as adulterações anteriores, e, o que é pior, apresentar uma mistura de ortografias de épocas diversas, segundo diferentes tempos de produção das cópias ainda disponíveis. (PÉCORA, 2008a, p. 12).

Isto é, ao que tudo indica, a atualização feita por João Lúcio, certamente, foi apenas a última,- desconsiderando que possa haver outras posteriores com as quais não tive contato -, o que me coloca a considerável distância dos originais das cartas aqui reunidas. Isso não

demonstra, todavia, para mim, pelo menos até o momento, um problema de autoria. Creio sim que as cartas selecionadas por este trabalho devam sua existência ao punho ativo de Antonio Vieira. Quando muito, tenham sido ditadas por ele a quem as pudesse transcrever. Não obstante, está clara a impossibilidade de acesso à escrita original. Cito isso não para valorizar dificuldades de análise, mas para demonstrar um dos problemas encontrados pelo leitor atual de textos do Pe. Vieira, sendo ainda mais amplo, de textos produzidos no século XVII.

Os próprios objetivos a serem buscados nos textos precisam indicar-se com muito cuidado, já que a impossibilidade de acesso a alguns elementos da escrita do padre pode levar desatento observador ao erro, e pior, a reproduções de erros. Quanto a isso, o próprio João Lúcio já alertava:

[...] importa serem muito cuidadosos aqueles que nas cartas de Vieira vão colher exemplos gramaticais e modelos de dicção, porque se arriscam a tomar por sentença de clássico a falha de amanuense ignaro. (AZEVEDO, 2008, p.31).

Assim, na lida com os escritos epistolográficos do jesuíta português, necessárias se fazem precauções de leitura, não para tolher a recepção ou mesmo fruição atual das cartas, mas, a depender da perspectiva, para avaliá-las a partir de seu *modus operandi*, ou seja, seguindo caminhos que elas mesmas tenham para indicar.

Em suma, a questão da atualização da escrita registrada pelas cartas é só uma das dificuldades encontradas por seus leitores atuais. Outros problemas, certamente, serão observados por quem dirigir sua atenção aos elementos da narrativa contidos nas missivas. Em realidade, e esta será a tese com a qual hei de concordar, todos, ou ao menos a grande parte dos desafios de uma legibilidade contemporânea de textos escritos e inscritos em período histórico já há muito distante do nosso, estão diretamente relacionados ao choque entre tempo de produção e tempo de recepção. Em outros termos, ainda que para a mesma coisa dizer, nosso problema continua a render tributos ao tempo.

A questão da atualização ortográfica e de pontuação, por conseguinte, é somente o introito dos problemas verificados a partir do choque entre tempo de produção e circulação de alguns textos e o tempo no qual esses mesmos textos serão recepcionados. No caso das cartas de Vieira, por exemplo, lido com o enfileiramento de séculos entre o período no qual as cartas circularam e os atuais dias, nos quais essas cartas encontram outros leitores, distintos em todo caso de seus originais destinatários.

Dando passos adiante ao introito já esboçado, coloco os pés em terreno muito mais pantanoso do que a simples percepção de que o objeto localizado em minhas mãos me oferece problemas bem mais complexos do que as alterações a que foi submetido ao longo do tempo. Sua própria confrontação com o tempo, na realidade, é a raiz mesma de minhas indagações. Quando busquei compreender as cartas sem deslocá-las de sua temporalidade própria, de repente, encontrei-me, de súbito, com a minha temporalidade.

Conjugar essas duas dimensões ou, na melhor das hipóteses, com elas conviver sem que suas inevitáveis contradições turvassem meu olhar, foi o mais especioso desafio, o qual, se não o solucionei, ao menos, busquei comprehendê-lo. Em alguns casos, será isso o máximo que se pode fazer.

Se o costume recomenda iniciar a discussão pela ilustração de seu problema, julgo conveniente abrir a porta dos questionamentos por quem, em lado oposto ao meu, faz do anacronismo não um pecado, mas uma possibilidade incapaz de envergonhar quem dele resolve fazer uso, todavia, distinto da funcionalidade a ele aplicado por muitos historiadores.

O filósofo francês Jacques Rancière (2011), em bela argumentação desenvolvida no artigo *O conceito de anacronismo e a verdade do historiador*, a partir da oposição que oferece às teses defendidas por seu compatriota, o historiador Lucien Febvre (1878-1956), coloca-se contrário ao “privilégio negativo do anacronismo” (RANCIÈRE, 2011. p.22).

Rancière mira esse “privilégio negativo”, fazendo surgir de sua defesa a perspectiva segundo a qual o anacronismo pode ser uma possibilidade, quase sempre inevitável, e, portanto, distante de constituir-se enquanto pecado, o que garante a essa noção teórica uso desprovido da carga negativa que o discurso científico da história a ela tem atribuído. Busco a compreensão das razões da defesa de Rancière pela tentativa de detalhamento de sua hipótese principal:

A hipótese é de que a constituição da história como discurso científico implica um nó de questões filosóficas que não têm nada a ver com questões ditas de “metodologia” ou “epistemologia” da história. Esse nó concerne às relações do tempo, da palavra e da verdade. Apenas ele nunca é tratado como tal no discurso do historiador. Ele é tratado por procedimentos poéticos de construção da narrativa histórica. (RANCIÈRE, 2011, p.22).

A hipótese, revestida toda ela de provocadora argumentação, traz consigo a certeza de que o problema representado pela tríade palavra, tempo e verdade, busca sua solução em um recurso poético, o anacronismo, o qual, nas próprias palavras de Rancière, “é um conceito

poético que serve como solução filosófica da questão sobre o estatuto da verdade do discurso historiador” (RANCIÈRE, 2011, p.22).

Assim colocada, a posição defendida por Rancière leva-nos, inevitavelmente, a desconfiar do caráter científico que se assenta em um recurso poético para sustentar sua verdade. Se o anacronismo não encontra lugar no método ou na epistemologia dos estudos históricos, mas reside na *tekhné* de construção de intrigas, que diferença a história guardará em relação a outras narrativas que, tais como ela, valem-se dos mesmos recursos?

Ou seja, quando o filósofo francês resolve desvelar o conceito com o qual a história, enquanto ciência, firma sua veracidade, para além de trazer à luz informações acerca da etimologia da palavra anacronismo, expondo, em razoável disposição de exemplos, o uso dado a essa palavra, tornada conceito garantidor da verdade, ele também faz pesar sobre ombros historiadores a pecha do engano.

O discurso historiográfico, tomado como atitude científica, tem-se valido de um recurso teórico que, considerada sua origem, “concerne à verdade na poesia antes de ligar-se à verdade do cientista” (RANCIÈRE, 2011, p.25). Não será nenhum exagero, portanto, ao que se deixou convencer pela consistente argumentação de Rancière, passar a suspeitar dos apontamentos feitos pela história, quando esses apontamentos tenham-se ancorado nos limites propostos pelo conceito do anacronismo. Tratando-se de um elemento da construção de intrigas, de um dado conformador da narrativa, nada o ligará diretamente ao fato impulsionador da narração historiográfica, pois, estará ele encerrado ao ato de narrar, distante, assim, do objeto da narração. Rendendo devido tributo aos antigos, o que extraio em essência da hipótese de Rancière, considerando a maneira como tratou o anacronismo, é que esta noção está muito mais próxima de garantir verossimilhança a dada narrativa, que verdade a uma ciência qualquer.

A hipótese elementar até aqui discutida, segundo aquele que a propõe, pode, ainda, ser assim resumida:

[...] a história se constitui como ciência resolvendo, por meio de procedimentos literários, questões filosóficas que ela evita colocar-se como tais. E sua aplicação ao nosso problema seria a seguinte: o anacronismo é um conceito poético que serve como solução filosófica da questão sobre o estatuto da verdade do discurso historiador. (RANCIÈRE, 2011, p.22).

Nada de novo sob o sol, a hipótese resumida não acrescenta dado novo à discussão, muito embora sirva como reafirmação do que já se vinha discorrendo até o momento. As

conjecturas de Rancière precisam, a meu ver, ser muito bem compreendidas, na medida em que, como um lance de xadrez, esforçam-se para, a todo instante, colocarem em xeque o rei. O que a simples leitura das formulações do filósofo trazem a mim são fortes questionamentos sobre uma maneira de observar a história e, consequentemente, avaliar suas histórias.

Quando indiquei há pouco um choque entre dimensões de leitura separadas pelo tempo, apontava, de antemão, problemas de análise com os quais teria de lidar no curso de minhas formulações sobre meu objeto. Minha intenção, desde o início, fora admitir a possibilidade de erro, mas, em todo caso, guiando minha atenção aos textos selecionados a fim de evitá-lo. A forma que encontrei para afastar-me do equívoco foi buscar a compreensão do sistema dentro do qual as cartas eleitas por este trabalho se acomodavam. Isso feito para encontrar uma legibilidade adequada a artefatos de escrita, cuidadosamente confeccionados a partir de uma disposição preordenada, dirigida a um fim buscado. Tanto a disposição, quanto a finalidade me interessam, por isso o retorno ao período que as revestia de sentido foi tarefa necessária.

O retorno em si já é um problema, a viagem ao passado não se realiza sem o depósito prévio do valor da passagem, a condução que leva o pesquisador do presente ao passado não atravessa caminhos sem estações que os cortem. Essas estações, cada qual, têm suas bilheterias, seus pontos de embarque e desembarque, seus passageiros de plantão. Não observar a rotina comum de cada uma delas pareceu-me uma negligência. Mas é claro que nem todos estão dispostos a pagar a tarifa do deslocamento, mais que isso, há quem, com maior ou menor vigor, está mesmo interessado em problematizar esse deslocamento.

Se não me engano, é exatamente isso o que faz o francês Rancière. Passar em revista às escolhas e aos procedimentos adotados por quem se arrisca em se deslocar no tempo, estejam aquelas e estes a serviço de quem quer que seja. O trânsito entre estações localizadas em pontos distintos entre presente e passado encontra no anacronismo seu ponto de inflexão. Para o filósofo:

[...] o anacronismo é assim chamado porque o que está em jogo não é apenas um problema de sucessão. Não é um problema horizontal da ordem dos tempos, mas um problema vertical da ordem do tempo na hierarquia dos seres. É um problema de partilha do tempo no sentido da parte que cabe a cada qual. (RANCIÈRE, 2011, p.23).

Para ainda aproveitar aqui a metáfora que uso acima, a partir do que aponta Rancière, o problema não reside apenas nas estações linearmente dispostas pelo caminho do tempo, o problema nos força a enxergá-las não em linha reta somente, mas a partir dos lugares que

ocupam, sendo estes arbitrariamente indicados para que fossem ocupados. O anacronismo, certamente, não se preocupa apenas com os pontos de chegada ou partida em linha sucessória do tempo, ele mais se preocupa em apontar as possibilidades, - ou sua ausência -, da largada e do final de prova.

E esse é outro ponto contra o qual Rancière dirige seus questionamentos. A condição de possibilidade ou impossibilidade reputada pelas análises historiográficas não convencem o filósofo francês, o qual concentra sua artilharia argumentativa contra as censuras do anacronismo. Na oposição que faz a Febvre, ataca com força as afirmações negativas do historiador, do tipo das que sentenciam a impossibilidade de determinado comportamento existir em dada época.

Ora, é precisamente aí, onde termina o domínio do verificável, que começa a se exercer a imputação de anacronismo. A imputação de anacronismo não é alegação de que uma coisa não existiu numa determinada data, é a alegação de que ela não pôde existir nessa data. (RANCIÈRE, 2011, p.31).

A indicação da impossibilidade atacada por Rancière tem seu fundamento, nas palavras do filósofo, na ideia negativa do anacronismo. Isto é, não é que um dado qualquer não existiu em determinada data, esse dado, ao ser considerado anacrônico, perde a possibilidade de ter existido. A forte oposição feita por Rancière à afirmação da impossibilidade se concentra na afirmação de Lucien Febvre, segundo a qual o escritor do século XVI, François Rabelais (1494-1553), jamais poderia ter sido incrédulo.

Febvre responde ao prefácio de Abel Lefranc (1863-1952), no qual este autor, na edição que prepara de *Pantagruel*, defende a tese a partir da qual a paródia rabelesiana esconde um propósito “de demolição da religião cristã como tal” (RANCIÈRE, 2011, p.30). Febvre refuta a tese defendida por Lefranc, concentrando sua oposição à defesa deste último na impossibilidade de Rabelais ser um incrédulo, quanto mais pôr-se em favor de qualquer tentativa de demolição da religião cristã.

Para Rancière, Febvre não visa à salvaguarda de Rabelais da atribuição de incrédulo, seu objetivo, segundo o filósofo é bem outro:

Evidentemente, o problema dele não é livrar Rabelais da inculpação de ateísmo, mas refutar a concepção da história que sustenta as alegações de Abel Lefranc segundo a qual, numa dada época, existem pessoas à frente do seu tempo. Trata-se de combater o anacronismo. Note-se, porém, que o anacronismo não diz respeito a uma questão de fatos, mas a uma questão de pensamento. (RANCIÈRE, 2011, p.30).

Ou seja, o historiador se preocupa em determinar possíveis formas de pensamento no seu confronto com a data que as permitiria, ou não, existirem. Considerada a determinação de possibilidades presente no tempo de Rabelais, fica claro a Febvre a inexistência de condições reais para quaisquer manifestações de incredulidade, “fazer de Rabelais um incrédulo camuflado é falso porque anacrônico” (RANCIÈRE, 2011, p.30), torná-lo descrente seria incorreto, já que “Seria tornar contemporâneo do tempo de Rabelais um pensamento que não pertence a esse tempo” (RANCIÈRE, 2011, p.30).

A tese do historiador francês, que tanto incomoda seu compatriota filósofo, assentada está na imputação de anacronismo ao dado que referenciou um sujeito cuja vida e obra se deram em período histórico distinto do qual pertencia seu comentador Abel Lefranc. A incompREENSÃO deste, atestada por Febvre, portanto, fruto é de temporalidades diferentes que, postas em confronto, não puderam comunicar-se sem ruídos.

Os ruídos, de certo, foram produzidos pela contradição observada no desencontro entre regimes de verdade não coincidentes. “O anacronismo”, afirma Rancière, “não é a confusão de datas, mas a confusão de épocas.” (RANCIÈRE, 2011, p.25), daí que “As épocas marcam regimes de verdade específicos, relações de ordem do tempo com a ordem do que não está no tempo.” (RANCIÈRE, 2011, p.25).

Assim, da identificação do regime de verdade correspondente ao tempo em que viveu François Rabelais, os anos do século XVI, os quais se governaram inteiramente pela religião cristã, nasce a tese defendida por Lucien Lebvre, a qual descarta a incredulidade daquele por não encontrar no tempo em que viveu o menor vestígio de possibilidade de ser descrente.

Em que pese a patente coerência com a qual Febvre apresenta suas conclusões, essas não são suficientes para Rancière, não por estarem totalmente desprovidas de fundamento, mas pelo próprio fundamento onde encontram sua morada. O filósofo entende o posicionamento do historiador fora da análise factual, por estar presente, segundo expõe, mais no que a narração pode provar do que os fatos possam sugerir. A exposição de Rancière sobre uma duplicação do tempo feita pela narrativa do historiador indica que:

Ela se efetua, sem se tematizar, na ordem da própria narração. A descrição desse universo do século XVI que não autoriza a descrença utiliza-se, assim, de um duplo processo poético, relacionado, em termos clássicos, à *dispositio* e à *elocutio*.(RANCIÈRE, 2011, p.41).

Tanto a disposição quanto a elocução, em termos retóricos, são elementos com os quais o argumento a ser trabalhado apresentar-se-á, levado a cabo, no mais das vezes, sempre desejoso de persuadir. Quando Rancière, então, levanta hipóteses de que o anacronismo, enquanto recurso poético, concentra em si os anseios de verdade do discurso do historiador, inclusive, excluindo-o da seara epistêmica, para incluí-lo no campo da própria elaboração discursiva, ele demonstra, sem receios de ferir suscetibilidades científicas, que a verdade ora garantida até aqui pela história enquanto ciência, é verdade no discurso, nele elaborada, tal qual igualmente elabora para si uma verdade o ficcionista, por valer-se de procedimentos semelhantes aos quais se vale o historiador.

Rancière segue em combate ao uso negativo do anacronismo, denunciando o modelo de argumentação usado por Fevbre:

Esse modo de narrativa/discurso se impõe ainda nas pequenas frases que nos fazem ver, no cotidiano do homem da Renascença, a ausência daquilo que ele exclui: a possibilidade de que Rabelais pudesse ser incrédulo. (RANCIÈRE, 2011, p.44).

Sua contrariedade com o modo como o discurso historiográfico apresenta suas conclusões, força-o a analisar esse discurso a partir das propriedades que o compõem. A ideia da possibilidade e da impossibilidade atormenta o filósofo francês que acusa a história de esconder em sua própria elaboração discursiva um problema filosófico pendente de solução, “a relação da verdade com a palavra e com o tempo” (RANCIÈRE, 2011, p.45).

Para Rancière “A questão filosófica se esconde na resolução poética” (RANCIÈRE, 2011, p.45), a paradoxal situação de se auferir verdade por meio de procedimentos poéticos, na visão do filósofo, é forma disfarçada da história de lidar com o problema cuja resposta não pôde ainda oferecer. A união entre palavra, tempo e verdade é a grande questão para a qual a história, segundo Rancière, não apresenta sequer formulações aceitáveis, vez que a camufla sob a sombra do anacronismo. A indagação dirigida a seu objeto é, antes mesmo de ser respondida, sugestiva:

“Como poderia ele não?” – é forma filosofada do argumento retórico, transformado em argumento ontológico, no qual a ciência historiadora, disfarçada de boa metodologia, aprisiona ultimamente a verdade e a submete a um tempo identificado ao possível. Os processos poéticos aprisionam a eternidade no tempo. (RANCIÈRE, 2011, p.45).

Polêmica a discussão empreendida pelo filósofo, mais polêmicas ainda suas propostas, “É a ideia mesmo de anacronismo como erro quanto ao tempo que deve ser

desconstruída.” (RANCIÈRE, 2011, p.46). Ao desconstruir o conceito de anacronismo, acredita o filósofo que um duplo nó será desfeito: “o nó do tempo com o possível e seu nó com a eternidade” (RANCIÈRE, 2011, p.47). Desatado o nó não mais existirá anacronismo, defende Rancière que haverá somente “modos de conexão que podemos chamar positivamente anacronias” (RANCIÈRE, 2011, P.49).

Ao lado ou ao largo de Rancière, certo mesmo é que textos com inscrição histórica distintos do tempo que os pode recepcionar terão, certamente, seus problemas trabalhados na ordem do anacronismo, seja ele negativo ou positivo. Considerando ser esse um conceito em xeque, usá-lo como medida de leituras promoverá com certeza outros problemas. A chave para resolvê-los, se é que tal existe, não está assim tão próxima das mãos, a fechadura que a irá receber pode também não aceitá-la, sua desmedida talvez aponte defeitos na própria chave.

Mas não só detratores foram cultivados pelo contestado anacronismo. Como foi possível ver, nas vezes em que se citou Febvre, o conceito encontra respaldo de muitos historiadores e também de estudiosos de textos “fora” de “nossa tempo”. Aqui no Brasil, por exemplo, um conhecido autor não demonstra a mesma má vontade com o uso negativo do anacronismo aferida na fala de Rancière. João Adolfo Hansen (2006) tem já outra perspectiva quando o objeto posto a sua frente integra o que chama letras coloniais. O resumo de um ensaio seu batizado *Letras Coloniais e Historiografia Literária* é suficiente para demonstrar de que lado da trincheira este autor colocar-se-á no debate sobre anacronismo.

Resumo: O texto trata da história das letras luso-brasileiras dos séculos XVI, XVII e XVIII. Propõe a arqueologia de suas categorias retóricas e teológicas-políticas para evitar a desistoricização pós-moderna e os anacronismos das histórias literárias fundadas no contínuo temporal iluminista e romântico. (HANSEN, 2006, p.13).

Um verbo somente faria os olhos de Rancière se fixarem no resumo, ainda que fosse, certamente, para atacá-lo. O verbo “evitar” na oração final “para evitar a desistoricização pós-moderna e os anacronismos das histórias literárias” (HANSEN, 2006, p.13). Claro está que o uso que Hansen guarda ao anacronismo é o de falta contra o tempo, o mesmo que se converteu em objeto de ataques por parte de Rancière.

Diferentemente do francês, Hansen não admite como adequada a “falta contra o tempo”, entendida em suas palavras como “desistoricização”. Pelo contrário, o tom de denúncia, por assim dizer, que se pode extrair do texto do brasileiro é todo voltado ao combate ao anacronismo, entendido este como algo ruim, portanto, negativo. A defesa de Hansen cerra

portas para quaisquer possibilidades de anacronias positivas, isto é, em linha oposta à de Rancière, o estudioso das letras coloniais luso-brasileiras enxerga o anacronismo como problema que precisa ser superado, mas não segundo a orientação do filósofo francês. Na verdade, a posição de Hansen se assemelha muito mais à do outro francês, o historiador Lucien Febvre.

Nesse sentido, Hansen concentra esforços para evitar anacronismos, buscando mesmo restaurar as condições de produção dos vários gêneros que circulavam abundantemente nos séculos XVI, XVII e XVIII, a partir das prescrições específicas nas quais os textos embalados em seus gêneros eram revestidos. Essa tarefa, cujas dificuldades já foram apontadas em algum ponto deste trabalho, é realizada por Hansen a fim de que, em simples definição, seja possível ler um texto daqueles séculos da maneira mais aproximada da leitura empreendida pelos sujeitos daquelas épocas. Polêmicas à parte, agora é hora e vez das propostas de Hansen.

Em primeiro lugar, Hansen julga conveniente apontar a concepção de história com a qual os séculos selecionados por ele conviveram:

Falando muito genericamente, sabemos que, desde os gregos até a segunda metade do século XVIII, o discurso da história foi um repertório de tópicas epidíticas cuja verdade de *magistra vitae* era reescrita interminavelmente como a combinatória de um comentário verossímil. (HANSEN, 2006, p.13).

A história enquanto *magistra vitae*, ou seja, mestra da vida, é expressão cunhada por Cícero, quando este se refere a modelos helenísticos. Sobre isso trago a informação que nos é prestada por Koselleck (2006):

A expressão pertence ao contexto da oratória; a diferença é que, nesse caso, o orador é capaz de emprestar um sentido de imortalidade à história como instrução para a vida, de modo a tornar perene o seu valioso conteúdo de experiência. Além disso, o uso da expressão está associado a outras metáforas, que reescrevem as tarefas da história. (KOSELLECK, 2006, p.43).

A informação é suficiente para indicar o papel que tal concepção de história desenvolvera anteriormente ao século XVIII. Enquanto guia da vida dos homens, a história mestra, nos períodos que dela foram discípulos, norteou as concepções de mundo então em uso, garantindo-lhes a noção de perenidade com a qual os sujeitos moldavam suas experiências.

O cristianismo ajuda a pacificar essa noção, valendo-se dela em consonância com suas próprias projeções do mundo: “As apropriações cristãs dessa história epidítica deram-lhe sentido providencialista” (HANSEN, 2006, p.13), a qual muito bem ia à calhar com a maneira como os cristãos entendiam a vida: “[...] incluindo a história como um figura do tempo definido

como ente criado, efeito e signo da única Causa e Coisa absolutamente autêntica, Deus.” (HANSEN, 2006, p.13).

Em que tudo isso me importa? Ora, ao levantar as concepções de história que governavam os séculos XVI, XVII e parte do XVIII, Hansen inicia seu procedimento de ir fechando lacunas interpretativas de textos produzidos nesses séculos para, a partir de seu fechamento, fazer emergir uma proposta de leitura. Esse procedimento, tal como se apresenta, é justamente aquele combatido por Rancière, na medida em que se coloca como o avalista das próprias possibilidades de recepção desses mesmos textos. Dizendo de outra maneira, trata-se de conduzir a leitura, guiando-a para que permaneça distante dos anacronismos.

Mas, para além dos ataques já devidamente explicitados do filósofo francês Jacques Rancière, é preciso buscar a compreensão do porquê Hansen, assim como outros historiadores e estudiosos de períodos já distantes do nosso, procedem dessa maneira. Os três séculos tematizados por Hansen, por exemplo, mais do que uma seleção arbitrária, compõem a reta final de uma dada forma de se enxergar o mundo. Da segunda metade do século XVIII em diante, em medidas e proporções distintas, a concepção de história que irá influenciar as condutas humanas passa por mudanças notáveis, as quais, certamente, modificam o modo como as leituras da vida e, consequentemente, de textos irá se operar.

O abandono da tópica *magistra vitae* redirecionará a mirada dos olhos dos sujeitos que ora a abandonam.

O esquecimento dessa história providencialista se tornou natural a partir da segunda metade do século XVIII, quando o tempo se tornou apenas quantitativo ou contingente e, perdendo sua qualidade substancial ou participativa anterior, foi subordinado à história, como diz Kant em sua *Antropologia*, como objeto de um cálculo apenas humano que passou a orientar seu sentido como evolução, consciência e progresso. (HANSEN, 2006, p. 14).

Quando Hansen levanta dados suficientes para nos informar das modificações de concepção de história presentes em séculos findos, problematizando essa situação enquanto pesquisador do presente, ele cerca o objeto ao qual se dedica de precauções de trato, com o qual demonstra a conveniência de observá-lo. Se pensamos na ideia de história cultivada em dias atuais e, a partir dessa reflexão, observamos como se dá a lida com os produtos da cultura contemporânea, independente do caminho escolhido, chegaremos a concepções de leitura em uso na atualidade.

E mais, se é perfeitamente possível pensar a leitura hoje, a partir de como os objetos a ela submetidos são enunciados, criados, postos em circulação e, movidos por esse trânsito, recepcionados, não será absurdo o esforço de se compreender as arbitrariedades e liberalidades do ato mesmo da leitura, guiado, influenciado, liberto, seja lá a categoria que a ele se queira atribuir. Se pensar isso hoje está ao alcance de nossos sentidos, realizar a mesma reflexão, direcionando-a para ontem, suposto seja, também é algo possível de ser alcançado.

As precauções enunciadas por Hansen, portanto, estão tomadas,- em palavras minhas -, desta preocupação: as concepções de história com a qual convivemos hoje não estão se sobrepondo sobre concepções pretéritas, as quais se buscam conhecer, sem, contudo, respeitá-las, enquanto partes importantes do entendimento das manifestações de escrita que a partir delas se criaram? A indagação, assim realizada, seja, talvez pela inábil formulação de seu perguntador, - eu -, carente de maior clareza, todavia, por ela sigo atrás do fio da meada do texto de Hansen, o qual, confrontado com o de Rancière, pode oferecer-nos um dado a mais na compreensão possível das razões de uso da noção de anacronismo.

A referência feita por Hansen à história como mestra da vida serviu, em um primeiro momento, para ilustrar as profundas diferenças entre o discurso da história até meados do século XVIII e o que se estabelece a partir daí. O estudioso das letras coloniais segue para avaliar como histórias da arte e da literatura forjaram-se sob o prisma de suas concepções contemporâneas mesmo quando tinham por tarefa historiar períodos constituídos sob outras concepções. A tese de Hansen, como não poderia deixar de ser, é a de que, quando o procedimento for esse, de forma inevitável, o pesquisador que não consiga ir além da própria noção das coisas, recairá em análises anacrônicas.

Ao falar em Nietzsche, Freud e Marx, Hansen a eles atribui a seguinte operação no trato do tempo e espaço:

[...] remetem a historicidade da história à materialidade contingente dos processos produtivos, cuja consideração evita o anacronismo, a teleologia, a unidade psicológica do sujeito, o nacionalismo e a descontinuidade meramente instrumental.” (HANSEN, 2006, p.16).

Coloca, assim, esse modo de operar para, na sequência, indicar precisamente como se deu a sua escolha de trato ao objeto selecionado:

[...] decidi estudar uma arte que para mim até então era uma referência vaga, o “Barroco” dos manuais de literatura. Resolvi estudar a poesia atribuída ao baiano chamado Gregório de Matos e Guerra, que viveu em Salvador entre

1682 e 1695. Li a crítica existente sobre ela e, como me pareceu anacrônica, psicologista e evolucionista, fiz a hipótese de reconstituir sua primeira legibilidade normativa. (HANSEN, 2006, p.16).

Hansen fala expressamente em reconstituição e, sendo mais preciso ainda, não almeja apenas vislumbrar possibilidades de leitura nos períodos em que a poesia atribuída a Gregório de Matos e Guerra circulou, busca, pela hipótese colocada, a primeira legibilidade com a qual citada poesia foi recepcionada em seu período.

As agruras vivenciadas pela resposta à hipótese tomariam o espaço de outra dissertação para tratá-las. Importa-me, no momento, discutir o que foi alcançado pela busca do estudioso. A constatação de que a crítica até então produzida sobre Gregório de Matos era “anacrônica, psicologista e evolucionista” (HANSEN, 2006, p.16), não se alcançou pelo mero julgamento do estudioso, ela se assanha aos olhos de quem a percebe a partir do procedimento adotado por Hansen. Este revolveu os volumes da edição de James Amado e os Códices da Biblioteca Nacional; pesquisou versões latinas tributárias da doutrina aristotélica sobre o cômico e as paixões da alma, investigando a sátira de Horácio e Juvenal; assim como levantou exemplos da poesia medieval de escárnio e maldizer portuguesas editadas no *Cancioneiro Geral*, de Garcia Resende; avaliou preceptivas retóricas italianas, espanholas e portuguesas presentes em diversos tratados; buscou informações históricas do lugar onde vivia Gregório em atas, cartas, denúncias, correspondências etc., enfim, realizou o inventário de possibilidades da escrita do poeta baiano para concluir que:

Em todos os discursos que examinei, encontrei a mimese aristotélica, a definição escolástica da pessoa, a teologia-política católica, a tópica da “razão de Estado”, a ética cristã e um fortíssimo sentido providencialista da história. (HANSEN, 2006, p.17).

Isto é, “a primeira legibilidade normativa” dos poemas de Gregório de Matos e Guerra, mais do que uma hipótese, impôs-se sobre o estudioso na medida em que este buscava os elementos de sua reconstituição. As exaustivas pesquisas empreendidas por João Adolfo Hansen foram salutares a lhe informar sobre a existência de uma regularidade de produção, a qual, uma vez confrontada com “descuidadas” leituras atuais, certamente, entrará em choque.

Fazer emergir do grosso da poesia de um autor dos seiscentos, habitante que era de terras brasileiras colonizadas por Portugal, sua “primeira legibilidade normativa”, é empreita que para realizar-se depende, em todo caso, de ajustes prévios que evitem os anacronismos. Em verdade, sem afastá-los do campo de visão de quem olha os textos sob análise, não é possível caminhar no objetivo posto da restauração. Para essa perspectiva restauradora, por conseguinte, o

anacronismo seria um impedimento às tentativas de se enxergar uma legibilidade adequada, uma sombra a ofuscar os sinais da temporalidade buscada, um óbice no trajeto de retorno com o qual se busca, antes de tudo, informar os que habitam o presente.

É importante também avaliar motivações das pesquisas que se empreendem, seja lá qual for o estalo inicial,- certamente diferente foi daquele estalo⁹ com o qual o gênio de Vieira fora despertado -, o que o próprio Hansen dá conta em sua escrita é de que leu a crítica da poesia atribuída a Gregório de Matos e, julgando-a anacrônica, buscou, como alternativa, estabelecer uma nova crítica que não o fosse. Ou seja, a hipótese de Hansen reage a tratativas já existentes sobre a obra atribuída ao sarcástico baiano. Assim, mais do que oferecer a essa obra as suas considerações, Hansen faz também a crítica da crítica, valendo-se, para isso, do anacronismo como ponto a partir do qual as críticas se diferenciam.

Como resultado, foi possível propor que as imagens dessa poesia não são realistas, como a crítica brasileira ainda afirma, pois a sátira é inventada retoricamente: não imita a empiria nem reflete qualquer infraestrutura, mas encontra a realidade de seu tempo como prática discursiva também real, que aplica tópicas, verossimilhanças e decors partilhados assimetricamente por sujeitos da enunciação, destinatários textuais e públicos empíricos. (HANSEN, 2006, p.18).

A proposta de Hansen se coloca, então, como abertamente distinta das propostas críticas até então dispostas naquilo que ele mesmo identifica como “crítica brasileira”, e a marca maior dessa diferença atende pelo nome de anacronismo. O que está em jogo no excerto acima é a sátira, modelo retórico abundantemente usado por Gregório de Matos. Por ser sua faceta mais comentada é objeto da investigação de Hansen. Límpida fica a razão da crítica do estudioso; para tratar da sátira de Gregório, como para tratar de quaisquer elementos da poesia do baiano, o procedimento adotado por Hansen é o mesmo, inventariar os aspectos historicamente específicos que compunham o conjunto de regras a que tal poesia se submetia. A identificação das possibilidades de manifestação da escrita oferecidas por esse conjunto aos sujeitos,

⁹ O episódio em evidência, colhido da introdução feita por Alfredo Bosi no livro *Essencial Padre Antônio Vieira*, Companhia das Letras, 2011, retirado, por sua vez, da biografia de Vieira feita por Andre de Barros, *Vida do padre Antônio Vieira*, Lisboa: J.M.C. Seabra e T. Q. Antunes , 1858, originalmente publicada em 1746, nos dá conta de que o jovem A.V. tinha sérias dificuldades em decorar lições no colégio, tendo, portanto, menor habilidade que os colegas. Um dia, porém, após muito venerar a imagem de Nossa Senhora da Fé, ou das Maravilhas, sentiu forte golpe na cabeça, um estalo. Dali em diante, o acanhado e inábil estudante tornou-se sujeito cuja “clareza de entendimento, agudeza de engenho e capacidade de memória, que na facilidade de perceber, na tenacidade de conservar o que lia, em todas as idades admirará o mundo.” (BARROS apud BOSI, 2011, p. 12-13). Curiosa história com a qual se infla ainda mais a figura de Antonio Vieira.

historicamente circunscritos, que dele se valeriam ajuda o trabalho de restaurar a tão aguardada “primeira legibilidade normativa”.

Com isso suponho o porquê dos “erros” da “crítica brasileira” e, a essa altura, mais do que supor, o meu leitor já tem certeza das razões que a fazem errar: o seu pecado, - e aproveitemos a deixa para provocar Rancière, ao mesmo tempo em que homenageamos Febvre -, é “o pecado entre todos irremissível: o anacronismo.” (FEBVRE apud RANCIÈRE, 2011, p.21).

Irremissível ou não, certo é que para Hansen pecados foram sim praticados, e na seara das faltas religiosas, os pecadores os praticam porque não observam a teologia-política que os permitiria não cair em tentação. O realismo atribuído por Hansen à crítica brasileira se opera na medida em que a realidade discursiva do autor objeto da crítica não é observada, o que resulta na sobreposição da realidade contemporânea do crítico à do autor por ele estudado. Quando Gregório tematiza o real de sua época na poesia, segundo Hansen, o que ocorre é:

A sátira deforma esse referencial quando inventa tipos viciosos, que vitupera, aplicando modelos da retórica e da ética aristotélicas imitados na poesia latina e medieval; ao mesmo tempo, cita o sentido escolástico, legal e ortodoxo das normas, elogiando-o como correção moral e prudência política. (HANSEN, 2006, p.17).

Para a “crítica brasileira”, à qual resta apontado o fuzil argumentativo de Hansen, um outro Gregório se anuncia, quiçá dotado de uma consciência crítica que os sujeitos de seu tempo jamais poderiam sequer esboçar. Percebe os termos “jamais” e “sequer” presentes em minha própria exposição dos argumentos de Hansen! Tê-los em destaque é importante para, logo adiante, retomarmos o debate da interdição das possibilidades propiciada pelo anacronismo negativo, tal qual denuncia Rancière.

Agora, de volta ao texto de Hansen, o restaurar as condições de produção da poesia de Gregório caminha para a conclusão da hipótese aventada pelo estudioso do poeta baiano, “a primeira legibilidade normativa”. O que for esboçado fora dessa hipótese corre o sério risco de ser reputado anacrônico. Quem queira salvaguardar a reputação de tal elogio deve seguir na linha dessa legibilidade restaurada. A depender dos propósitos de pesquisa, será ela conveniente ou não às conclusões almejadas. A proposta de Hansen, em suas próprias palavras:

Fiz o trabalho sobre Gregório tentando passar ao lado da crítica brasileira que define os estilos de representações coloniais dos séculos XVI, XVII e XVIII por meio de unidades cronológicas fechadas e irreversíveis de que falei, “Classicismo”, “Barroco”, “Neoclassicismo”. Quando estudei as ruínas do

século XVII nos arquivos, ficou evidente ao menos para mim que essas unidades são dedutivas e apriorísticas, ou seja, idealistas. (HANSEN, 2006, p.18).

O que ficou evidente para esse estudioso, ainda não está patente para outros. As ruínas do século XVII têm sido tratadas de formas distintas. Certas ou erradas? Faça o leitor o próprio julgamento, eu sigo no rastro dessas posições variadas, o problema, talvez, seja que alguns sequer reconhecem o caráter de ruína dos escritos do século XVII, já outros das ruínas querem erguer monumentos. Entre arqueólogos e engenheiros, trago à conversa outros autores, os quais me ajudam a preencher umas páginas a mais na discussão em desenvolvimento.

Com a licença de Rancière e Hansen, para não cansá-los em demasia na disputa teórica que travam, à posição de cada um acrescentarei um aliado, os quais também contribuirão com o debate sobre essa pedra no sapato, o instigante conceito do anacronismo.

Um importante filósofo de nossa atualidade, natural da Itália, Giórgio Agamben também se ocupa da relação entre sujeitos e o tempo. Em *O que é Contemporâneo?*, Agamben (2009) reúne uma série de considerações sobre o que seria a contemporaneidade. Nessa discussão que empreende, uma observação sua me chamou atenção:

A contemporaneidade, portanto, é uma singular relação com o próprio tempo, que adere a este e, ao mesmo tempo, dele toma distâncias; mais precisamente, essa é a relação com o tempo que a este adere através de uma dissociação e um anacronismo. (AGAMBEN, 2009, p.58)

Trago a definição de Agamben a este capítulo por entendê-la, em alguma medida, próxima da proposta de Rancière de desconstruir o conceito de anacronismo. Se a contemporaneidade, genericamente falando, é adesão do sujeito a seu tempo, na impossibilidade, em tese, desse sujeito poder aderir a outros tempos que não o seu, desvinculá-lo de sua temporalidade é praticar o “mal” anacronismo; todavia, a defesa de Agamben é a de que a relação entre sujeito e seu tempo se dá de modo singular, portanto, não automaticamente coincidente, daí o anacronismo se torna condição da própria contemporaneidade, isto é, o sujeito contemporâneo é naturalmente anacrônico.

Em um devaneio próprio da mente confusa, retomo a “tópica drummondiana”, por assim dizer, tomindo-lhe de empréstimo o verso “E agora José?”. Sendo a contemporaneidade definida a partir da anacronia, como ficam as precauções de uma legibilidade adequada ao tempo do qual emergiu dado texto se o sujeito que o enuncia, caso definido contemporâneo, é entendido como naturalmente anacrônico? “A festa acabou/A luz apagou/O povo sumiu”. E

somente não ficarei sem discurso, tal qual o José do poema, pois o próprio Agamben garante que a falta de luz é também condição da contemporaneidade.

Isso significa que o contemporâneo não é apenas aquele que, percebendo o escuro do presente, nele apreende a resoluta luz; é também aquele que, dividindo e interpolando o tempo, está à altura de transformá-lo e de colocá-lo em relação com outros tempos, de nele ler de modo inédito a história, de “cítá-la” segundo uma necessidade que não provém de maneira alguma do seu arbítrio, mas de uma exigência a qual ele não pode responder. É como se aquela invisível luz, que é o escuro do presente, projetasse a sua sombra sobre o passado, e este, tocado por esse facho de sombra, adquirisse a capacidade de responder às trevas do agora. (AGAMBEN, 2009, p.72).

A citação vale o destaque tanto pela importância de suas observações como pela beleza em que as apresenta. Suposta seja minha queda por belas passagens, ainda não posso fechar questão, mesmo porque esta não parece ter encontrado a tampa que a feche. A reflexão desenvolvida pelo filósofo italiano põe o próprio pesquisador no centro do problema que envolve temporalidades distintas. Se trouxermos a este ponto a tese da “primeira legibilidade normativa” defendida por Hansen, como encará-la em posição de duelo com as observações de Agamben?

A contemporaneidade de Vieira, por exemplo, seria atestada por sua coincidência ao tempo em que viveu ou por sua inadequação a esse tempo? E se pelos levantamentos que fizer, restar definida a coincidência ou a inadequação, devo considerá-lo contemporâneo por esta ou por aquela circunstância? Para Agamben tanto uma, como outra coisa definem o contemporâneo. A adesão e a dissociação são marcas da contemporaneidade para o italiano.

O problema é outro. A categoria de anacronismo permanece sendo o nó de escoteiro que ainda não foi possível de desfazer. Será ela usada para marcar as coincidências, afastando, assim, as intercorrências não abonadas pelo tempo, portanto, refutadas como anacrônicas, ou para fazer das dissoluções o ponto central da análise, tornando o anacronismo um aliado e não um vilão? Decifra-me! Assim clama a pergunta. Devoro-te! É o receio de toda resposta.

Se a esfinge guarda memória de indagações já realizadas, bem sabe serem elas apenas o prenúncio de destinos então traçados. A quem se espanta em ver o trágico acenando lá do fim, mal entende o gozo só fruído por quem se concentra no meio. O desafortunado Édipo para seguir adiante teve de solucionar o enigma, e hoje todos sabemos que sua esperança não foi além do engano. Se razão assiste a Maquiavel, para quem os fins justificam os meios, não posso dizer com exatidão, embora creia mesmo que os meios estejam valendo mais que os fins. Até

repetiria, agora, aquele verso, o qual me poderia auxiliar a fechar o parágrafo com maiores tons de beleza, mas não o farei. Assim julgo livrar o leitor de parte de minhas enfadonhas repetições.

No entanto, como algumas coisas precisam repetir-se, ainda que com novas feições, no intuito de equilibrar a disputa já exposta, a qual conta com dois filósofos europeus contra um estudioso brasileiro, a este farei juntar-se um bom parceiro, com defesas parecidas às que fez o crítico nacional. Falo de quem tem Vieira como seu mais caro assunto, Alcir Pécora (2008), citado já no início do capítulo, retorna às citações para tomar parte nas discussões sobre o anacronismo.

Em seu *Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira*, Pécora já demonstra no subtítulo do livro quais elementos unir-se-ão para formar uma perspectiva de análise. Antes mesmo do capítulo primeiro, o autor dá indicação de como irá tratar o seu objeto:

[...] o que sobretudo faz temer e desejar é a qualidade extraordinária de seus textos, o que, a meu ver, ultrapassa qualquer consideração exclusivamente textual: isso inclui, no mínimo, o reconhecimento da inteligência espantosa que neles se desdobra e perfaz, e, ainda mais, da sua profunda imersão, para usar uma imagem batismal, nos acontecimentos, nos temas e nas questões do tempo em que esses textos se produziram. (PÉCORA, 2008b, p.33).

Aos que temerosos e desejosos da extraordinária escrita de Vieira queiram afrontar a “pura” análise formal, para extrapolar limites textuais em busca das razões que fomentavam os textos, terão em Pécora generoso incentivo. Fazer a imersão “nas questões do tempo em que esses textos se produziram” (PÉCORA, 2008, p.33), serve a bom degustador prato já conhecido de problemas, o qual, como já foi possível ver, mesmo que feito com o melhor do cardápio, ainda é pouco para saciar os variados apetites. O fantasma do anacronismo retorna sempre que a dupla texto-tempo se coloca em confronto no mesmo espaço. O que a fala de Pécora anuncia é que não há como, no seu entendimento, nutrir-se tão somente da engenhosidade da elaboração discursiva do jesuíta, sem buscar o depósito de onde o velho retira a razão mesma de sua inventividade. Se a cercar esse depósito existem paredes, certamente poderão elas se relacionarem à noção de tempo. O “tempo em que esses textos se produziram” é limite certo onde a análise do estudioso buscará impor a si mesma as fronteiras que não se devem ultrapassar.

Contudo, não é gosto pela proibição que faz Pécora optar pelos limites impostos pelo anacronismo, a atenção dispensada pelo estudioso a seu objeto o fará compreender aquela

escolha como a mais adequada. Tanto que para ele o conceito não terá efeitos proibitivos, antes será instrutivo, capaz de fazê-lo enxergar o que seria impossível sem dele se valer. Por isso Pécora se insurge contra a crítica que busca fazer da obra do padre uma produção artística autônoma, dissociada daquilo que a impregnava. Nesse sentido, afirma:

Falando especificamente sobre esses anacronismos, o mais grave deles, porque o mais freqüente, é o da “estetização da experiência estética como esfera autônoma”, uma vez que, reposto o contexto histórico em que se inscreve a produção discursiva de Antonio Vieira, a idéia dessa autonomia colide violentamente com a concepção que preside o uso que faz da linguagem. Para Vieira, a base articulatória de sentido e eficácia dos sermões é dada por sua impregnação do divino, vale dizer, para nomear logo o que julgo essencial, por sua *sacramentalidade*. (PÉCORA, 2008b, p.34-35).

Ou seja, levando em consideração os usos próprios de um jesuíta do século XVII, sua crença e, principalmente, a concepção de linguagem com a qual tal sujeito empreende sua fala, vale dizer, enquanto discurso por ele organizado, é possível chegar a um mínimo inventário que seja de motivos, temas e finalidades, os quais, uma vez observados, afastam algumas hipóteses largamente difundidas a respeito da obra do pregador, como a do “esteta autônomo”. Ainda sobre a qualidade da escrita de Vieira, continua Pécora:

Nessa perspectiva, não apenas seria inócuo considerar a qualidade de seus textos fora de sua propriedade retórico-política, como, ainda mais, não seria possível caracterizar corretamente uma e outra isentando-as de seu peso teológico e, com ele, de seu vetor teleológico. Retórica e estética (e já o termo “estética” é aí anacrônico), para ele, não valeriam mais que como efeito e multiplicação desse efeito cujo sentido e causa não é o código lingüístico ou o gosto literário, mas a manifestação da vontade divina entre os homens. (PÉCORA, 2008b, p.35).

Percebe-se a preocupação do estudioso em demonstrar a indissociabilidade entre teologia, retórica e política nos sermões de Vieira, vez que sua tese principal é a de que tal tríade forma, na verdade, uma unidade. Seu esforço em isso apresentar só foi possível porque sua análise buscou “voltar” ao tempo de Vieira para, a partir daquele, compreender este. Apenas esse “retorno” permite a Pécora “reconstituir” a visão do sujeito que cria os sermões, o que não significa aderir a ela.

Na verdade, o que se busca é entender o escopo de escolhas e tenções o qual guiava a pena ativa do religioso. Nessa direção, delimitar ou, ao menos, ter noção sobre a visão de mundo de Vieira fornece a seu observador elementos esclarecedores de sua prosa encantadora. Sobre essa tentativa de fazer vir à luz o ponto de vista do padre, pondera Pécora: “Na sua maneira de ver, que certamente teria de ser considerada não para se partilhar dela, mas para se chegar a

conhecer o significado do que diz [...]” (PÉCORA, 2008b, p.35), para esclarecer as razões de sua proposta de contextualização. A sacralidade da qual se impregnam os sermões de Vieira certamente está de acordo com sua visão de mundo e, a partir desta, o português põe em ação o seu afinado discurso sem nunca perder a mira do alvo pretendido. Para Vieira, portanto, dizer é fazer, isto é, sua intervenção via palavra é ação cujo objetivo é interferir na realidade.

Nesse caso, pensando segundo os termos condicionantes da produção de Vieira, a falta de eficácia de um sermão seria índice certo da distância infeliz entre ele e a verdade mantida pela comunicação divina. Um sermão que fracassa não é apenas uma questão de engano retórico, mas de erro teológico e de fé: “um falso testemunho”. (PÉCORA, 2008b, p.35).

Sendo sua fala objeto de correção dos costumes, dependente em sua integralidade da palavra de Deus, seu efeito não pode ser outro senão o da eficácia do divino. Eis aqui a apropriação jesuítica do padrão retórico herdeiro da tradição aristotélica. Persuadir não será somente fim retórico em si mesmo, mas que isso será finalidade convertida, - e este termo aqui usado é bem apropriado -, a partir da qual a palavra se mobiliza para fazer prova não apenas da verdade no discurso, mas, primordialmente, da verdade divina. Por isso, defende Pécora: “Isso significa claramente, a meu ver, que é impraticável uma análise rigorosa da retórica desses sermões se não se examinar o valor que essa eficácia do divino recebe no seio de sua produção humana.” (PÉCORA, 2008b, p.35).

Ou seja, segundo Pécora, dissociar as dimensões retóricas das dimensões teológicas sem, inclusive, associá-las à dimensão política, seria praticar um crime contra aquilo que essas três dimensões, uma vez observadas, podem fornecer em termos de possibilidades de conhecimento do sentido apreensível dos sermões de Antonio Vieira. E a coibição a esse crime não se alcança sem a aplicação, na pesquisa, da noção de anacronismo. Paradoxalmente, as possibilidades de conhecimento tornadas disponíveis pela limitação temporal dentro da qual se encerra o objeto de análise, são as mesmas que, ao que tudo indica, impossibilitam outras formas de encarar o objeto.

A conclusão a que pude chegar até aqui, por fim, não é exatamente aquela cuja resposta encerra as brechas por onde as dúvidas não solucionadas geralmente escorrem. Valer-se ou não do anacronismo como chave de leitura pode, num só gesto, abrir uma porta enquanto outra é fechada, lembrando, em todo caso, que antes mesmo de se fazer uso de quaisquer chaves, recomendável se faz observar a fechadura na qual a chave escolhida pretende se inserir.

A Fechadura

E se acaso, por mais de uma vez, tenha o leitor se indagado, com plena razão, por onde andava Vieira, tão ausente nesta discussão, sabedor, de antemão, de que essa ausência é, de todo, condenável, justifico-a pela necessidade, a meu ver, de expor variantes do problema que, certamente, interferirão na análise dos textos do padre. O anacronismo, enquanto fantasma, pedra, charada, obstáculo, armadilha ou, seja lá quais outras designações que a ele se possa atribuir, fez-me envolto em suas artimanhas. E por mais consciente esteja que delas talvez nunca me consiga desvencilhar, mais certo é que de sua teia de certezas e enganos jamais pude fugir. O caminho do conhecimento é demasiado longo e no seu meio sempre...esqueçamos essa referência de uma vez, vamos ao Pe. Vieira que, de tudo, é o que aqui importa mais.

Em uma das muitas cartas que remeteu ao rei D.João IV, umas delas, aqui selecionada, será o meu exemplo. A carta LXIX, datada de 06 de abril de 1654, cujo assunto, muito comum quando tratamos de Vieira, é o governo dos indígenas em terras brasileiras. A missiva se inicia da seguinte forma:

Senhor. — *E sabe Deus que com muito zelo de Seu serviço desejo que se guarde justiça a essa pobre gente, para o que vos encomendo muito me advirtais de tudo que vos parecer necessário, porque fazeis nisso muito serviço a Deus e a mim.* Estas palavras, Senhor, são de V.M., na carta que foi servido mandar-me escrever, e muito dignas de V.M., e porque as injustiças que se fazem a esta pobre e miserabilíssima gente não cabem em nenhum papel, direi somente neste o modo com que se poderão remediar, depois de o ter considerado e encomendado a Deus e o ter conferido com algumas pessoas das mais antigas, experimentadas e bem intencionadas deste Estado, posto que são nele poucos os que podem dar juízo nesta matéria, que sejam livres de suspeita e dignos de fé; porque todos são interessados nos índios, e vivem e se remedeiam das mesmas injustiças que V.M. deseja remediar. (VIEIRA, 2008, p.321).

A inscrição inicial presente na carta, retirada de outra que certamente foi resposta a pedido anteriormente realizado por Vieira ao rei, traz-me a informação de que o assunto já fora tratado entre religioso e monarca em outras ocasiões. O modo como a fala do rei está demonstrada leva-me a crer, pela forma mesma de sua enunciação, que entre o padre e o soberano existem boas relações, atestadas, em todo caso, pela avaliação biográfica, mas demonstrável também pelo tom usado e, por isso mesmo, o trecho é reiterado por Vieira na missiva em questão.

As palavras do rei servem como adequada abertura vez que o conjunto dos requerimentos seguintes de Vieira estarão devidamente ancorados na própria recomendação real: [...] me advirtais de tudo que vos parecer necessário, porque fazeis nisso muito serviço a

Deus e a mim.”(VIEIRA, 2008, p.321). Se assim é, aproveitando já da legitimidade garantida pela palavra real, o padre reúne dezenove propostas devidamente enumeradas com as quais julga será remediado o problema denunciado na carta.

Os índios serão tema recorrente nas cartas de Vieira, o qual se valeu delas por diversas vezes para tratar do mesmo assunto. Inquieta o padre o tratamento dispensado pelos colonos aos indígenas “[...] porque as injustiças que se fazem a esta pobre e miserabilíssima gente não cabem em nenhum papel [...]” (VIEIRA, 2008, p.321). A consciência cristã do jesuíta certamente o incomoda, fazendo-o apelar ao rei para [...] que se mude e melhore a forma por que até agora foram governados os índios [...]” (VIEIRA, 2008, p.321).

Ainda que nenhum papel seja suficiente para guardar as injustiças sofridas pelos índios no Brasil, o papel escrito será a arma com a qual o missionário buscará remédio para males que assolam os indígenas. Em sua proposta de melhoria da forma pela qual esses índios devem ser governados, antes mesmo de fazê-la formalmente, o padre faz questão de apontar serem poucos os que poderão empreender a tarefa, são poucos os “[...] livres de suspeita e dignos de fé [...]” (VIEIRA, 2008, p.321), de maneira que o campo de escolha de futuros responsáveis pela administração dos índios vai só se estreitando. Existe, segundo afirma Vieira, grande interesse nesses índios, o que indica possíveis disputas em relação à questão. O interesse, contudo, é o que conta o jesuíta, não faz outra coisa senão se alimentar de injustiças praticadas, injustiças essas para as quais, junto ao rei, Vieira busca insistente remédio, diga-se de passagem, pela própria análise da carta que nos serve de exemplo, unguento cuja fórmula o próprio padre tem para oferecer.

Essa primeira parte do exórdio é o bastante para indicar o assunto com a qual a carta será desenvolvida. Os capítulos seguintes, devidamente numerados, não oferecem grandes impasses à leitura. É, talvez, na interpretação da carta onde, provavelmente, residirá algum problema, o qual, caso realmente surja, trará consigo, em mãos dadas, a noção de anacronismo.

A ideia segundo a qual Antonio Vieira foi um destacado defensor dos índios é largamente difundida até os dias de hoje. Não se pode negar, e a própria carta aqui discutida é prova disso, o empenho demonstrado pelo padre na denúncia da má conduta de colonos e das injustiças sofridas pelos indígenas no Brasil. Mais até do que a denúncia, a missiva LXIX é um documento com concretas propostas dirigido ao monarca português, a fim de que este, a partir dessas indicações feitas por Vieira, possa tratar da questão objeto dos requerimentos do jesuíta.

Não obstante, no instante em que se adentra mais as propostas presentes na carta, alguns elementos nela compreendidos se apresentam a um mais atento olhar.

III. Que os ditos índios estejam totalmente sujeitos e sejam governados por pessoas religiosas, na forma que se costuma em todo o Estado do Brasil; porquanto, depois de se intentarem todos os meios, tem mostrado a experiência que, segundo o natural e a capacidade dos índios, só por este modo podem ser bem governados e conservarem-se em suas aldeias. (VIEIRA, 2008, p.321).

O mais destacado advogado dos indígenas brasileiros sugere “Que os ditos índios estejam totalmente sujeitos e sejam governados por pessoas religiosas, [...]” (VIEIRA, 2008, P.321), e tal defesa, suponho, não causou nenhum arrepião no rei, nem mesmo em qualquer sujeito daquele período, exceção feita aos colonos contrários à proposição de Vieira, arrepiados, em todo caso, não pela proposta de sujeição dos índios, mas por quem deveria sujeitá-los. Afirmo isso porque pensei, na condição de leitor e de pesquisador, como soaria a defesa da total sujeição indígena aos religiosos feita por Antonio Vieira, para leitores atuais, considerando, inclusive, a imagem quase cristalizada de um Vieira defensor dos índios?

A defesa de Vieira dos indígenas, a partir da denúncia das injustiças que lhes eram praticadas, parece-me, em primeira vista, insuspeita. As bases sobre as quais esta defesa se sustenta, creio, é que precisam ser investigadas. Para poder julgá-las, imagino seja necessário primeiro compreendê-las; para compreendê-las é preciso lançar mão de quais recursos de investigação?

Se a sujeição total de índios não causa arrepião a homem do século XVII, fez em mim os pelos eriçarem, e o incômodo com a proposta de Vieira me causou ainda mais um desconforto, o de não saber se a consciência forjada na virada dos séculos XX-XXI se arrepia com a medida proposta por Vieira por estar tão distante do tempo do padre, ou seja, a sensibilidade social possível hoje estava à disposição de um jesuíta no século XVII? Ao que parece, além do espanto com a proposta do religioso, causa arrepião também o sopro assustador do fantasma do anacronismo. Estaríamos, então, diante do herói, defensor dos índios, ou do vilão, aquele que os sujeita ou, ainda, simplesmente diante de um homem de seu tempo?

Essas possibilidades, assim descritas, surgem a partir de dada legibilidade. Definir o modo como a leitura dar-se-á pode determinar os sentidos possíveis apreendidos por essa leitura. A ideia de anacronismo se assanha neste exato instante, quando um texto fora dos padrões culturais vigentes desafia esses padrões atuais, cobrando-lhes respostas às quais, muitas vezes, não estão disponíveis no acervo contemporâneo dos saberes valorizados. Valendo-me da já conhecida e arraigada defesa das próprias teses realizada por Hansen (2008), retirada do prefácio do excelente *Teatro do Sacramento*, de Alcir Pécora, eis um instrutivo comentário:

Não é, contudo, a distância da religião positivista que perdura nos estudos brasileiros do século XVII, e que ainda agora na ficção anacrônica do

“Barroco” vê o fantasma religioso do seu próprio romantismo que projeta psicologismos de intenção e sociologismos de ideologia onde só há práticas de representação exteriores ao tempo progressista e à subjetividade liberal. (HANSEN, 2008, p.21).

O excerto se aplica propriamente à inadequação, apontada por Hansen, de análises de textos do século XVII. Sua aplicabilidade se dá aos textos propriamente, embora se possa estender aos autores, enquanto enunciadores percebidos textualmente, os quais têm sido descritos ao longo dos séculos a partir de variadas características. Voltar ao tempo de Vieira para buscar a sua visão de mundo “[...] não para se partilhar dela, mas para se chegar a conhecer o significado do que diz [...]” (PÉCORA, 2008b, p.35), talvez permita entender o seu juízo, no qual a sujeição dos indígenas aos religiosos é, por extensão, sujeição daqueles à fé, o que bem cumpriria os desígnios de Deus alcançados por meio de seus instrumentos na terra, os próprios jesuítas. Assim avaliando, ponto ao defensor dos índios, sob uma ótica bem circunscrita no tempo de sua defesa.

Por outro lado, sendo honesto em minha observação, parece-me simplista a relativização dos crimes da humanidade, praticados em quaisquer tempos, apenas pela justificativa de práticas comuns “em seu tempo”. O que soa violento hoje certamente foi uma violência no tempo de Vieira, a qual, em justa medida, só poderia ser mensurada por aqueles que a sofreram, estes, todavia, tais quais nas cartas de Vieira, quedaram-se silenciados, não apenas metaforicamente; quem não se sujeitou restou jogado no silêncio da eternidade. Nesse caso, ponto ao padre que assujeita, independente do período de onde o avaliemos.

Assim prosseguindo, entendo que a violência em si não é o centro da discórdia, mas como tal violência é percebida a partir de distintos regimes de verdade, para usar termo utilizado também por Rancière. Retomando trechos da carta LXIX, uma de suas propostas traz o seguinte:

X. Que pela causa sobredita, e por evitar bandos entre os índios, que naturalmente são vários e inconstantes e desejosos de novidades, e para que a doutrina que aprenderem seja a mesma entre todos sem diversidade de pareceres, de que se podem seguir graves inconvenientes, ainda que neste Estado há diferentes religiões, o cargo dos índios encomende a uma só, aquela que V.M. julgar que o fará com maior inteireza, desinteresse e zelo, assim do serviço de Deus e salvação das almas como do bem público. (VIEIRA, 2008, p.324).

E se aqui cabem as noções de regime de verdade e anacronismo, por mais singelo seja o exemplo, saltou a meus olhos, principalmente ao pensar em leitores não especializados, o trecho “ainda que neste Estado há diferentes religiões” (VIEIRA, 2008, p.324). Há aí afirmação perfeitamente possível de se empregar em dias atuais sem o susto de quem quer que seja, muito

embora, uma vez localizada no espaço-tempo de sua utilização, significaria coisas um tanto distintas umas das outras. Em tempos de Estado laico, “diferentes religiões” não é outra coisa senão um infindável complexo de manifestações religiosas, oriundas das mais variadas matrizes, professando diversos credos, adorando todo tipo de deuses, deusas, deus, entidades etc., o que, obviamente, na fala de Vieira, não tem possibilidade de existir. Vieira não reconhece outra religião que não seja a cristã-católica, de maneira que, quando “diferentes religiões” é por ele pronunciado, o jesuíta se refere a outras Ordens religiosas, às quais, como a própria Companhia de Jesus, convivem no interior da mesma instituição: a Igreja Católica Apostólica Romana. Portanto, a “diversidade de pareceres” contra a qual pondera o jesuíta não passa de diversidade na igualdade, ou seja, não significa diversidade religiosa como hoje a compreendemos, trata-se, sim, de diversidade observada pela divisão da Igreja católica em Ordens que a ela se submetem, todavia, guardando algumas especificidades. Não se trata, em absoluto, de confronto entre religiões de matrizes distintas, mas de disputa, por assim dizer, entre irmãos católicos localizados em diferentes Ordens religiosas.

É de supor, inclusive, já que a recomendação de Vieira ao rei é de que se encomende o governo dos índios a uma “religião” somente, qual ordem religiosa, no instante dessa eleição, deveria ocupar-se da tarefa. Mais para o final da carta, uma clara pista é dada nesse sentido, além do esclarecimento da questão posta pelo termo “religiões”, no plural.

Só digo que é necessário que seja uma religião de mui qualificada e segura virtude, de grande desinteresse, de grande zelo da salvação das almas, e letras mui bem fundadas, com que saiba o que obra e o que ensina; porque os casos que cá ocorrem são grandes, e muitos deles novos e não tratados nos livros. (VIEIRA, 2008, p.327).

Qual dessas religiões saberia mais sobre “o que obra e o que ensina” e teria “as letras mui bem fundadas”? Lembrando da fina ironia de João Lúcio de Azevedo (1900), quando este observou o mesmo trecho da carta: “Podia elle designar de maneira mais clara a Companhia de Jesus?”. Suponho que não.

E se ainda restarem dúvidas sobre o fato de “religiões” designar Ordens religiosas, o trecho seguinte ajuda a solucioná-las: “Cá tive notícia que V.M. encarregara a conversão de Cabo Verde e Costa Guiné aos padres capuchinhos de Itália [...]” (VIEIRA, 2008, p.327), afirma o jesuíta ao comentar decisão recente do monarca, “[...] e me pareceu eleição do Céu e mui digna de V.M., pelo grande conceito que tenho do espírito e zelo daqueles religiosos.”(VIEIRA, 2008, p.327). Para ainda maior esclarecimento: “Só parece que faltava dizer aqui que religiosos, ou que religião há-de ser a que tenha a seu cargo os índios na forma sobredita; mas neste particular não tenho eu, nem posso ter, voto, porque sou padre da

Companhia.” (VIEIRA, 2008, p.327). A leitura até o final da carta, por conseguinte, seria bastante para aplacar quaisquer questionamentos sobre a questão, todavia, optei, mesmo assim, por colocá-la, pois, ainda que envolta em atenção, a recepção descontextualizada poderia, a despeito dos cuidados, ver-se em apuros na tentativa de compreender alguns elementos componentes da carta do padre ao rei.

Outro trecho cuja recepção poderia causar ruído, caso nele não se aplique a noção de anacronismo, está contido na proposta XI da mesma carta:

XI. Que nenhuns índios se desçam do sertão sem primeiro se lhe fazerem suas roças e aldeias onde possam viver, e que não sejam obrigados a entrar na pauta dos índios de serviço, na forma acima dita, senão depois de estarem mui descansados do trabalho do caminho, e doutrinados e domesticados, e capazes de serem aplicados ao dito serviço dos moradores, que sempre se deve fazer sem nenhuma violência, nem opressão dos índios. (VIEIRA, 2008, p.324).

Faço, por ora, o esforço da suposição de como tal trecho seria recepcionado hoje, se acaso eventual leitor não tomasse precauções com os chamados regimes de verdade. Fora da categoria do anacronismo, isso fazendo para buscar compreender as implicações de seu uso ou de seu não uso, tenho essa suposta leitura como hipótese possível.

Um leitor atual, - e aqui se está supondo um leitor a partir de valores difundidos em nossa época -, poderia avaliar a undécima proposta de Antonio Vieira como contraditória em sua proposição, já que o padre, embora reclame o fim da violência contra os índios praticada por moradores que tenham aqueles em serviço, recomenda, expressamente, que esses mesmos índios sejam inseridos no serviço dos moradores após serem “doutrinados e domesticados”.

Se é certo que cada época traz consigo o seu próprio regime de verdade, os termos “doutrinados” e “domesticados” terão, em nossos dias, quando dirigidos a humanos, significado nada positivo. De tal sorte que, ao considerarmos o regime de verdade a partir do qual os sujeitos atuais se forjam, domesticar alguém, e mesmo doutrinar, fora em contextos muito específicos, seria já expressões da violência, na medida em que feririam a liberdade de escolha e a dignidade pessoal dos sujeitos vítimas da “domesticação” e da “doutrinação” forçadas. Assim, ao se “aplicar” um índio no serviço dos moradores após “domesticá-lo” e “doutriná-lo”, no regime de verdade no qual hoje se vive, seria forma bastante evidente de violência e opressão, o que contradiria a própria proposta de Vieira de se fazer “nenhuma violência, nem opressão dos índios” (VIEIRA, 2008, p.324).

Quando se considera, portanto, essa possibilidade de recepção, duas imagens de Vieira se podem supor: a de um Vieira mal articulador do próprio discurso, incapaz de não se contradizer no mesmo parágrafo; e a de um Vieira cínico, um tanto sádico, senhor de uma

proposta opressora: “aplicar”, “doutrinar”, “domesticar” sujeitos, ao mesmo tempo em que defende, sem sequer trocar a batina, que esses mesmos sujeitos não sejam submetidos à violência.

Essas imagens, contudo, começam a se desfazer, ou ao menos serem vistas de outra forma, no instante em que se busca os ditos regimes de verdade, para compreender a proposta de Vieira a partir de sua própria visão de mundo. O homem que propõe a domesticação dos índios é um padre jesuíta, filho do século XVII, agente do processo de colonização, para quem a noção de civilizar passa ao largo da ideia que hoje podemos cultivar sobre essa mesma noção. Para Vieira o índio é gentio, cuja natureza intocada necessitada está da conversão. Catequizá-los, portanto, “doutriná-los” é tarefa imposta pela Graça a qual, primordialmente, cabe ser cumprida pelos jesuítas.

“Domesticar” para “doutrinar” não significa para Vieira, segundo o regime de verdade no qual viveu, oprimir, antes, e ao contrário, o significado da domesticação dos índios pela doutrina é o da salvação, vez que ao tocar a fé a natureza bruta do gentio, este poderá, enfim, trilhar o único caminho da verdade, a vida cristã. Desse modo, a coerência discursiva de Vieira está garantida pelos valores de sua época, isto é, propor a “domesticação” e “doutrinação” do indígena no instante mesmo em que pede o fim da violência dos moradores contra os índios, na formulação discursiva e ideológica do padre, não configuram contradições, já que o regime de verdade em evidência autoriza essa proposta e garante sua coerência, ou seja, “domesticar” e “doutrinar” para Vieira não são formas de violência, por isso clamar contra ela, no mesmo trecho em que para nós, sujeitos do século XXI, ele a pratica, não é uma incoerência.

Essa conclusão não se daria, contudo, sem o uso de um elemento muitíssimo presente no discurso da história, responsável pela validação de suas proposições ou, como afirma Rancière, um procedimento poético “de construção da narrativa histórica” (RANCIÈRE, 2011, p.22) chamado anacronismo. A “coerência” de Antonio Vieira, o rechaço de contradições em seu discurso se auferem pela localização do tempo-espacó no qual sua fala se produziu, toda ela permeada da crença que governa os sujeitos de sua época, assim palavra e sentido estão devidamente ajustados ao regime de verdade que os torna coerentes. Outras significações que não observem os limites do regime aludido correm sério risco de se formularem anacronicamente.

Esses possíveis problemas de análise, por vezes encontrados, não conseguem, sozinhos, refutarem a bem argumentada tese de Rancière, todavia, são suficientes para demonstrar a provável razão de uso do anacronismo como chave de leitura a partir da qual alguns

pesquisadores tentam guardar seus objetos de manipulações possíveis de serem realizadas por observadores pertencentes a regimes de verdade que não se comunicam.

Retomo uma vez mais Adolfo Hansen (2006), quando este fala em letras coloniais, julgando que uma avaliação adequada delas somente se daria da forma seguinte:

[...] sobre essa ruína arruinada, as letras coloniais dos séculos XVI, XVII e XVIII produzidas no Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grão-Pará, repito que é um trabalho arqueológico condicionado pelo seu lugar institucional, a universidade neoliberal que conhecem. Ele passa ao lado da historiografia literária fundamentada nas categorias do contínuo evolucionista do século XIX, como disse, e tenta inventar, de modo verossímil, a estrutura, a função, a comunicação e os valores dessas letras em seu presente colonial. (HANSEN, 2006, p.20).

As observações do estudioso confirmam as teses de uma perspectiva avaliativa, a qual se vale do conceito de anacronismo como elemento garantidor de suas proposições, contudo, também deixa a brecha a seus opositores. Hansen afirma categoricamente que seu estudo, apesar das limitações do lugar institucional onde se desenvolve, busca “inventar de modo verossímil”, expressão que certamente seria do interesse de Rancière, para quem o anacronismo é recurso poético, portanto, patentemente ficcional. Mas aí a própria ideia de invenção e verossimilhança precisa ser compreendida a partir de onde emerge, Hansen sabe exatamente por que razão as usa; Rancière também sabe por que não legaria a tais expressões nenhum estatuto de verdade. Tal como um poço sem fundo, a questão continua a ganhar profundidade cada vez que alguém submerge, buscando-a em algum lugar distante da superfície.

O que se prova ou se desperdiça pelo uso da noção de anacronismo precisa ser mensurado por quem dele se vale ou por quem o despreza. Certo é que choques ocorrerão quando produtos de sistemas culturais distintos se encontram sem mecanismos que lhes apontem as diferenças. Não observar os chamados regimes de verdade pode resultar em versões da história não correspondentes ao “comprovadamente acontecido”, desrespeitosas, portanto, com a verdade na história, por isso, versões anacronicamente construídas.

Por outro lado, segundo Rancière é “[...] onde termina o domínio do verificável, que começa a imputação do anacronismo.” (RANCIÈRE, 2011, p.31), isto é, “A imputação de anacronismo não é a alegação de que uma coisa não existiu numa determinada data, é a alegação de que ela não pôde existir nessa data.” (RANCIÈRE, 2011, p.31). Se sigo a direção proposta por Rancière, chego à conclusão de que a imputação de anacronismo aos exemplos da carta de Vieira aqui utilizados tornaria impossível ao jesuíta ser mal argumentador, por ser contraditório, e sádico, bem assim seria igualmente impossível haver outras religiões na colônia brasileira.

Antes de levantar as condições de existência de dadas formas de vida no século XVII, o anacronismo negaria a possibilidade de existência de outras formas.

Enquanto a reflexão sobre a questão não se encerra, a carta de Vieira continua a fornecer matéria de análise:

Mas, qualquer que seja a religião a que V.M. encomendar a conversão deste Estado, se ela e os índios não estiverem independentes dos que governarem, V. M. pode estar mui certo que nunca a conversão irá por diante, nem nela se farão os empregos que a grandeza da conquista promete [...]. (VIEIRA, 2008, p.327).

Há nesse trecho uma boa informação sobre o processo de colonização que, talvez seja, nesta carta, o melhor indicativo do que a ação missionária representava para a empresa colonial, e ajude a compreensão de leitores de regimes de verdade distintos sobre as razões do “cuidado” que “o defensor dos índios” dispensava a estes. A “grandeza da conquista” depende dos empregos da conversão, esta enquanto elemento fundamental da aplicação da política do reino português sobre o território conquistado. A “[...] “política católica” da Coroa como ação indissociável da ética cristã [...]” (HANSEN, 2010, p.24). A imediata sequência da carta é igualmente interessante:

[...] porque estas terras não são como as da Índia ou do Japão, onde os religiosos vão de cidade em cidade; mas tudo são brenhas sem caminho, cheias de mil perigos, e rios de dificultosíssima navegação, pelos quais os missionários não hão-de ir nadando, senão em canoas, e os mantimentos para elas, e os remeiros, e os guias, e os principais defensores, tudo são índios e tudo é dos índios; e se os índios andarem divertidos nos interesses dos governadores, e não dependerem somente dos religiosos, nem eles os terão para as ditas missões, nem estarão doutrinados como convém a elas, nem lhes obedecerão, nem lhes serão fiéis, nem se fará nada. (VIEIRA, 2008, p.327).

Aqui se apresenta a causa mesma da necessidade de definição de uma religião à qual a conversão deva estar encomendada. O Estado do Maranhão e Grão-Pará certamente não se assemelha à Índia ou ao Japão, nele “tudo são brenhas sem caminho” (VIEIRA, 2008, p.327), e seus descaminhos só podem corrigir-se pela religião. A “dificultosíssima navegação” não se restringe apenas aos rios, mas a própria convivência inevitável, porém muito contraditória entre missionários, índios e colonos. A Colônia é terra ainda a ser desbravada, razão pela qual o papel das missões é de suma importância aos projetos dos conquistadores. Vieira não deixa de lembrar: “[...] e os remeiros, e os guias, e os principais defensores, tudo são índios e tudo é dos índios [...]” (VIEIRA, 2008, p.327), lembrança que é também uma advertência, se “tudo são índios e tudo é dos índios”, a forma de lidar com o assunto não pode ser negligenciada, a carta em si é prova dessa preocupação. A truculência dos colonos denunciada por Vieira não é forma adequada de tratar com indígenas, restando aos religiosos, portanto, a tarefa de governar a estes.

A sobrevivência de um projeto de conquista que se legitima na conversão depende, essa me parece a visão de Vieira, do ajuste necessário do trato com o índio, ajuste esse cuja aplicação tem de estar em mãos religiosas. A doutrinação dos índios convém tanto às missões, quanto, em última instância, ao poder real português, já que:

Por outros termos, é a conceituação do reino português como um “corpo místico” de estamentos e ordens sociais cuja vontade unificada se aliena do poder como submissão à pessoa mística do rei que deve serposta em fundamento da ação educacional e catequética da pregação da “política católica”. (HANSEN, 2010, p.24-25).

E com base nessas informações de fundo, as quais se formularam sob as censuras do anacronismo, o que dele dizer? Que é um elemento atestador de veracidade ou um simples recurso narrativo? Um inibidor de possibilidades ou mais uma possibilidade disponível? Desconstruir a ideia de anacronismo e empreender análises sob outros marcos que não o respeitem abre possibilidades de se construir outras imagens de Antonio Vieira, inteiramente novas, erguidas das brechas às quais a imputação de anacronismo tentou interditar preenchimentos. Por outro lado, se a reposição do contexto sócio-histórico-cultural de textos e de seus autores não consegue evitar questionamentos sobre outras realidades possíveis acerca de uma dada época, suas informações têm o mérito de reunir quantidade considerável de elementos disponíveis no tempo, os quais, se não fecham questão, ao menos dão fortes indicações para certas conclusões. Não é impossível que Rabelais, por exemplo, tenha sido incrédulo, mas é muito improvável. A possibilidade de Vieira se contradizer em um parágrafo ou mesmo ser um sádico por sua undécima proposta está dada, contudo, dificilmente terá sido, considerando os elementos que ensejam a sua proposição.

Uma possibilidade disponível. Uma chave de leitura. Em uma eleição, certamente votaria nessas candidatas. Dizem que a diferença entre o remédio e o veneno está na dosagem, por mais de uma vez essa assertiva ocupou espaço em minhas reflexões, agora mesmo ela é a reflexão em si. Se o conhecimento de um dado objeto é bebida com a qual a sabedoria sacia sua sede, cuidemos das doses! Há, na vida, dois tipos de embriaguez: a que nos alegra, e a que nos envergonha. Ambas estão relacionadas com a medida das doses, tal qual o encaixe de chaves em suas respectivas fechaduras.

Estando a referência a ajudar, uma dose mais de Vieira, com a qual caminho ao fim deste capítulo:

[...] só dizer-se aos índios do sertão que não hão-de ser sujeitos aos governadores bastará para que todos se desçam com grande facilidade, e se venham fazer cristãos; porque só a fama e o medo do trabalho e opressão, em que os trazem os que governam, é o que os detém nos seus matos, como cada

dia no-lo mandam dizer, e é cousa tão notória como digna de se lhe pôr remédio. (VIEIRA, 2008, p.327-328).

O remédio esperado por Vieira veio em forma de lei, datada de 9 de abril de 1655, a qual fez incluir várias das proposições da carta LXIX. O remédio para os índios, arrisco dizer, não chegou ainda hoje. Do genocídio que não se encerra chega a notícia, em denúncias tão contemporâneas como esta dissertação que se apresenta. O que jamais chegou foi notícia de facilidades, quando os sujeitos que delas seriam tributários pertençam à gentilidade submetida à conversão dos jesuítas. O que o anacronismo ou o não anacronismo nunca apagou é o fato de que índios não vieram se “fazer cristãos” por vontade e desejo; foram feitos cristãos, muito menos pela persuasão retórica, do que pelo inescapável argumento da violência. Vieira denunciou abusos, pôs-se contrário a muitos deles. O que sua consciência jesuítica não podia compreender é que ele próprio fora também agente desses abusos para os quais imaginava providenciar remédio.

Esperava chegar ao final deste capítulo tendo realizado a discussão da melhor maneira possível, se a consegui realizar não posso dizer, deixo o julgamento ao leitor que até aqui me tolerou. Este capítulo incidente se prolongou mais do que imaginava, embora não tenha sequer avançado além das próprias indagações. Há quem realize uma pesquisa em busca de certezas; jamais quis isso. Conhecimento sim, informações certamente, certezas? Essas deixo aos sábios de plantão. Eu cá fico com minhas dúvidas, as quais compartilhei todas com o atento leitor que me acompanha.

E se a memória não lhe falta, leitor, recorda-se de minha promessa de retomar os termos “jamais” e “sequer” usados em página já distante desta? Então, percebe que tais termos se repetem neste parágrafo? O uso deles se insere naquela discussão sobre as possibilidades e impossibilidades, lembra? Embora não exaustiva, essa discussão já se fez, desnecessário rediscuti-la aqui. De lado outro, os temos “jamais” e “sequer” voltam cobrando-me explicações. Todavia, reputo-os devidamente explicados pelo próprio uso que aqui se deu a eles. Um “jamais” para quaisquer noções cerradas de certeza, um “sequer” reconhecedor das próprias limitações.

Ao leitor o privilégio do julgamento! Espero um dia recompensá-lo do tempo investido na leitura desta peça, caso esse dia não chegue, fica a dívida postergada para quando se possa pagá-la. Adiante, outros capítulos se oferecem. Se lhe pagarão a conta ou farão crescer a dívida, não digo, ao credor deixo a promissória empenhada, esperançoso de um dia poder tomá-la em resgate...

CAPÍTULO II

ARS DICTAMINIS

Os ausentes só se podem acompanhar com as saudades; e onde o ausente é comida, as saudades são fome. (Antonio Vieira)

Das Cartas

As cartas jesuíticas que cruzaram o mundo lançaram mão de procedimentos discursivos disponíveis no legado, ainda vivo e renovado no tempo de Vieira, da *ars dictaminis*, a arte de escrever cartas. Isto significa, em primeiro lugar, que as cartas jesuíticas não são uma tábua em branco impressionada exclusivamente por acontecimentos vividos pelos padres, mas um *mapa retórico em progresso*, que se acomoda aos diversos trabalhos de que se encarregaram: da conversão da “gentilidade” em todas as quatro partes do mundo, vale dizer, dos brasíis aos japões, até o aconselhamento político dos reis mais poderosos da Europa cristã. (PÉCORA, 2008a, p.19).

A pertinente informação trazida ao seio deste capítulo me permite iniciá-lo por singela avaliação do que foram as cartas escritas por Antonio Vieira no período em que este as produziu. É, certamente, ampliar o olhar, na medida em que meu entendimento das cartas do jesuíta dar-se-á a partir da avaliação delas no interior do modelo dentro do qual estiveram acomodadas. Nesse sentido, a noção de modelo é salutar, pois esboça uma característica própria dessas missivas abandonada já há algum tempo e cujo abandono nos fez muito distantes da forma como uma carta no século XVII se apresentava a um destinatário qualquer.

Retomando uma vez mais Pécora (2008a), encontro a seguinte passagem, a qual, em complemento à anterior, ajuda-me a assumir com mais propriedade ainda um caminho possível de leitura das cartas de Vieira:

Assim, as prescrições da tradição epistolar, revistas pela Companhia e aplicadas aos diversos casos vividos pelos jesuítas particulares, constroem o caminho que, séculos depois, apenas parece existir sem elas. Os conteúdos das cartas, no entanto, são sempre possibilidades surgidas no processo de acomodação ao gênero, enquanto experiência retoricamente organizada. (PÉCORA, 2008a, p.19-20).

Em apenas dois pequenos trechos de texto, os quais dirigem atenção às cartas jesuíticas, pude ver emergir termos como “mapa retórico”, “tradição epistolar”, “experiência retoricamente organizada”. Todos, por seu entendimento, levam as cartas a um modo de operacionalizá-las, um modelo prévio de orientações, um inventário de prescrições a serem observadas. Não lido, portanto, com a noção de original, provavelmente inexistente no tempo

de Vieira, aos menos no sentido que hoje lhe atribuímos, mas com a ideia de reprodução de um modelo, o qual esboça, em razoável disposição, as regras do jogo.

Os dados de realidade ou mesmo os anseios e aconselhamentos que terão lugar na epistolografia jesuítica estão todos submetidos à adequação ao gênero. A observação dos preceitos rende tributos à tradição, as cartas em si convertem-se no mapa aludido, pré-ordenado por preceptivas, no qual estará presente o conteúdo que o preencherá, esse conteúdo, fruto da experiência particular do religioso jesuítico, organiza-se a partir das orientações presentes na *ars dictaminis*, isto é, “experiência retoricamente organizada” nada mais é do que o relato escrito em epístolas e por elas organizado da experiência dos padres, em geral, relato da experiência missionária.

E experiências não faltaram a Antonio Vieira, o qual as relatou em muitas das cartas por ele escritas ao longo do quase século que viveu. Das brechas nas quais se inseriu na busca incessante da conversão do gentio, o pulso ativo de Vieira sempre funcionou a produzir relatos e relatos da ação missionária em terras da Colônia. Pedidos, requerimentos, relato de sucessos e fracassos; denúncia de maus modos, não houve, ao que parece, para o padre, assunto surgido na missão que não encontrasse seu registro em alguma das várias cartas remetidas pelo religioso a destinatários variados.

Nessa linha, Vieira não foge à regra, especificamente jesuítica, no que diz respeito à prática de se escrever cartas. Em *Arte das Cartas Jesuíticas do Brasil*, Pécora (2001), em ponto específico sobre a *Carta Jesuítica*, no qual estabelece a direta relação entre as cartas jesuíticas e as *Constituciones*, as quais regulam o funcionamento da Companhia de Jesus, fornece-nos a seguinte informação:

Desde os anos de noviciado até o exercício dos principais cargos de governo, passando naturalmente pelos ministérios e missões, tudo é lugar onde a arte epistolar encontra funções bem definidas e relevantes a cumprir. (PÉCORA, 2001, p.26).

Desse modo, as cartas escritas pelo padre Vieira devem ser compreendidas no interior dessa prática difundida no seio da Companhia de Jesus, a partir de uma tradição jesuítica definida desde os primeiros documentos responsáveis pela fundação e regulação do funcionamento da Ordem. O hábito de remeter cartas, inclusive, teve no próprio Santo Ignácio de Loyola, seu principal difusor, o qual, na condição de Superior Geral da Ordem, tinha a responsabilidade de escrever aos hierarquicamente inferiores, além de ser o destinatário das cartas escritas por estes.

O próprio Ignácio se ocupa do modo como as cartas dos religiosos devem produzir-se. Segundo o mesmo texto de Pécora (2001), já citado anteriormente, em carta dirigida ao padre Pedro Fabro, missionário na Alemanha, de dezembro de 1542, o Superior da Companhia transmite algumas recomendações:

Comunica-lhe aí a sua determinação de que, ao escrever, os padres fizessem uma “carta principal”, que “se pudesse mostrar a qualquer pessoa”, inclusive, “pessoas principais” de Roma, que sempre manifestavam muito interesse em conhecê-las. Especifica ainda ser obrigatório que essa carta principal “guardasse ordem”, não trouxesse “coisas impertinentes” e desse “edificação” a quem as lesse; vale dizer, ela deveria ser escrita tendo em mente exclusivamente o “serviço de Deus e aproveitamento do próximo”. (PÉCORA, 2001, p,29).

Ou seja, a carta não é mero suporte, antes um instrumento com o qual os religiosos da Companhia devem saber lidar na perseguição de seus objetivos. “O seu estatuto, nesse caso, é o mesmo de outras “obras espirituais” como “sermões, confissões, exercícios”. (PÉCORA, 2001, p.29). As prescrições inacianas dão o modo e o tom a partir dos quais as cartas jesuíticas se colocam a serviço da Ordem, razão pela qual essas cartas seguem metódico procedimento de composição.

As suas determinações – válidas com força de lei, como é absoluta a da obediência entre os jesuítas – obrigam ainda que a principal seja escrita uma vez e depois reescrita, com correções, “fazendo de conta que todos a hão de ver.” Isso inscreve, explicitamente, no próprio ato da escrita da carta a consciência dos seu efeitos nos ânimos dos seus leitores virtuais. A razão que Santo Inácio dá para essa preocupação é a de que “o que se escreve é ainda mais de cuidar do que o que se fala”, sobretudo, “porque a escrita fica e dá sempre testemunho, e não se pode assim bem emendar ou glosar tão facilmente como quando falamos”. (PÉCORA, 2001, p.30).

A “consciência dos efeitos nos ânimos” é prova de que as epístolas jesuíticas, antes mesmo de serem escritas, têm já uma função, cuja prévia consciência impele o epistológrafo a compor a carta com o cuidado necessário às finalidades pretendidas. Por isso um método com o qual se deve compor a escrita, já que esta “fica e dá sempre testemunho”, e a qual, dificilmente, pode-se “emendar ou glosar tão facilmente quando falamos”.

Das prescrições de Santo Ignácio de Loyola relatadas por Pécora (2001), um importante dado sobre as cartas jesuíticas chega a nosso conhecimento, o do caráter público dessas cartas. Ao apontar a necessidade de escrever uma carta principal, Ignácio justifica a recomendação pela possibilidade de que tal carta “se pudesse mostrar a qualquer pessoa”, ou seja, ao que escreve é preciso ter ciência de que o que for escrito será levado ao conhecimento não apenas do destinatário nominado, mas também de outras pessoas, incluindo “pessoas principais” de

Roma, as quais, de antemão, aguardavam o contato com essas cartas, pois “sempre manifestavam muito interesse em conhecê-las”, razão pela qual era preciso que as cartas “guardassem ordem” e tivessem a precaução de não trazerem “coisas impertinentes”.

Resta comprovado, portanto, o importante papel desenvolvido pela correspondência jesuítica a partir das próprias considerações do máximo Superior da Companhia. O cuidado dispensado por Santo Ignácio na orientação da própria elaboração dessa correspondência mostra claramente que para um irmão da Ordem o ato difundido da escrita e troca de cartas faz parte dos deveres cabíveis ao religioso.

A reescrita é um dado também a ser considerado para bom entendimento da prática epistolográfica dos jesuítas. Não deixa de ser, ou melhor, é, de fato, um exercício no qual o irmão de Ordem deve concentrar-se. Se a escrita “fica e sempre dá testemunho”, a carta escrita por um religioso da Companhia é um documento que também dá o seu testemunho. Esse testemunho, em última instância, é expressão de fé, por conseguinte, é ato humano, todavia, inspirado pela vontade de Deus.

A correção que exige, e confirma, deve ser entendida e praticada como “diligência” em que cada um dá de si o melhor do que tem “em Cristo”, ou numa fórmula, em que cada um “satisfaz ao outro” segundo o melhor que pode, e não como afetação de dar algo que não lhe é próprio ou devido. (PÉCORA, 2001, p.30).

O esforço um tanto penitente da reescrita é esmero devido ao fim a que se destina a carta em construção. As emendas e correções só possíveis de serem realizadas no refazer da epístola é forma de se alcançar a melhor expressão inerente à capacidade daquele que a escreve, em outra definição, é modo de se aproximar, no limite das imperfeições humanas, da perfeição divina, já que “cada um dá de si o melhor do que tem ‘em Cristo’”.

Cabe aqui ressaltar também a preocupação com o Outro, cuja acomodação ao gênero carta parece-me mais do que adequado, considerando seu propósito básico de movimentar um dado relato escrito a um destinatário qualquer. No caso da carta jesuítica, essa preocupação adquire maior dimensão, já que a satisfação ao outro é objetivo a ser alcançado, uma vez que parte considerável da correspondência dos jesuítas busca a edificação dos que a leem.

Nesse sentido, o próprio esforço da reescrita é demonstração de cuidado com esse outro destinatário da carta. O próprio Santo Ignácio enfatiza a necessidade desse trabalho:

Alerta Santo Inácio ainda que o aspecto trabalhoso dessa prática de reescrever não absolve de cumpri-la integralmente, dando exemplo de si mesmo, que escreve a todos, enquanto a maioria deles não tem senão a ele para escrever. Menciona especificamente que, no momento em que escreve ao Padre Fabro, acaba de enviar 250 outras cartas, a todas as partes do mundo. (PÉCORA, 2001, p.30).

Fiando-se no exemplo do Superior da Companhia, o qual faz da própria prática o espelho no qual os hierarquicamente inferiores devem buscar enxergar-se, os religiosos jesuítas, espalhado pelos quatro cantos do mundo, estabeleceram e ajudaram a difundir a prática cotidiana de se escrever cartas.

Um desses cantos, nos quais jesuítas se fizeram presentes, é o antigo Estado do Maranhão e Grão Pará, lugar de onde foram remetidas muitas cartas assinadas pelo então chefe da missão jesuítica, o Padre Antonio Vieira. Fiel à Ordem da qual jamais se afastou, e movido pelo ímpeto inaciano em sua incessante capacidade de escrever cartas, Vieira deixou-nos bom número delas, nas quais pôde registrar muitas das contradições próprias do processo de colonização das terras brasileiras.

Claro que a leitura feita por mim dessas cartas está, desde o início, contaminada pela posição que ocupo, a qual, em maior ou menor medida, fora discutida em capítulo precedente. No entanto, esforço-me para ser cuidadoso em minhas observações, buscando, tanto quanto possível, guiar-me pelas indicações que as próprias cartas vão me oferecendo, mas, consciente, em todo caso, de minhas limitações enquanto observador. A esse respeito vale, em nome da honestidade da pesquisa, recorrer à reflexão de Hansen (2003):

É pertinente lembrar que os protocolos de leitura são alterados, quando as cartas são juntadas em um “livro de cartas”, pois a mesma imediatização performativa inicial é dissolvida e elas passam a ser um objeto da contemplação por assim dizer “teórica” de um terceiro, o leitor, transformado numa espécie de *voyeur*. (HANSEN, 2003, p. 12).

Em complemento à reflexão já expressa, entendo salutar fazer juntar outra, a qual, fora objeto de citação do próprio autor da primeira reflexão:

[...] desde que reunidas em volume, as cartas abandonam sua função primordial de comunicação entre remetente e destinatário e, assim, faz-se necessário adaptar-se ao novo suporte material e, obviamente, à nova situação discursiva. Já não se trata de um destinatário a ler uma carta de um remetente, mas um leitor, virtualmente considerado, que lê diversas cartas ‘escritas a várias pessoas sobre assuntos diversos’. (EMERSON TIN APUD HANSEN, 2003, p.12).

Seja como *voyeur* ou leitor “virtualmente considerado”, certo é que serão minhas observações sobre as cartas, - reunidas em volume -, de Antonio Vieira que figurarão nas páginas adiante. Se intervirei demais para um *voyeur* ou me colocarei em demasia para um leitor virtual, caberá a outros leitores, - os que eventualmente tiverem esta dissertação diante dos olhos -, julgarem, as estes reclamo um adendo à promissória já empenhada.

Considerando o breve início deste capítulo, o qual buscou uma ideia mínima, pela brevidade da apresentação, do modelo histórico dentro do qual as cartas de Antonio Vieira estão acomodadas, suponho necessário uma palavra a mais na definição da obra particular do jesuíta português como parte de um sistema maior de produção epistolográfica do qual Vieira jamais se afastou: “As cartas de Vieira não são informais e não se podem ler como depósitos neutros de informações positivas sobre acontecimentos do século XVII.” (HANSEN, 2003. P.14).

O que Hansen certamente aponta é o fato das cartas escritas por Vieira não serem peças soltas de um inventário epistolográfico qualquer, ou seja, a não informalidade é exigência não só do gênero, mas sim dos propósitos aos quais as cartas serviriam, além de sua conformação às categorias retórico-teológico-políticas então em voga nos idos do século XVII. Essas características quedam por influir na recepção contemporânea dessas cartas, é o que aponta Hansen (2003) acerca de seus eventuais leitores:

Seu eventual leitor as lerá mal ou parcialmente, se não observar que sua forma é modelada por categorias retórico-poéticas da preceptiva epistolar e teológico-políticas da doutrina católica da monarquia absolutista. Qualquer aproximação delas deve pressupor que, sendo Vieira um homem de poder religioso, cujas ações se tecem na disciplina da Companhia restritiva de sua ambição mediada pelo favor de clãs poderosos, irmão que era de Bernardo Vieira Rivasco, Secretário de Estado do Brasil; amigo que é de governadores e fidalgos, como Roque da Costa Barreto e o Marquês de Gouveia; orador que é precedido da fama e do prestígio cortesão, também é homem do poder real, como membro do padroado, confessor, privado, valido, conselheiro, diplomata e Superior de missão catequética. (HANSEN, 2003, p.14-15).

Assim, deve-se entender as cartas do religioso enquanto instrumentos da ação missionária, na medida em que estão a serviço de uma causa; são suporte e meio para que determinados objetivos traçados de antemão pela Companhia de Jesus se cumpram, associados, naturalmente, aos interesses da Coroa portuguesa:

Sua ação no Brasil e no Maranhão, para o Brasil e para o Maranhão ou sobre eles é mediação ou conciliação das generalidades dos interesses da Companhia de Jesus e da generalidade dos interesses da Coroa.” (HANSEN, 2003, p.15).

Não é adequado, portanto, dissociar o caráter formal das cartas dos fins buscados por elas. Nesse sentido, o comentário acerca das missivas precisa levar em consideração não só os elementos formais que as constituem, como também os propósitos a serem alcançados a partir da remessa dessas cartas. Segundo Pécora (2008):

Por isso mesmo, convém examinar a epistolografia jesuítica no âmbito do modelo histórico da *ars dictaminis*, cujas partes principais da disposição são, nos seus termos latinos, *salutatio* (saudação ou cumprimento), *captatio benevolentiae* (obtenção da simpatia ou boa disposição), *narratio* (narração, relação), *petitio* (pedido, solicitação) e *conclusio* (fecho, conclusão). (PÉCORA, 2008a, p.20).

Desse modo, a análise das cartas escritas por Antonio Vieira selecionadas para compor o *corpus* deste trabalho será realizada, buscando reconhecer os elementos formais de estruturação da carta: *salutatio*, *captatio benevolentiae*, *narratio*, *petitio* e *conclusio*, assim como os possíveis objetivos traçados pelo remetente. Na carta LXII, datada de 20 maio de 1653, remetida do Maranhão, cujo destinatário era o Rei D.João IV, posso descrever os seguintes elementos:

Salutatio

“Senhor” é o termo com o qual Padre Vieira abre a carta LXII, em que pese a simplicidade da expressão, trata-se da primeira parte do exórdio, na qual está presente a saudação inicial ao destinatário cumprimentado. Antes que o leitor desta peça se espante com a simplicidade do cumprimento, aquiete-se, pois Vieira o estende: “Senhor. – Como V.M [...]” (VIEIRA, 2008, p.236), e na extensão reserva o tratamento real V.M – Vossa Majestade, com o qual encerra o modo adequado de dirigir-se ao Rei.

Se observarmos as saudações de outras cartas aqui selecionadas, encontraremos algumas variações, como, por exemplo: “Enfim, amigo, pôde mais Deus que os homens [...]”, da carta LXI (6/05/1653), na qual o termo “amigo” é forma de dirigir-se ao destinatário da vez, o Padre Francisco de Moraes; há também, como mais um exemplo, o presente na carta LXIV (22/05/1653), dirigida ao Provincial do Brasil, de onde se colhe a seguinte saudação: “Muito Reverendo Padre Provincial.”; e, finalmente, nas cartas LXIX (6/04/1654) e LXXVII (20/04/1657), dirigidas respectivamente a D. João IV e a D. Afonso VI, ambos, cada qual a seu tempo, reis de Portugal, vemos, uma vez mais o termo “Senhor.” como saudação inicial, cabendo a partes mais avançadas do texto a designação de V.M – Vossa Majestade.

Acerca especificamente da *salutatio*, na forma como Vieira a emprega, Pécora (2008) nos informa: “Trata-se, em geral, de uma saudação breve, que se resume, no caso de Vieira, a um “Senhor”, “Senhor meu”, “Meu Senhor”, “Ex.^o Senhor”, com poucas variações notáveis, seja qual for o lugar hierárquico do destinatário [...]. (PÉCORA, 2008. p. 20). Notáveis ou não, os exemplos mostrados acima apontam uma ou outra variação, mas, no geral, a saudação de Vieira prima pela simplicidade.

Captatio benevolentiae

Em que pese a avaliação das partes que compõe a estrutura geral das cartas de Antonio Vieira, faz-se importante jamais dissociá-las. A *salutatio*, por exemplo, articula-se diretamente com a *captatio benevolentiae*, esta, como segunda parte do exórdio, tributária que é da saudação precedente pode ocupar espaço considerável da carta, uma vez que “[...] fundamentalmente busca a disposição favorável do leitor para o que há de ler em seguida.” (PÉCORA, 2008, p.20).

A carta LXII fornece vivo exemplo de uma das estratégias de Vieira para alcançar a “disposição favorável do leitor”, no caso, o rei D.João IV:

Senhor. – Como V.M foi servido encomendar-me tão particularmente a conversão da gentilidade deste Estado, e a conservação e aumento de nossa santa fé nele, faltaria eu muito a esta obrigação, e à da consciência, se não desse conta a V.M. dos grandes desamparos espirituais que em todas estas partes se padecem, apontando com toda brevidade que me for possível os danos e causas deles, e os remédios com que se lhe pode acudir. (VIEIRA, 2008, p.236).

Além da própria saudação, Vieira deixa explícito ao rei que os relatos que se sucederão apenas serão feitos porque “[...] faltaria eu muito a esta obrigação, e à da consciência, se não desse conta a V.M.”, ou seja, já que o soberano encomendara a Vieira a conversão da gentilidade, cabe ao padre prestar contas de tal encomenda ao rei, em demonstração não só de respeito, mas de obrigação e submissão. Iniciar uma carta dirigida a um superior hierárquico, demonstrando estar abaixo dele, é prova de humildade e obediência, segura forma de conquistar-lhe a simpatia.

E não só quando se dirige ao rei que Vieira se inclina a buscar a simpatia de seu destinatário, na carta LXI, remetida ao Padre Francisco de Moraes, encontramos o mesmo recurso de rebaixar-se, embora em elaboração um tanto distinta da anterior.

Enfim, amigo, pôde mais Deus que os homens, e prevaleceram os decretos divinos a todas as traças humanas. A primeira vez vinha contra a vontade de El-Rei; desta segunda vinha até contra a minha, para que nesta obra não

houvesse vontade mais que a de Deus. Seja Ele bendito, que tanto caso faz de quem tão pouco vale, e tanto ama a quem tão mal Lho merece. (VIEIRA, 2008, p. 234).

No caso em comento, Vieira escreve a um religioso, portanto, a um homem de mesma condição que a dele. Contudo, o recurso de conquista de simpatia permanece, mas, no caso, trabalhado em outra chave, o rebaixamento a que se submete enquanto destinatário: “[...] tanto caso faz de quem tão pouco vale, e tanto ama a quem tão mal Lho merece.”, é no sentido de mostrar-se insignificante diante de Deus, no instante mesmo em que se dirige a um amigo religioso, o qual, certamente, por dever de ofício, nutre-se do mesmo sentimento, portanto, é forma adequada de angariar a simpatia do leitor da carta, ao mostrar sua humildade diante de Deus e, por conseguinte, diante do destinatário, a quem expressa as deficiências que fazem o remetente menor.

São singelos os exemplos, mas bastantes a demonstrar a maneira como Vieira se utiliza da preceptiva, valendo-se dela para estabelecer um tom favorável entre remetente e destinatário a partir da carta que os une. Ainda segundo Pécora (2008a):

O caráter negocial, público, das suas cartas, portanto, não se descuida jamais dos aparatos implicados em uma ideia de encontro amigável muito esperado e, por isso, atento ao registro afetivo, que inscreve na carta um temperamento, como o recomendam os preceptistas de viés humanista, como Justo Lípsio, entre outros, avessos quase sempre ao tratamento notarial da correspondência. A *captatio benevolentiae*, aplicada nesses termos, não apenas expande a saudação como preenche o lugar de partilha amistosa, solidária, e, ainda, cúmplice. (PÉCORA, 2008a, p.20-21).

O “lugar de partilha” a que se refere Pécora (2008a), “solidária”, “amistosa”, “cúmplice”, está bem demonstrada nos excertos que serviram de exemplos, neles se pode ver um Vieira que compartilha com o rei (carta LXII) a preocupação com os empecilhos ao cumprimento de uma obrigação encomendada, para os quais aponta remédio que só o soberano pode oferecer; assim como, ao dirigir-se ao amigo padre (carta LXI), a este expõe as próprias fragilidades diante de Deus, o que, a partir da crença que ambos compartilham, é elemento que iguala todos os homens.

Desse modo, as duas partes inaugurais do exórdio, *salutatio* (sudação ou cumprimento) articulada com *captatio benevolentiae* (obtenção de simpatia ou boa disposição), devidamente presentes na estrutura da carta, apontam para: “A inclinação favorável, a boa vontade da leitura que se busca com base nas provas do caráter humilde, obediente e piedoso do autor é solicitada igualmente em nome do sentimento comum dos que se carteiam [...]”. (PÉCORA, 2008a, p.21).

Narratio

Os procedimentos da *narratio* estão devidamente acomodados na terceira parte da carta. É nessa parte “[...] na qual se trata de construir um relato do ocorrido na ausência do destinatário.” (PÉCORA, 2008a, p.21). É onde se situam os relatos, as descrições, os pormenores do dado trabalhado a partir da narração.

Nestes termos, a narração é basicamente a composição do lugar argumentativo no qual os acontecimentos selecionados na carta atuam como amostras de situações repetidas, que referem menos ocorrências únicas que maus hábitos que se foram estabelecendo no reino. Como exemplo, pode-se tomar o quadro desenhado por Vieira a respeito da situação dos índios do Brasil. (PÉCORA, 2008a, p.21).

Ora, é justo nessa terceira parte da carta na qual o jesuíta reunirá sua capacidade argumentativa para fazer com que os relatos da *narratio* possam bem se encaminhar aos futuros pedidos, quando houver. Retomemos a carta LXII, dela retirando trechos que podem ilustrar a construção deste “lugar argumentativo”.

Os moradores deste novo mundo, que assim se pode chamar, ou são portugueses ou índios naturais da terra. Os índios, uns são gentios que vivem nos sertões, infinitos no número e diversidade de línguas; outros são pela maior parte cristãos, que vivem entre os portugueses. (VIEIRA, 2008, p.236).

Já de início, em seu relato dirigido ao rei, Vieira esboça a dualidade à qual se valerá para construir seus argumentos: índios *versus* portugueses.

Destes que vivem entre os portugueses, uns são livres, que estão em suas aldeias; outros são parte livres, parte cativos, que moram com os mesmos portugueses, e os servem em suas casas e lavouras, e sem os quais eles de nenhuma maneira se podem sustentar. (VIEIRA, 2008, p.236).

Aqui, o velho padre vai além na descrição, demonstrando o lugar ocupado pelos dois lados da moeda apresentada ao soberano português. Os índios submetidos aos portugueses, como era normal em tempos de colonização, mas um dado sutilmente apresentado na descrição dos lugares sociais já se apresenta como elemento de elaboração argumentativa: os portugueses não se podem sustentar sem explorar o trabalho dos índios.

Esta constatação da dependência dos colonos portugueses em relação ao trabalho explorado dos indígenas, certamente, é um dado importante para fazer refletir o rei acerca de eventuais providências a serem tomadas para solucionar o problema que, tão claro como água, será apresentado por Vieira, o qual, como é de esperar, também indicará possível solução.

Mas o problema pendente de solução a ser exposto ao rei, primeiro, será devidamente desenhado, para que eventual requerimento a ser considerado pela sabedoria real, ganhe força de convencimento a fim de que seu anseio se cumpra.

Os portugueses, Senhor, vivem nestas partes em necessidade espiritual pouco menos que extrema, com grande falta de doutrina e de sacramentos, havendo muitos deles que não ouvem missa nem pregação em todo o ano por a não terem, nem sabem os dias santos para os guardarem, nem os guardam, ainda que os saibam, nem há quem a isso os obrigue; o qual desamparo é ainda maior nas mulheres, filhos e filhas, morrendo não poucas vezes uns e outros sem confissão. (VIEIRA, 2008, p.236).

Após demonstrar, superficialmente, a situação dual envolvendo índios e portugueses, Vieira passa à descrição de cada uma dessas partes, a iniciar pelos portugueses. A necessidade espiritual dos colonos certamente será mote de argumentos com os quais o padre buscará persuadir D. João IV. Lembremos, inclusive, da própria condição de Vieira, padre jesuíta em missão, razão mais do que razoável para que trate das questões de conflito na colônia a partir de um diagnóstico religioso.

E há razão para que haja entre os portugueses carências espirituais, a qual será devidamente explanada pelo jesuíta, já na preparação do que, certamente, enformará seus requerimentos.

A principal causa disto, deixando outras mais remotas, é a falta de curas e párocos; porque em toda a capitania do Maranhão não há mais que duas igrejas curadas, uma na terra firme, outra na ilha, que é mais de sete léguas de comprido e outras tantas de largo, e toda povoada; com que é impossível acudir a um só sacerdote a todos os que o hão mister; principalmente havendo-se de ir a pé, porque em todas estas partes não há nenhum gênero de cavalgadura. (VIEIRA, 2008, p.236-237).

Para que o trabalho espiritual exercido pela Companhia de Jesus se realize com mínima satisfação, é preciso que haja religiosos suficientes para o cumprimento do trabalho. Nesse sentido, Vieira apresenta, inicialmente, a primeira causa resultante das carências espirituais dos portugueses, as quais, por consequência, geram efeitos, estes também retratados pelo padre em missão.

Mas antes mesmo de esmiuçar os efeitos que a falta de párocos e igrejas provocam não só aos portugueses, como também aos índios, Vieira já apresenta expressamente uma solução, que não é outra, senão a consequência natural do que ele aponta como causa:

O remédio deste gravíssimo dano é o multiplicarem-se as igrejas e curas, nos lugares que parecerem mais acomodados; haver uma pessoa eclesiástica de

letras e zelo, que seja administrador de todo este Estado, ou tenha outro gênero de superintendência sobre o espiritual de todo ele, como há no Rio de Janeiro; ou ao menos que, para suprir todas estas faltas, se mande número bastante de religiosos, que tenham por instituto a salvação das almas, e que sejam pessoas observantes do tal instituto; porque o que tem feito grande mal a este Estado são homens religiosos de vida e doutrina pouco ajustada. (VIEIRA, 2008, p. 237).

Se a causa da “necessidade espiritual pouco menos que extrema” dos portugueses residentes em terras da colônia é a falta de párocos e igrejas, consequentemente, óbvio remédio “é o multiplicarem-se as igrejas e curas”. Contudo, na obviedade da exposição, Vieira vai circunscrevendo seu pedido, o que, de certa maneira, acaba por orientá-lo.

Não basta multiplicar o número de igrejas e párocos, simplesmente, mas que a indicação seja qualificada, para que cada lugar necessitado tenha “uma pessoa eclesiástica de letras e zelo”, e que os religiosos eventualmente enviados à colônia “tenham por instituto a salvação das almas”, já que a falta de observância a tal preceito tem gerado sérios prejuízos “porque o que tem feito grande mal a este Estado são homens religiosos de vida e doutrina pouco ajustada”.

É de se supor que a indicação de religiosos para envio às terras do reino de além-mar deveria, na posição de Vieira, recair sobre a Companhia de Jesus. Afinal, onde mais se poderia encontrar com maior disposição eclesiásticos de “letras e zelo”, cujas condutas de vida e doutrina fossem ajustadas?

Da causa da necessidade espiritual dos portugueses aos efeitos dessa carência, chegamos à situação dos índios, peculiar preocupação do Padre Vieira, replicada inúmeras vezes nas muitas cartas que fez chegar às mãos de D.João IV.

Os índios que vivem em casa dos portugueses, pela miséria de seu estado, e pela natural rudeza de quase todos, ainda em muito maior parte lhes tocam todos os desamparos espirituais acima referidos. Muitos deles vivem e morrem pagãos, sem seus senhores nem párocos lhes procurarem batismo, nem fazerem escrúpulo disso. (VIEIRA, 2008, p.237).

Na exposição em destaque, já encontro o desdobramento das causas anteriormente apontadas por Vieira para a necessidade espiritual dos colonos. Ora, se mesmo os portugueses residentes em terras brasileiras padecem com o desamparo espiritual, em razão da falta de religiosos que os possam amparar, aos índios não será reservada melhor sorte, pelo contrário, estes estarão ainda mais desgraçados, pois submetidos que estão aos portugueses, não recebem destes o acesso aos sacramentos cristãos. Não haverá, de certo, escrúpulo por parte dos senhores

em relação à conversão dos índios, pois estes mesmos senhores também estão em plena carência de amparo espiritual.

Assim, “o lugar argumentativo” inserido na *narratio* e composto pelo Padre Vieira começa a se desenhar a partir de uma relação de causa e consequência: no “novo mundo” vivem portugueses e índios, muitos destes submetidos àqueles; se os portugueses vivem em estado de “necessidade espiritual”, logo os índios também padecerão do mesmo mal; se os moradores desse “novo mundo” padecem todos com falta de fé, logo todo este território do reino igualmente padecerá. Feito o diagnóstico, busca-se o remédio.

É bom recordar que Vieira inicia a carta por tratar da encomenda feita a ele pelo próprio rei: “a conversão da gentilidade deste Estado”. Ou seja, todos os elementos trabalhados na carta até então vão se articulando para constituir-se enquanto unidade. Nesse sentido, é bom entendermos que Vieira se dirige ao rei para tratar de religião e, no caso, não posso fazer cisões, pois a ação missionária desenvolvida por Vieira no Estado do Maranhão e Grão-Pará é parte fundamental do projeto colonizador do reino português, portanto, em última instância, Vieira fala ao soberano sobre assunto afeto ao bem comum do reino.

A própria destinação da carta é dado interessante, o relato feito ao rei, de certo, no tempo de Vieira, tem um grande peso. A esse respeito, ouçamos Hansen (2003):

O homem monstro, diz Vieira, é maior que o mundo e não cabe nele. O rei católico que conduz seu povo ao “bem comum”, por um lado, e a concordada submissão dos súditos como “corpo místico” de vontades unificadas pacificamente no pacto de sujeição, por outro, são lugares-comuns absolutamente centrais na sua correspondência, sempre aplicados para ensinar a caber. (HANSEN, 2003, p.16).

Isto é, sendo o rei o cabeça do “corpo místico”, acima do qual apenas Deus se posiciona, todo relato envolvendo os territórios e pessoas sob seu governo é assunto cuja intervenção está a seu alcance. Por isso, na condição de leitor contemporâneo, inserido em outros modelos de representação, julgo pertinente compreender elementos próprios do mundo de representações no qual Vieira ocupou espaço. Logo, reputo importante, ao tratar da correspondência do padre jesuíta, ter clareza que:

[...] suas cartas não dissociam doutrina e prática, desempenhando funções teológico-políticas específicas, como as de reiterar a unidade do “corpo místico” da Companhia de Jesus e os laços de subordinação do remetente e do destinatário no pacto de sujeição à pessoa fictícia do rei. (HANSEN, 2003, p.17).

Essa não dissociação entre doutrina e prática é fundamental, a meu ver, para entendermos o caráter funcional das cartas escritas por Antonio Vieira. Para além da estruturação formal, é preciso entendê-las enquanto instrumentos essenciais da ação missionária, a partir das quais não somente a notícia ou relato de um dado acontecimento se inscreve e se dirige a um destinatário qualquer, mas nelas também estão impressos, em modelo de representação específico, os próprios termos de um processo histórico ao qual inúmeros sujeitos estiveram submetidos.

A carta jesuítica, aqui mais especificamente a carta do padre Vieira, é tributária das convenções discursivas de gênero e das convenções teológico-políticas da época. Desse modo, elas são trabalhadas em direta articulação com todas essas dimensões.

O destinatário delas recebe não só os temas representados, mas também os preceitos doutrinários aplicados para representá-los e interpretá-los, sendo composto como função e reconhecimento da preceptiva retórica e da doutrina teológico-política que dão forma às matérias. (HANSEN, 2003, p.17-18).

Assim, a carta, uma vez na posse do destinatário, cumprindo com as preceptivas do gênero e calcada nos valores e objetivos comuns ao remetente e ao destinatário, cumpre integralmente sua função.

A circularidade do código o faz sinônimo do remetente e assegura coesão do argumento, a coerência do estilo e a suposta unidade e unificação das ações da “política católica”. Nesse sentido, a simples troca de cartas é prática política que ratifica laços da hierarquia, reproduzindo-os a cada nova mensagem. (HANSEN, 2003, p.18).

E a narração de Vieira ao rei prossegue com a indicação de outras circunstâncias que endossam a carência espiritual já relatada.

As causas tão grandes deste dano e perdição das almas são a mesma falta de curas e sacerdotes, e principalmente de religiosos que tenham por instituto estudar e saber a língua; porque sem ela aproveitam pouco os curas, e só os que a sabem lhes podem administrar os sacramentos como convém, principalmente o do Batismo e da Confissão, que são os mais necessários. (VIEIRA, 2008, p.237-238).

Presente o reforço da tese de falta de religiosos adicionado da qualificação a que deveriam, na visão de Vieira, ter esses mesmos religiosos: “que tenham por instituto estudar e saber a língua”. Dessa forma, Vieira vai acrescentando ao remédio já proposto os elementos a fortificarem sua fórmula, o que, certamente, em seu entendimento, ajudaria a compor o antídoto. Nada mais conveniente ao trabalho de catequização do gentio do que fazê-lo na língua deste.

Relembrando a informação de que os portugueses dependem dos índios para se manterem, fica ainda mais compreensível a importância de catequizar esses últimos, na medida em que, uma vez entregues à religião do português, mais afáveis a este, com certeza, estariam. Daí refletir sobre o processo de catequização é um imperativo do qual não se pode afastar a formulação teológico-política do reino. O modo violento com o que os colonos submetiam índios aos seus interesses passa a ser preocupação constante para Vieira.

Que as entradas ao sertão se façam só a fim de ir converter os gentios, e reduzi-los à sujeição da Igreja e da coroa de V.M., como V.M. me tem ordenado, e que nessas entradas se acharem alguns índios em cordas, ou legitimamente escravos, que esses se possam comprar e resgatar, aprovando-o primeiro os padres que forem à dita missão, nos quais, quando menos haverá sempre um teólogo e um bom língua; e para que isso se consiga, como convém, que o capitão-mor ou governador, senão por ele, pela Câmara, pelos prelados das religiões e vigário-geral, porque, se a dita capitania for data do capitão-mor, mandará quem vá buscar mais seus interesses que os de Deus e do bem comum. (VIEIRA, 2008, p.239).

O trecho traça bem um quadro visível no qual as propostas de Vieira viriam a materializar-se. Percebe-se a preocupação do jesuíta em fazer dos religiosos atores imprescindíveis nas chamadas entradas, “quando menos haverá sempre um teólogo e um bom língua”. Assim como, também, visualiza-se com maior nitidez a importância do “bom língua” já reclamado anteriormente. O contato entre colono e gentio teria sua carga conflitiva reduzida com a supervisão de religiosos que conhecessem a língua do índio, e que o resgate deste se fizesse após aprovação dos “padres que forem à dita missão”.

Eis aí um ponto polêmico cujo desdobramento histórico será conhecido posteriormente, a pressão da Companhia de Jesus pelo controle da administração dos índios, em conflito com os interesses dos colonos, é questão que Vieira morrerá sem saber onde dará seus desígnios. Mas que, no instante em que escreve ao rei, ao que tudo indica, cumpre com perfeição os ditames jesuíticos para elaboração das missivas aliados aos precípuos objetivos da ordem religiosa. O tema da conversão é recorrente, assim como o do trato com o índio.

[...] a arte jesuítica de escrever cartas e a prática da conversão revelam-se símiles entre si: uma escrita que inscreve na alma um lugar devocional que estreita a relação entre próximos. Pois exatamente o que o papel branco da alma do índio revela é que não se pode concebê-lo como “outro”, categoria necessariamente excludente aqui, mas sim como “próximo”, bastando para o reconhecimento disto que se remova dessa alma as camadas de maus costumes que dificultam a visão de sua brancura original, naturalmente disposta aos caracteres cristãos. (PÉCORA, 2001, p.46).

É notável que, por percorrer quase toda a extensão da carta, a *narratio* reúna grande número de descrições, da mesma forma que antecipa a *petitio*, mesmo porque “A *narratio* tem ainda como função específica a sustentação eficaz da *petitio*, na medida em que fornece fundamentação histórica para as várias solicitações feitas ao destinatário.” (PÉCORA, 2008a, p.23).

É na narração realizada pelo remetente que reside as razões de pedir, por isso mesmo a *narratio* consiste no lugar argumentativo da carta, a partir do qual o destinatário será levado ao convencimento da justeza e conveniência do pedido, o qual se apoia na narração dos relatos, por vezes se ancorando na suposição das consequências de seu não atendimento.

Isto é, Senhor, o que me pareceu representar a V.M., por satisfazer à minha obrigação e por desencargo da minha consciência, encarregando muito, com toda a submissão que devo à de V.M, o remédio destes gravíssimos dados que padecem tão infinitas almas, de todas as quais Deus há de pedir conta a V.M., e muito maior depois de chegarem às reais mãos de V.M. estas notícias, não de ouvidas, mas de vistas, e experiência mandadas por quem V.M. muito bem conhece que não veio buscar ao Maranhão mais que o maior serviço e glória de Deus, e que abaixo d'Ele nenhuma causa procurou nunca nem amou tanto como o serviço de V.M. (VIEIRA, 2008, p.241).

No derradeiro esforço narrativo, Vieira lembra à sua majestade, o rei D. João IV, de suas responsabilidades não só para com seus súditos em terras de além-mar, mas, principalmente, da responsabilidade real diante de Deus. Tal recordação é feita com decoro e respeito como bem preceituam as regras do gênero, mas, do ponto de vista argumentativo, acaba por vincular a decisão real à reflexão acerca da cobrança de Deus caso não seja dado devido remédio ao padecimento das almas em perigo.

Petitio

Bom perceber que durante toda a narração já estão presentes pedidos, os quais são retomados na extensão do relato narrado por diversas vezes: “O remédio deste gravíssimo dano é multiplicarem-se as igrejas e curas [...]”; “O remédio é haver bastante número dos sobreditos religiosos [...]”; “[...] o meio que parece mais conveniente e praticável [...]”, são trechos nos quais Vieira aponta o remédio que, em outros termos, é o pedido dirigido ao rei. Especificamente sobre a *petitio*, afirma Pécora (2001), o seguinte:

É importante observar também que a petição não ocupa apenas um lugar fixo nas cartas mas permeia toda a narração e, na quase totalidade delas, participa de sua conclusão, seja como retomada de um pedido já expresso antes, seja como enunciado do “remédio” para o que antes se deu a conhecer. (PÉCORA, 2001, p.62).

Assim, em trechos já selecionados acima, pode-se buscar exemplos ilustrativos de pedidos feitos ao rei, pedidos esses inseridos na narração realizada pelo remetente, os quais ser formalizam, no caso da carta que avaliei, em ajuste à *conclusio*.

Pelo que, Rei e Senhor, prostrados aos reais pés de V.M., e em nome de todas as almas que nestas vastíssimas terras de V.M. estão continuamente descendo ao Inferno, por falta de quem as doutrine, pedem elas e pedimos os poucos religiosos que cá estamos, pelo sangue de Cristo com que foram remidas, que sirva V.M. de nos mandar mais companheiros, com quem continuemos e aumentemos o começado [...]. (VIEIRA, 2008, p.242).

Caminhando já para o fim da missiva, Vieira reúne em síntese o pedido que forma o requerimento dirigido ao rei: “[...] pedimos os religiosos que cá estamos [...]”, “[...] que sirva V.M. de nos mandar mais companheiros [...]”, o qual se harmoniza ao fecho da carta.

Conclusio

[...] prometendo a V.M., em nome daquele Senhor que dá e conserva os remos, que esta obra de tanta piedade e justiça será o mais sólido fundamento sobre o que V.M. pode estabelecer Portugal, por cuja conservação e aumento todos oferecemos continuamente os nossos sacrifícios, e todas as almas que por nosso meio se salvarem farão do Céu a Deus a mesma oração. (VIEIRA, 2008, p.242).

É possível enxergar o fecho da carta em direta conexão ao pedido anteriormente realizado: “Na *conclusio*, é comum que se encontre a reiteração dos pedidos feitos anteriormente [...]” (PÉCORA, 2008a, p.24), “esta obra de tanta piedade e justiça” realizada pelo rei é o atendimento ao pedido feito de envio de novos religiosos à colônia. E sua grandeza em atender a tal reivindicação merece o reconhecimento dos interessados oferecem seu sacrifício ao rei e garantirem que “todas as almas que por nosso meio se salvarem farão do Céu a Deus a mesma oração.”.

Assim dito, em breves observações, encerro apontamentos acerca da estruturação genérica das cartas jesuíticas, entre elas, as do Padre Antonio Vieira. Sendo comum à *conclusio* a reiteração de requerimentos, renovo meu pedido de paciência ao leitor, para novo requerimento já lhe fazer: continue neste capítulo para ler singela análise de uma carta específica do velho Vieira.

A Carta

Uma carta (LXI) remetida ao Pe. Francisco de Morais, em 1653, levava consigo notícia do estado de espírito de seu remetente:

Enfim, amigo, pôde mais Deus que os homens, e prevaleceram os decretos divinos a todas as traças e disposições humanas. A primeira vez vinha contra a vontade de El-Rei; desta segunda vim até contra a minha, para que nesta obra não houvesse vontade mais que a de Deus. (VIEIRA, 2008, p.234).

O que se pode colher da missiva são palavras cuidadosamente escolhidas por quem as maneja e as põe no trânsito próprio de envios e recebimentos daqueles cuja união, muitas vezes, selava-se na troca comum entre carteadores. E se a colheita de signos é feita, primordialmente, por quem segundo lê; o diálogo entre quem diz e quem ouve, tomando por ouvinte o destinatário e por falante o responsável pela remessa, concretiza-se, simbolicamente, na recepção de frutos, significados, possíveis pelo manejo adequado das sementes, palavras, significantes: *semen est verbum dei.*¹⁰

Sendo a palavra a semente de Deus, aquelas reunidas por padre Vieira para percorrer veredas maranhenses têm em si, ao menos na tenção, revestimento divino dado, não pelo servo de Cristo, mas pelo próprio Espírito Santo que faz dos missionários na Terra instrumentos de sua vontade. Certamente, em período anterior à volta ao Brasil, pôde o jesuíta provar na Europa o que faz das disposições humanas traças a corroer bons corações.

E na expressão de aparente intimidade, afinal Vieira se dirige a um amigo, espaço de escolha não há sequer para si; somente o desejo divino alcança o triunfo, pois, como homem da Cia. de Jesus, “[...] ainda que com grandes imperfeições, nenhuma coisa faço que não seja com Deus, por Deus e para Deus; [...]” (VIEIRA, 2008, p.235). Se por “nenhuma coisa faço” se comprehende a totalidade da existência do velho religioso, sua escrita, responsável por ocupar-lhe fatias consideráveis da vida¹¹, certamente está aí compreendida. Não existe semente sem aquele que a semeie. Nas vastas terras que compunham os domínios portugueses de além-mar, chão não faltava ao semeador, o qual percorreu sem cansar na busca de “terra boa” na qual sua semente pudesse frutificar.

¹⁰ Lc 8.

¹¹ Segundo informação presente no Prefácio escrito por Alcir Pécora, do I Volume de cartas organizado por João Lúcio de Azevedo, na média, a considerar a missão maranhense, Vieira produziu cerca de 41 ou 42 cartas anuais, o que indica a escrita de uma carta a cada oito ou nove dias.

Mas, embora o anseio do fruto aponte ao futuro, a carta também confidencia ao amigo Francisco de Morais sentimentos moldados pela vivência, mesmo um sutil lamento pelo não feito: “[...] que ao menos neste último quartel da vida Lhe não seja ingrato, como fui em toda.” (VIEIRA, 2008, p.234). A ingratidão a que se refere é dívida com Deus, cujo arrependimento expresso talvez dê a Vieira a possibilidade de salvação futura. O passado toma parte na composição epistolar, fazendo evocar das lembranças relatos que lhe digam respeito.

Ah! Quem pudera desfazer o passado, e tornar atrás o tempo e alcançar o impossível, que o que foi não houvera sido! Mas já que isto não pode ser, Deus meu, ao menos seja o futuro emenda do passado, e o que há-de-ser, satisfação do que foi. (VIEIRA, 2008, p.235).

A impossibilidade de desfazer o que se foi queda por demonstrar a fragilidade do homem diante da força divina, o que, por sua vez, reforça os caminhos do plano de Deus no aperfeiçoamento de sua criação mais bem acabada. O homem não pode retomar o vivido, por isso espia e expia o passado, podendo com isso emendar-se no curso do tempo. A solda, a junta, o jugo a partir dos quais é possível operar a emenda se fixam em determinadas percepções da realidade, as quais se incluem em noções de memória, segundo formulação apreendida da discussão feita por Pollak (1992).

Vieira não indica um acontecimento específico responsável pela promoção de sua nostalgia. Primeiro, ao dirigir-se ao amigo, pede-lhe tão somente ajuda na tarefa de reforçar as graças dirigidas a Deus, afirmando logo na sequência ter-Lhe sido ingrato por toda vida. Caso seja esse o motivo do pesar, posso entender a lamentação do padre pelas faltas de uma vida, não por um pecado isolado. O futuro, por conseguinte, como emenda, suturaria fissuras abertas por um longo período de vivência.

Por outro lado, embora não pronunciado abertamente, não seria impossível que um evento qualquer, localizado no passado, residente, no momento de escrita da carta, na lembrança pessoal do jesuíta, seja a fissura carente de emenda: “Estes são, amigo, hoje todos os meus cuidados, sem haver em mim outro gosto mais que chorar o que tive [...]” (VIEIRA, 2008, p.234-235). O “chorar o que tive” sugere um dado mais específico da falta, indica algo mais pontual, localizado, circunscrito em algum momento da trajetória do missionário português, fazendo-me retomar, inclusive, o início da missiva, quando lá resta demonstrado um retorno ao Brasil, todavia, contra a própria vontade de Vieira.

As razões do retorno então não detalhadas, somente sugeridas, conformam-se em fórmula simples: trata-se da vontade de Deus, a qual, por si só, é explicação bastante a frear

maiores apontamentos de causa cujo registro não precisa estampar doces ou amargas palavras a um amigo. Certo é que alguma coisa situada no passado habita, ainda, a memória presente de Vieira, fazendo-o “chorar” pelo que teve, mesmo que aceite o desígnio a ele imposto pela Providência.

O choro da glória distante não dá a Vieira primazia do ato nostálgico, lembremo-nos da marca mais notável a defini-lo: Padre Antônio Vieira. O ser padre o inscreve num conjunto de práticas capaz de dotá-lo de elementos suficientes à afirmação de si mesmo, isto é, a designação que lhe confere existência social legitimada, ele é padre, não se afasta de uma característica humana fundamental, apropriada e trabalhada pelo cristianismo, a capacidade de lembrar.

O paradigma cristão do pecado original marca profundamente o caráter do homem de fé, condenando-o na largada para prometer-lhe o troféu da salvação na chegada, cujo merecimento se espera demonstrado no curso do trajeto. Pollak (1992) afirma que “[...] a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade” (POLLAK, 1992, p.204). Baseando-me em tal afirmação, posso sustentar, portanto, que o que vai escrito na carta LXI, dirigida ao também padre Francisco de Moraes, tende a materializar via linguagem a memória tanto individual, quanto coletiva da qual Antônio Vieira é tributário.

O breve relato impresso na carta faz coro a alguma dor pessoal sem descuidar da dor de todos os absolvidos por Cristo. A latência da ferida individual implicada está na chaga geral dos que tomam Jesus por filho de Deus. A memória doída do homem simples, fundada na experiência pessoal dos insucessos da vida, mescla-se à memória do homem-universal, desgraçado na origem, tendo por objetivo maior a caminhada ao retorno do Pai. Memória enquanto elemento de assunção da identidade “[...] é também um fator importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si.” (POLLAK, 1992, p.204).

Por isso, o lamento compartilhado com o amigo Francisco é também partilha de dores de cristãos convictos. A distância do amigo encontra remédio naquilo que é cura para todos os males: “[...] mas já que vivemos sem nós, vivamos com Deus, [...]”, aconselha Vieira, [...] pois está em toda a parte [...]” (VIEIRA, 2008, p.235), e essa onipresença é o unguento de toda solidão.

Apesar do relatado, nem só de lamentos é feita a correspondência entre os dois padres. Embora trabalhe a pena na descrição de lamúrias, Vieira também guarda lugar onde acomoda

não satisfação, mas conformidade com a vida presente. Mesmo que tenha embebido em lágrimas sua condição no período em que escreve ao amigo, não deixa de render homenagem às ações da Providência, deixando-nos supor que a feliz salvação é destino certo, a depender somente das ações corretas empreendidas por almas tementes a Deus.

Estando essas almas a serviço de Cristo, melhor, as possibilidades de garantir ingresso no reino celeste só aumentam. E se aos jesuítas cabe a tarefa de expandir a fé católica pelo mundo, o dever de bem levar a palavra divina a todos os rincões da Terra precisa ser enaltecido, mesmo porque seu cumprimento garantirá aos missionários melhores assentos na assembleia celestial.

Amigo, não é o temor do Inferno o que me há-de levar ao Céu: o amor de quem lá se deixa ver e gozar, sim. Oh! Que bem empregados mares, e que bem padecidos maranhões, se por eles se chegar com mais segurança a tanta felicidade! (VIEIRA, 2008, p.235).

A caminhada que leva da terra ao Céu é pavimentada pelas ações medidas por Deus. Ao que parece, não é na torre que a passagem ao Paraíso será conquistada, pelo contrário, Vieira nos deixa pescar em seu rio de sugestões o valor por ele atribuído ao trânsito, ao constante deslocamento responsável por levar a fé a lugares antes não tocados por ela. Nesse sentido calha perfeitamente uma saudação aos mares, esse hábito tão português, afinal, por eles Portugal fez crescer o mundo até então conhecido por europeus, levando na bagagem o jeito cristão de enxergá-lo.

E o próprio caráter de missão se mostra em razoável limpidez na sequência ao elogio dos mares. Se por eles se chegou ao Maranhão, esse inóspito lugar onde padecem homens que ali não nasceram, a atividade religiosa, nesse lugar, fará do padecimento o preço pago pelo bilhete de entrada no Paraíso. Há aí certo reconhecimento do caráter penoso de se estar em tal terra, ao mesmo tempo em que, todavia, está igualmente reconhecida a necessidade da estada. A felicidade futura tem por antecedente a segurança de cumprir os deveres precípuos de um digno soldado de Cristo.

Nesse sentido, a carta contém mais do que a expressão de angústias individuais, nela estão fortemente contidos elementos de aproximação com o destinatário, já que, ao salientar o caráter missionário em suas descrições, Vieira nos deixa entender a presença desse outro a quem se dirige, o padre Francisco, no espaço comum do plano de Deus. Este que, embora não seja o destinatário apontado na missiva, é, em verdade, aquele a quem todas as palavras, assim como

as preces, dirigem-se. Havendo dores, lamentos e angústias, tudo, em resumo, é, para remetente e destinatário, encargos providenciais dispostos sobre ombros que os devem suportar.

Além de confidências de amizade, tais demonstrações também cumprem seu papel no interior do gênero epistolar. Se tomo as partes essenciais de composição inscritas no modelo da *ars dictaminis*: *salutatio* (saudação), *captation benevolentiae* (obtenção da simpatia ou boa disposição), *narratio* (narração, relação), *petitio* (pedido, solicitação) e *conclusio* (fecho, conclusão), vejo que a imagem de si construída pelo remetente, dirigindo-se ao destinatário, está contemplada no modo procedural de conquista da simpatia do leitor da carta, recomendada pelo gênero.

Por mais “íntima” que pareça, a correspondência entre os dois padres deve ser examinada no interior de um modelo histórico de composição. Remetendo a Pécora (2008a), responsável pela introdução que abre o primeiro volume de cartas organizado por João Lúcio de Azevedo, tenho lido os vários exemplos que compõem a epistolografia jesuítica em conformidade ao que, no meu entendimento, é maneira adequada de avaliá-la. Diz Pécora:

Os conteúdos das cartas, no entanto, são sempre possibilidades surgidas no processo de acomodação ao gênero, enquanto experiência retoricamente organizada. Por isso mesmo, convém examinar a epistolografia jesuítica no âmbito do modelo histórico da *ars dictaminis* [...]. (PÉCORA, 2008a, p.20).

Dessa maneira, a experiência pessoal de Vieira, tornada objeto do relato na carta enviada ao irmão de fé, converte-se em matéria de tratamento retórico, o que possibilita ao remetente o melhor ajuste dos efeitos pretendidos. Longe de trazer ao que escreve severas limitações, o domínio do gênero lhe oferece consideráveis possibilidades, as quais, como hoje sabemos, foram todas usadas e abusadas pelo missionário português. Valendo-se de suas próprias palavras, contidas em um de seus muitos sermões: “O pintarem bem os dados, ou as cartas, não está na mão do jogador, mas se ele é sábio na arte, está na sua mão o usar bem do jogo.”¹²

E é valendo-se do jogo, no bom tratamento dos gêneros letRADOS do período em que viveu, em especial o gênero epistolar, que Vieira me parece um interessante exemplar de sujeito de sua época. Seu apuro retórico, já conhecido em festejados sermões, está também em sua extensa produção epistolográfica, assim como em todo tipo de manifestação escrita do religioso

¹² Antonio Vieira – Sermão V Jogo, Xavier Acordado.

da qual hoje se tem conhecimento. A precisão de sua pena faz-se notar mesmo naquelas cartas, como a que aqui exemplifico, nas quais o tom de intimidade parece ser o aspecto predominante.

Ao que parece, quando tratamos da escrita de Vieira, não existe escolha gratuita, tudo se atém a algum propósito prévio, cuja direção é circunscrita pelas monumentais composições de que a *persuasio* se vale e nas quais costuma satisfazer-se. A carta LXI, como outras que bem poderiam ser exemplo das mesmas demonstrações, une remetente e destinatário, na medida em que se oferece como “comunicação instantânea de afetos acesos nas letras” (PÉCORA, 2008a, p.21).

Ainda a respeito dos relatos tratados por Vieira na carta, alguns simples elementos continuam a nos dar combustível para elaborações. Como o estado presente é usado para qualificar o passado, Vieira, a despeito do “choro” pelo que teve, avalia sua condição a partir daquilo que fora antes. Reforçando ao amigo a necessidade de ouvir a Deus, diz: “Se eu ouvira Suas inspirações, já não fora tão grande pecador; [...]” (VIEIRA, 2008, p.235). Os tempos verbais usados na sentença localizam a falta de Vieira em tempo outrora desfrutado, não ouvir a Deus tem sempre sua consequência, contudo, a piedade divina não falta mesmo ao que contra ela atenta.

A remissão dos pecados tem no tempo sua maior possibilidade: “[...] mas, se o menos mal é parte do bem, alguma consolação posso ter hoje, que no outro tempo me faltava.” (VIEIRA, 2008, p.235). Logo, a compreensão demonstrada pelo jesuíta choroso isenta a Deus de quaisquer culpas por sua melancolia. A conclusão a que chega o próprio Antonio Vieira é de que assim mesmo deve ser. O reconhecimento dos erros não apaga tristezas, mas ajuda a conformar o coração cristão.

Arrepender-se, expiar os pecados cometidos, não o tornam santo, “mas, se o menos mal é parte do bem”, submeter a própria vontade à única que deve prevalecer, a de Deus, recoloca no trilho da boa conduta cristã aquele que, em algum momento, descuidou-se ao tomar atalhos.

E se a vida do religioso é espelho, não faz mal recomendar ao amigo:

E para que vós também a tenhais, sabei, amigo, que a melhor vida é esta. Ando vestido de um pano grosseiro cá da terra mais pardo que preto; como farinha de pau; durmo pouco; trabalho de pela manhã até à noite; gasto parte disso em me encomendar a Deus; não trato com a mínima criatura; não saio fora senão a remédio de alguma alma; choro meus pecados; faço com que outros chorem os seus; e o tempo que sobeja destas ocupações levam-no os livros da Madre Teresa e outros de semelhante leitura. (VIEIRA, 2008, p.235).

A simplicidade nos trajes e nos modos reflete o exemplo a ser dado pelos missionários. A resignação é também marca de humildade, além de coibidora de excessos. A vida no Maranhão é dura, sem dúvida, mas é a melhor possível, mesmo porque não se discutem tarefas outorgadas por Deus, apenas as cumpra. A recompensa certamente será gloriosa.

O trecho explica outros excertos exemplificados. A solidão reclamada, cuja onipresença divina é o único remédio, encontra nesta parte do texto sua razão de expressar-se: “não trato com a mínima criatura”, o que, de certo, guarda para as cartas o espaço de diálogo não realizado pessoalmente, “não saio fora senão a remédio de alguma alma”, atitude que indica o profundo sentido de missão, talvez o traço mais latente da complexa personalidade de Vieira.

Quais remédios se empregavam para curar doenças da alma? Possivelmente o mesmo que o próprio médico, o missionário, usava para as próprias moléstias: a palavra de Deus. As angústias já expressas, provavelmente amplificadas nas noites mal dormidas, encontram conforto na leitura solitária da vida e exemplo de santos.

O choro uma vez mais é demonstrado: “choro meus pecados”, o que não deixa de ser referência novamente ao passado, pois se chora pela falta já cometida, porém, na própria crença de Vieira, segundo a qual o futuro seja emenda do passado, o seu choro, ato simbolicamente perfeito a representar o arrependimento, primeiro passo para a reparação do mal feito, não se esgota nele mesmo. Diz: “faço que outros chorem os seus”, assim agindo para que o mal (pecado) não se crie sem arrependimento que o não possa remir.

Curiosamente, dois anos depois, no célebre Sermão da Sexagésima, algo muito semelhante ao tratado na carta irá aparecer nas palavras proferidas do púlpito da Capela Real portuguesa:

Semeadores do Evangelho, eis aqui o que devemos pretender nos nossos sermões, não que os homens saiam contentes de nós, senão que saiam descontentes de si; não que lhes pareçam bem os nossos conceitos, mas que lhes pareçam mal os seus costumes, as suas vidas, os seus passatempos, as suas ambições, e enfim, todos os seus pecados. (VIEIRA, 2011, p.168).

A experiência missionária no Maranhão certamente influenciou a postura de Vieira na percepção que este tinha do processo de evangelização. O árduo trabalho que desenvolveu, enquanto representante da Cia. de Jesus, está inscrito na alma do velho padre e, felizmente, escrito para registro das gerações posteriores.

Por fim, já em tom de despedida, padre Vieira dá por relatado o estado atual de sua vida: “Esta é a minha vida, e estas as novas que vos posso dar de mim [...].” (VIEIRA, 2008, p.235). Fiando, como sempre faz, o destino aos sábios desígnios da Providência, “esperando naquele Senhor que está em todo lugar, e na Sua graça, que não depende de lugares, [...]”. (VIEIRA, 2008, p.235), ou seja, a graça que permite aos dois padres, remetente e destinatário da carta, gozarem juntos da bondade de Deus, sendo que Vieira ainda espera por boas novas do amigo para que “me possais mandar as mesmas desse onde estais.”.

Entre amarguras e esperanças, sobressaem estas na fé de quem vê a Justiça acenar do futuro. “Amemos a Deus, amigo, [...].” (VIEIRA, 2008, p.235), por ser opção única eficaz de enfrentamento aos males da existência, “e para O amarmos só a Ele conheceremos que pouco merecem nosso coração todas as cousas do mundo.” (VIEIRA, 2008, p.235). Única opção, único Deus a quem os anseios humanos devem obrigação. A vida terrena, com todas as suas tentações, mais adoece os corações; não os alimenta. O vazio das almas não encontra preenchimento na terra, senão maior abismo lhes cava, razão que impele os homens a entregarem-se inteiramente aos planos de Deus.

As “cousas do mundo”, leia-se as coisas dos homens, inferiores a toda prova às coisas divinas, a um só tempo, não têm mérito por si próprias a lhe concederem espaço legítimo nos corações humanos, tampouco concorrem a aferir maior estima a esses mesmos corações.

Mas é notável, também, que no anúncio da doença está igualmente relatada sua cura, amar ao Criador. Nas palavras de Pécora (2008a):

[...] se percebe que a narração dos desastres e anúncios funestos, em Vieira, não é apenas relato de fatos passados, vale dizer, memória ou diagnóstico de uma situação inalterável, mas também relato de expectativas de uma história do futuro, que obra já em latência. (PECORA, 2008a, p.23).

Isto é, a descrição de sofrimentos presentes, nascidos de erros pretéritos, servem, também, para ressaltar a fé no futuro, direção da qual a esperança jamais se desviou. Contudo, não há o adiante sem o antes, e o que conecta uma coisa à outra é a memória do que se viveu, a partir da qual se constrói o que se irá viver. Afinal, a perenidade não é característica comum aos homens, tão breves no mundo criado por Deus. A memória é, talvez, o que melhor pode conter o processo de perdas afeto à condição perecível de todos os homens.

Por isso, tão importante é amar a Deus, símbolo maior da existência ininterrupta, perfeita, imperecível. Mesmo porque “as cousas do mundo”: “Todas acabam, nenhuma tem

firmeza; nesta vida há morte, na outra, Inferno; e ainda é pior que um e outro o esquecimento de ambos.” (VIEIRA, 2008. p.235).

O peso terrível do esquecimento para Vieira está amplamente estampado em sua afirmação. A morte põe termo à vida terrena, podendo, a depender da trajetória do vivente, ser o início de outra vida, a eterna. Contudo, sendo a trajetória apartada dos planos de Deus, a morte pode indicar o início de uma eternidade de sofrimentos, expiados pelo pecador no Inferno. O que seria pior que isso? O “esquecimento de ambos.”.

Esquecer significa não observar o pecado cometido. O esquecimento retira a possibilidade de arrependimento e, com isso, a de reparação do mal feito. Esquecer que há morte é o impedimento dos cuidados com a vida terrena, tornada inconsequente sem o freio da mortalidade, ou seja, não lembrar-se que a morte a todos tolhe impede o cultivo da ideia de que, a partir da morte, pode-se alcançar o céu. Não recordar-se da morte cria a descrença no bem e no mal, já que não seria possível ter em mente que morte, enquanto término da vida terrena, abre duas possibilidades cruciais: o céu ou o inferno, destinos traçados pelos próprios passos dos sujeitos em sua estada na Terra.

Quem se esquece do Inferno não o teme, quem se esquece do céu não o almeja. Assim, a possibilidade de se alcançar a graça e de se evitar a desgraça está fundamentalmente relacionada à capacidade de lembrar. A memória é condição sem a qual os homens jamais poderiam cumprir bons destinos ou, pelo arrependimento, corrigir maus caminhos.

Esquecer, portanto, é apagar-se por completo, afastando-se, definitivamente, das possibilidades dispostas no plano de Deus. Para O amar é necessário lembrá-Lo. A decisiva intervenção de Cristo na salvação dos homens está fundada na memória dessa intervenção.

O fecho da missiva nos traz a seguinte mensagem:

Ah! Amigo, quem pudera trasladar-vos aqui o coração, para que lêsseis nele as mais puras e as mais importantes verdades, não só escritas ou impressas, senão gravadas! Salvação! Amigo, salvação! Que tudo o mais é loucura. Livre-vos Deus de todas e de vós mesmo, e vos una muito consigo e vos guarde como desejo e continuamente lhe peço. Amém. Maranhão, 6 de maio de 1653. - Vosso amigo da alma. (VIEIRA, 2008, p.235-236).

A saudação final ao amigo contém o reconhecimento da impossibilidade de se trasladar tudo o que se sente às palavras encerradas no espaço limitado da carta. Houveresse chances de fazer, provavelmente Vieira remeteria o próprio coração junto à correspondência. Não sendo isso possível, faz saber ao padre amigo que o mais que se podia do peito extrair segue

materializado nas palavras que compõem a missiva: “não só escritas ou impressas, senão gravadas!”.

“Salvação! Amigo, salvação! Que tudo o mais é loucura.”, a despeito das inúmeras dificuldades advindas da residência em terras maranhenses e dos desafios da Missão, o que mais pode esperar e desejar o cristão, senão o dia no qual o filho de Deus, uma vez mais, o irá de todos os pecados remir? Expectativas e desejos outros não encontrarão espaço sadio a habitar, estarão localizados na seara da loucura, cujo remédio único e eficaz a aplacar causas e efeitos é a aceitação dos desígnios impostos pela Providência.

Tal como dá início à carta, padre Vieira a encerra pela convicção de que vontades outras, embora existentes, não podem sobressair à vontade divina. No anseio de que seja, ele e o amigo, libertos de todos os males, conclui seu relato pelo desejo comum de salvação. O encerramento fecha o percurso das dificuldades com o profundo sentimento de esperança, deixando claro que, acima do inventário de tristezas, deve sobressair-se a razão de toda vida “para que nesta obra não houvesse vontade mais que a de Deus”.

Em minúcias, é o que está dito!

CAPÍTULO III

MEMÓRIA E IDENTIDADE

O escrever foi inventado para remédio da ausência e da memória.
 (Antonio Vieira)

A relação estabelecida entre a correspondência de Antonio Vieira e uma dada noção de memória e identidade é assunto com o qual se pode preencher algumas páginas vazias. O padre cuja vida se encerra às vésperas do nonagésimo aniversário foi ator, muitas vezes protagonista, de fatos importantes ocorridos tanto em seu berço original, a pátria portuguesa, quanto em terras que, sendo parte do reino de Portugal, os Estados do Brasil e do Maranhão e Grão-Pará, foram para o jesuíta palco de suas encenações.

E já aqui estou por recortar os espaços de trânsito do religioso, dado o seu incessante deslocamento pelo mundo. Roma, Holanda, Espanha são também lugares nos quais Vieira assentou seus pés; estabeleceu negociações em nome do reino português, encantou ouvintes com seus sermões, defendeu-se de acusações da Santa Inquisição, entre outras façanhas que ajudaram a compor sua biografia.

Portugal e Brasil, ou mais especificamente, Portugal e o Estado do Maranhão e Grão-Pará são somente dois espaços propícios para o recolhimento de histórias envolvendo o padre Vieira. Talvez os de maior importância, ao menos na atenção que mereceram do jesuíta. Por mais destinos aos quais Vieira se tenha deslocado, o caminho da metrópole à colônia, da colônia à metrópole, certamente se fez com muita frequência, tanto que, e este é um dado curioso; provavelmente, foi essa a primeira longa viagem de Vieira, aos 07 anos de idade, de Portugal ao Estado do Brasil, quando se muda para a colônia ao lado de seus pais, e a derradeira, já em madura idade, ao deixar a sede do reino, rumo ao seu último destino na terra, o Estado do Maranhão e Grão-Pará, de onde seu corpo não mais se afastou, quedando-se morto aos 89 anos de idade.

Para além das andanças do padre, mais que ele caminharam suas cartas, estas, produzidas em incrível quantidade, dirigiram-se a variados destinatários, alguns destes foram contumazes correspondentes, como o rei D.João IV, o qual foi muitas vezes chamado a dar respostas a missivas do padre.

Assuntos vários ajudaram a preencher o corpo das cartas de Vieira, interessa-me, para este capítulo, colher das cartas que selecionei elementos que me permitam buscar vestígios de

memória e de identidade, a partir dos quais pretendo chegar a uma ideia geral de como esses conceitos podem aplicar-se à correspondência de Antonio Vieira.

O maior desafio de elaboração de uma noção de memória que se aplique às cartas de Antonio Vieira, no meu entendimento, está relacionada à própria ideia de memória com a qual trabalhar. Por lidar com textos produzidos há quatrocentos anos, período no qual as noções de memória eram um tanto distintas das noções que hoje nutrimos, todo cuidado é ainda insuficiente para dar conta do aludido desafio, basta um deslize, e a queda será inevitável.

Contudo, embora sim sujeito a quedas, tentarei, em todo caso, evitá-las. Das leituras acerca das noções de memória discutidas por teóricos recentes àquelas difundidas até o século XVII, foi preciso filtrar, para que o instrumental teórico utilizado para avaliar o *corpus* deste trabalho se constituísse em mínima harmonia, sem que uma conceituação qualquer defendida em determinada obra não ofendesse elaboração realizada em outra.

Aqui também, a todo instante, fui assombrado pelo fantasma do anacronismo, sempre a rondar quaisquer observações, dada à contemporaneidade de quem escreve; o cotejo teórico “fora do tempo” do autor avaliado, entre outras tantas dificuldades sempre enfrentadas por quem do presente se arrisca em falar do passado.

Por fim, será o leitor desta humilde peça dissertativa o juiz de meus erros e acertos, cabendo a ele o juízo da condenação ou o da absolvição. Perceba, leitor, que minha dúvida com sua ilustríssima paciência só faz aumentar, de maneira que mal sei como poderei pagar-lhe. Ciente, de antemão, de que o avanço sobre herança que sequer recebi diretamente é mais que falta de modos; sendo mesmo um crime, insisto para que se fie nas belas cartas de Antonio Vieira, estas que me chegam não como herança direta, mas que, posto seu domínio público, permite-me, ainda que cinicamente, colocar-me como herdeiro de tão bem acabadas peças de linguagem.

Identidade nas cartas

Pensemos, inicialmente, na palavra “corpo”, e naquilo que, em termos de significação, ela pode sugerir. Será esta simples palavra, e suas sugestões significativas, as bases sobre as quais irão se assentar minhas formulações relativas à noção de identidade; possíveis de serem realizadas a partir da análise das cartas escritas por Antonio Vieira.

O corpo é imagem significativa para pensarmos uma perspectiva de identidade jesuítica dentro da qual se constituiu o padre Vieira. O “corpo” de Vieira, de certo, pertencia em sua

integralidade a outro “corpo”, o corpo da Companhia de Jesus, cujos membros, tais como membros de um corpo orgânico, eram essenciais ao seu regular funcionamento.

Ao discutir aspectos presentes nas cartas jesuíticas, Pécora (2001), em *A Arte das Cartas Jesuíticas do Brasil*, afirma que:

A presença ostensiva da carta no corpo da Companhia evidencia que sua função está pensada ao menos segundo três aspectos decisivos: o da informação; o da reunião de todos em um; e, enfim, o da experiência mística ou devocional. (PÉCORA, 2001, p.28).

A partir dessas características elencadas, posso avançar no terreno dos comentários e formulações, para compreender como as cartas de Vieira podem fornecer, em razoável número de exemplos, elementos que permitam buscar uma noção de identidade na qual se possa incluir o padre. Um dos aspectos destacados por Pécora (2001) a revestir uma carta jesuítica é o da “reunião de todos em um”.

Nesse sentido, as cartas dos jesuítas cumprem papel importante na própria manutenção do ânimo de seus membros, os quais, ao compartilharem o hábito de trocar cartas entre si, quedam por reforçar laços que os unem enquanto irmãos de Ordem. A própria função missionária da Companhia de Jesus, responsável por enviar aos quatro cantos do mundo religiosos formados em seu seio, faz com que as cartas escritas, remetidas e respondidas por seus membros, ganhem central importância tanto na tarefa de comunicar os feitos das variadas missões, quanto no estreitamento das relações entre irmãos religiosos.

O segundo aspecto justamente manifesta-se aí, quando os acontecimentos enfeixados em linhas de informação, reforçam igualmente a rede espiritual dos irmãos dispersos no mundo, de cuja solidariedade de ação e unidade de propósito depende a sobrevivência do corpo inteiro da Companhia e a eficácia global de sua intervenção na história, enquanto co-autora da Providência. (PÉCORA, 2001, p.28)

Ou seja, as cartas escritas pelos religiosos ajudam a manter uma “rede espiritual dos irmãos dispersos no mundo”, uma vez que funcionam como elemento transmissor e comunicacional, não apenas dos sucessos e fracassos das missões, mas do próprio sentimento de fé com o qual jesuítas nutrem seus espíritos.

O reforço dessa “rede espiritual” propiciado pelas cartas garante também a unidade dos irmãos de Ordem, já que todos eles, ainda que em distintos lugares do mundo, cumprem a mesma tarefa, legada pelo próprio Santo Ignácio, de produzir cartas, gastando nelas o esforço necessário para escrevê-las em minúcias, permitindo, assim, ao destinatário da vez edificar-se

com as boas-novas, ao tempo em que, certamente, por dever de ofício, gesta resposta capaz de, igualmente, satisfazer o irmão de notícias da missão e de letras de afinidade.

Nessa perspectiva, é notável o esforço jesuítico de capturar em letra comunicável acontecimentos que se dão bem diante dos missionários, mas cuja possibilidade de interpretar como dotados de sentido ou verdade demanda esforço de vontade e inteligência, o mais das vezes sintetizados no dever da escrita. (PÉCORA, 2001, p.28).

Sendo “[...] que a correspondência é muitas vezes o único meio de relato dos sucessos passados nas várias frentes da ação jesuítica espalhada ao longo do vastíssimo novo orbe.” (PÉCORA, 2001, p.28), nela se concentrará o esforço de elaboração associado ao desejo de bem comunicar, tanto em seu sentido textual, para que a missiva seja inteligível ao destinatário, como em seu sentido espiritual, o qual, eivado das prescrições jesuíticas, atuam na fortificação da fé comum.

O ato da escrita da carta é também um ato de fé, o qual, seguindo os deveres de obediência consciente no cumprimento de uma obrigação, vai além da estrita observância de um preceito, para expressar-se enquanto esforço individual em favor de um bem maior, sem o qual essa tradição de se escrever cartas difundida pelos jesuítas estaria lesada.

As cartas em seu aspecto de “reunião de todos em um” são a materialização de uma experiência a um só tempo individual e coletiva, na medida em que a realização de Um que está sempre em busca do Outro, encontra para ambos sua harmonia na unidade de corpo da Companhia de Jesus.

A carta LXI, escrita ao Padre Francisco de Moraes, já analisada em capítulo precedente, serve-me, uma vez mais, como exemplo, para demonstrar como esse aspecto de irmandade é trabalhado: “Enfim, amigo, pôde mais Deus que os homens [...]” (VIEIRA, 2008, p.235), na abertura da missiva já se inscrevem amizade e fé. “E prevaleceram os decretos divinos a todas as traças e disposições humanas.” (VIEIRA, 2008, p.235), e afirmação a reiterar o lugar certo de cada coisa no mundo, pois, acima de todas elas e todos os seres está Deus, cuja vontade sempre prevalece e, mais que isso, em sua prevalência precisa ser comemorada, a despeito das contrariedades que possa provocar.

Certamente, a leitura da carta realizada por outro religioso é encontro com irmão de fé, o qual, apesar da ausência, envia notícia, toda ela construída com base nas convicções do espírito, estas, igualmente, compartilhadas pelo destinatário, responsável por interpretar as

letras remetidas, tendo por chave de leitura, em primeiríssimo lugar, a própria escritura divina, mesmo porque um jesuíta não fará outra coisa que não seja “[...] com Deus, por Deus e para Deus [...]” (VIEIRA, 2008, p.235).

Nesse sentido, o aspecto de “reunião de todos em um” expresso e ressaltado nas cartas jesuíticas, segundo Pécora (2001), ligado está diretamente a outro aspecto salientado por esse mesmo autor, o da “experiência místico ou devocional”, cuja expressão nas letras grafadas nas cartas ajuda a reforçar o caráter de unidade entre irmãos de fé. Buscando, novamente, as palavras de Pécora (2001):

Contudo, este único corpo, em que todos agem como um só, ainda não se comprehende verossimilmente enquanto a unidade não se traduz como experiência mística, isto é, êxtase da participação na plenitude da vida espiritual, que, no limite, exige a perda do cuidado de si. Neste ponto, as letras enviadas de toda parte do mundo constituem-se, ao mesmo tempo, como particulares e como exemplares, que dizer, como referência histórica única e como alegoria espiritual comum – numa palavra: como escrita análoga às divinas escrituras. (PÉCORA, 2001, p.28).

Portanto, a irmandade já ressaltada se alcança plenamente na transformação da experiência espiritual em escrita que bem a represente. Em trechos da carta LXIV, datada de 22 de maio de 1653, dirigida ao Padre Provincial do Brasil, associada ao relato das notícias da viagem que fazem os religiosos rumo à Província do Brasil, encontramos também as seguintes descrições:

Naquela mesma tarde nós [nos?] partimos, deixando todos os da terra mui sentidos, e apartando-nos tão obrigados deles como eles edificados dos nossos padres que ali estiveram, os quais, com seu exemplo e religiosa vida, nos granjearam, para todos os da Companhia, esta grande benevolência e amor. (VIEIRA, 2008, p.247).

[...] da prontidão com que de lhes edificar a igreja e os assistir com todo o necessário; das instâncias que têm feito para que lhes sejam restituídos sem quererem nunca admitir outros religiosos que de outras religiões se lhes oferecem; e tudo com palavras de tanto sentimento, de tanto respeito e de tanto afeto à Companhia que afirmo a V.Rev.^a fizemos muito em não nos deixar vencer de ficar ali [...]. (VIEIRA, 2008, p.247).

A edificação dos da terra com os “nossos padres” relatada por Vieira, a “benevolência e amor” para com os religiosos da Companhia demonstram, em alguma medida, exaltação da ordem religiosa ao Padre Provincial. E sendo ainda mais enfático, afirma Vieira que os sujeitos com os quais trava contato não querem admitir religiosos de “outras religiões”, isto é, de outras ordens religiosas, já que cabe à Companhia, e pelo relato, somente à Companhia de Jesus “palavras de tanto sentimento, de tanto respeito e de tanto afeto”.

Essa notícia, eivada de exaltação do trabalho da Companhia de Jesus, certamente, enche de alegria o coração dos irmãos de ordem, assim como reforça, pelos exemplos relatados, o sentimento de orgulho de pertencer à ordem de Santo Ignácio de Loyola.

As cartas são veículos de informação, identidade religiosa e fé. O corpo da Companhia de Jesus se aquece com as notícias relatadas por seus membros, os quais as dão conta a partir de uma profunda convicção no que fazem, crentes, em todo caso, de que suas ações não se desenvolvem movidas por outra força, senão a única força a ser considerada, a força de Deus.

A própria identidade enquanto sujeito cede lugar à identidade superior ao do indivíduo, aquela que garante ao missionário em particular o seu lugar no interior de um corpo maior aos corpos individualmente localizados: o corpo da Companhia de Jesus. Nas cartas, por conseguinte, a ideia do “do único corpo, em que todos agem como um só” é cultivada, de maneira que seus frutos se alcançam na edificação conquistada na troca entre carteadores.

A “perda do cuidado de si” presente em carta de Vieira: “A primeira vez vinha contra a vontade de El-Rei; desta segunda vim até contra a minha, para que nesta obra não houvesse vontade mais que a de Deus.” (VIEIRA, 2008, p.234), é elemento importante na constituição da identidade jesuítica, tributária que é da submissão da identidade individual à identidade de fé só alcançada no interior do corpo da Companhia de Jesus.

Em conclusão mais atenta, subsumir-se como sujeito uno para tornar-se integrante de um corpo coletivo, porém unitário, a Companhia de Jesus, é, no ponto de vista da acepção inaciana, aceitar conscientemente a condição de instrumento tão somente da vontade divina, a qual, em sua suprema sabedoria, guia integralmente os passos dos missionários em trânsito, não lhes sendo necessária nenhuma outra marca identitária, senão à que os liga ao Pai.

Essa aceitação consciente pode, perfeitamente, descrever-se sob outro título: a obediência. Esse princípio indispensável aos membros da Companhia ajuda sobremaneira na conquista da unidade da Ordem, sem a qual uma ideia de identidade jesuítica não se poderia formar nos moldes como a tenho até aqui descrito. Alain Guillermou (1973), ao refletir sobre o princípio da obediência em Santo Ignácio, lega-nos a seguinte informação:

Também é preciso, em definitivo, ligar-se resolutamente a esta noção e a partir da obediência inaciana para discernir, por meio de análises fiéis, o laço espiritual que assegura ao procedimento do santo e do Fundador sua constante e profunda unidade. (GUILLERMOU, 1973, p.53).

Ainda que dirigindo-se especificamente a Santo Ignácio, a observação de Guillermou (1973) pode ser estendida aos membros da Companhia, já que, inspirados no exemplo do Fundador da Ordem, a ela se associarão com base nos estritos limites do princípio inaciano da obediência. Tal regra, por sua vez, como bem assinalado, é a responsável por assegurar “constante e profunda unidade” ao modo de agir de Ignácio, tal qual ao comportamento a ser reproduzido pelos outros padres da Companhia.

O “laço espiritual” encontra na obediência mais um ponto onde se amarrar, assim permitindo que a unidade da Companhia reste firmemente enlaçada no próprio comportamento obediente de seus padres. Claro que obediência não é novidade entre ordens religiosas, nem fora invenção de Ignácio de Loyola, todavia, nele encontra formulação distintiva, já que ao colocar o princípio “[...] no âmago da regra que concebera, como capaz de dotar a Companhia de Jesus de um caráter absolutamente distinto.” (GUILLERMOU, 1973, p.53), age, uma vez mais, para a constituição de uma identidade jesuítica.

Além do comportamento obediente em si, mesmo a redação das cartas se inserem nesse princípio, não à toa são instrumentos, também, de uma conduta obediente e vigilante aos valores próprios da Companhia de Jesus. Em nenhum momento, as missivas se inscrevem em uma prática exclusivamente individual, antes atuam como nós do “laço espiritual” entre irmãos de Ordem que, uma vez feitos pela destreza da vontade divina, não se desfazem facilmente quando bem feitos pela conduta diligente dos homens.

As cartas cumprem aqui a função de atualizar a missão apostólica e a palavra de Deus, e tanto melhor o fazem quanto mais incendeiam escritor e leitor numa mesma febre de fé, que os irmanam em tremendas experiências devocionais. Por tudo isso, não há exagero algum no Padre Ignacio Iparraguirre, editor das cartas de Santo Inácio, quando este afirma que elas são “como um comentário aos Exercícios e às Constituições”, e que lidas, produzem “gozo e alegria” incontáveis, deixando “os irmãos banhados em alegria de ouvir”, em que mesmo “uma só palavra os consola tanto”. No sentido contrário, alguma demora nas cartas de Santo Inácio é tomada pelos Irmãos como um “castigo”, em que eram privados “do leite da consolação costumeira”. (PÉCORA, 2001, p.28-29).

Como se percebe, as cartas, de fato, cumprem papel na atualização da escritura sagrada, com a característica que têm de reunirem em si a expressão em letras da “experiência místico e devocional”, as quais, como bem já fora salientado, reforça o aspecto da “reunião de todos em um”. Concretamente se pode vê nas missivas jesuíticas o intento de tocar o outro a partir do trabalho de escrita realizado pelo remetente da vez: “[...] escritor e leitor numa mesma febre de

fé [...]”, assim a comunicação se faz a partir de laços comuns que os unem, já que mensagem na carta [...] os irmana em tremendas experiências devocionais.” (PÉCORA, 2001, p.28-29).

E ainda que essas cartas sejam produzidas no intuito mais perceptível de reforçar a unidade da Companhia, superior, inclusive, a uma identidade individual, percebe-se um encontro, via cartas, com o Outro¹³, mesmo que esse encontro seja para fazer ressaltar aos sujeitos a ordem religiosa. Ou seja, o processo de constituição de uma identidade se faz nessa relação com o Outro. Para Pollak (1992), “A construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com outros.” (POLLAK, 1992, p.204).

No caso dos irmãos da Companhia, essa relação com o Outro, pautada sim por critérios de aceitabilidade, admissibilidade e credibilidade, regulados todos pelo exercício da fé, tem a curiosa característica de buscar o contato com o Outro para afirmar-se enquanto o mesmo, isto é, como membros iguais da mesma família espiritual. A carta, então, é meio de unir remetente e destinatário na expressão de um mesmo desejo de existir.

As expressões que Pécora colhe do Padre Ignacio Iparraguirre são salutares na demonstração de como a recepção das cartas se dava pelos religiosos responsáveis por elas receberem. O “gozo e alegria” é expressão de satisfação e êxtase noticiada pela observação feita por Iparraguire acerca dos que leram as cartas de Santo Ignácio. Abaixo destas, com certeza, vieram outras de tantos outros padres da Companhia, os quais, se não alcançaram o poder da escrita do Santo fundador da Ordem, também, cada qual a seu modo, sentiram e provocaram “gozo e alegria” entre irmãos, estes “banhados em alegria de ouvir”.

Como bem apontado pelo mesmo Ignacio Iparraguirre, ainda segundo os exemplos demonstrados por Pécora, a ausência de cartas, ou mesmo a sua demora em recebê-las, seria tremendo castigo. Por essa observação, não é necessário grande esforço de suposição da falta que a ausência dessas cartas provocaria. O “leite da consolação costumeira”, tão importante em suas funções para os missionários, se não provocasse a total desnutrição de seus destinatários,

¹³ Haverá incidências dos termos ‘Outro’ com ‘o’ maiúsculo e ‘outro’, iniciado com a letra minúscula. Tentei, tanto quanto possível, diferenciá-los, sendo o termo iniciado com letra maiúscula um outro não identificado, sujeito a quem uma fala se dirige sem a identificação precisa de quem seja. Já em ‘outro’, com inicial minúscula, como um destinatário possível de ser identificado, por exemplo, um destinatário a quem Vieira possa se dirigir em uma carta.

ao menos comprometeria o banquete com o qual esses mesmos religiosos costumeiramente alimentavam a própria alma.

Em todos os lados para que se movam os olhos, resta firmada a convicção, assentada nas informações até aqui colhidas, de que as cartas jesuíticas, em especial as escritas por Antonio Vieira, atuam como instrumentos vigorosos de solidificação da fé, possível pela profunda difusão de um sentimento de pertencimento ao corpo da Companhia de Jesus, o qual, ressaltado em muitos momentos, confirmam uma noção de identidade cristã-católica-jesuítica.

Correspondência de memória

Em que pese se tratarem de conceitos diferentes, identidade e memória, ambos, de alguma forma se complementam ou, ao menos, estão relacionados. A divisão, muitas vezes, é obra de uma certa didática ou mesmo a necessidade de se explicitar individualmente cada um desses conceitos. Em avaliação mais íntima, certamente encontraremos os limites entre as noções, todavia, tão certo quanto os limites, serão as proximidades ou, pelo menos, certa interdependência, apurada a partir de exemplos que demonstrem minimamente formas de constituição da identidade ligadas à memória ou vice e versa.

Dito isso, enquanto *mea culpa* da divisão já em andamento, procuro agora concentrar minhas observações no conceito de memória e em como este conceito pode aplicar-se às cartas escritas por Antonio Vieira, com as quais tenho e continuo a trabalhar neste capítulo.

Em *História e Memória*, o historiador Jacques Le Goff (2003), em capítulo especialmente dedicado à memória, discute esse conceito a partir de determinados recortes. Ao tratar *A memória medieval no Ocidente*, fala:

Enquanto a memória social e “popular”, ou antes “folclórica”, nos escapa inteiramente, a memória coletiva formada por diferentes estratos sociais sofre, na Idade Média, profundas transformações. O essencial vem da difusão do cristianismo como religião e como ideologia dominante e do quase monopólio que a Igreja conquista no domínio intelectual. (LE GOFF, 2003, p.438).

A informação me parece pertinente, na medida em que a memória que não irá “escapar” será aquela registrada de alguma maneira. Levando-se em consideração as influências que a difusão do cristianismo e o monopólio intelectual da Igreja exerceram sobre esses possíveis registros de memória, inicio já por ir cercando o meu objeto, para entendê-lo a partir de seus pressupostos básicos.

Ora, as cartas nascidas da inventividade de Antonio Vieira já se mostraram tributárias de uma tradição jesuítica. A Companhia de Jesus enquanto ordem religiosa da Igreja católica certamente também rende tributos à tradição cristã promovida e difundida pelo catolicismo, assim, a memória com a qual estaremos lidando tem direta relação com o processo de cristianização do Ocidente.

A esse respeito, continua a dar-nos informações o historiador Le Goff (2003):

Cristianização da memória e da mnemotécnica, repartição da memória coletiva entre uma memória litúrgica girando em torno de si mesma e uma memória laica de fraca penetração cronológica, desenvolvimento da memória dos mortos, principalmente dos santos, papel da memória no ensino que articula o oral e o escrito, aparecimento, enfim, de tratados de memória (*artes memoriae*), tais são os traços mais característicos das metamorfoses da memória na Idade Média. (LE GOFF, 2003, p.438).

Esse processo de “cristianização da memória” a que se refere o historiador francês, de certo, estabelece outros parâmetros de relação entre religião e memória, posto que o cristianismo passa a ocupar lugar central nos diversos mecanismos de difusão e mesmo controle dessa memória. Isto é, a relação dos sujeitos com a “memória coletiva” passa a permear-se de conteúdo intimamente ligado à fé cristã.

Nesse sentido, é preciso que se compreenda a “memória coletiva” não só como o conjunto de lembranças mais ou menos armazenadas e, por isso mesmo, difundidas por uma comunidade qualquer, mas, antes, como uma espaço também de disputa, quero dizer, um lugar, por assim dizer, entrecortado por narrativas que, de algum forma, buscam hegemonizá-lo. Ainda buscando em Le Goff (2003) elementos para melhor compreensão:

Do mesmo modo, a memória coletiva foi posta em jogo de forma importante na luta das forças sociais pelo poder. Tornar-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores destes mecanismos de manipulação da memória coletiva. (LE GOFF, 2003, p.422).

O monopólio intelectual da Igreja, de certo, é responsável por tratamentos da “memória coletiva”, os quais ajudaram a difundir os valores fundamentais do cristianismo. O domínio da escrita em sua capacidade de registro, com certeza, deu à Igreja condições de bem gerir o conjunto de lembranças formadoras da “memória coletiva”.

Pensemos, por exemplo, nas próprias cartas jesuíticas de missionários em terras brasileiras no período do Brasil-Colônia, o que restou como registro de tal época, em sua quase integralidade, nos chega pelo relato dos padres, os quais, muito embora tenham descrito

contradições do processo colonizador, ainda assim eram também agentes importantes desse mesmo processo.

Feita essa reflexão, recolhendo, é claro, os vestígios de uma memória possível, é preciso que se compreenda as cartas de Antonio Vieira como registros também dos “senhores da memória”, na medida em que o que ele escreveu, embora trouxesse denúncias a expor um sistema cheio de falhas, jamais rompeu ou se afastou de suas bases.

Daí a importância do estudo dessas cartas e sua relação com uma dada memória, sem contudo, dissociá-las das funções que exerceram no tempo em que foram produzidas. Segundo Le Goff (2003): “O estudo da memória social é um dos meios fundamentais de abordar os problemas do tempo e da história, relativamente aos quais a memória está ora em retraimento, ora em transbordamento.” (LE GOFF, 2003, p.422).

Na carta LXIV, por exemplo, entre o longo relato de sabores e dissabores da viagem dos jesuítas de Lisboa à colônia brasileira, Vieira cita alguns eventos importantes, quais sejam:

Na noite seguinte, que foi véspera de S.Francisco Xavier, nos visitou Deus com outro trabalho, muito maior que o passado, que foi uma grande tempestade, com que corremos à descrição da fortuna três dias e três noites. (VIEIRA, 2008, p.244).

Por dia de Nossa Senhora da Conceição se tornou a confessar a gente da caravela, e outras o fizeram. Doentes não houveram muitos, mas a todos acudíamos com tudo aquilo que trazíamos de regalo, sendo sempre as porções de doentes as primeiras que se repartiam na nossa mesa. (VIEIRA, 2008, p.245).

No dia seguinte, que era o de S.Tomé, fomos dar fundo no porto da cidade, a hora que já não era missa. Mandou-nos logo visitar o governador pelo sargento-mor da praça, oferecendo-nos a sua casa com primeiro e segundo recado. (VIEIRA, 2008, p.245)

Os três trechos em destaque exemplificam a força da instituição da “memória dos mortos, principalmente a dos santos” na própria organização da rotina missionária e, por conseguinte, da memória cujo registro firme está em cartas como a que aqui uso como fonte de exemplos. Na notícia que remete ao Provincial do Brasil, Vieira pontua vários eventos a partir da memória do dia do Santo em questão.

No dia de “S. Francisco Xavier”, os missionários recebem a visita de Deus, segundo narra Vieira, quando se deparam com grande tempestade; no dia de “Nossa Senhora da Conceição”, fora dia de confissão e de tratar de alguns doentes, e, por fim, no dia S. Tomé, os missionário foram visitar a cidade onde aportaram.

Esses dias, mais do que vagas datas de calendário religioso, configuram, para o jesuíta, ao que se pode depreender pela carta, verdadeiros moduladores da lembrança, com os quais a narrativa dos eventos vividos pela missão em comento se organiza, realçando o apontamento acerca de determinado dado descrito na missiva.

E isso não será novidade ao termos em mente os ritos da tradição cristã, uma vez que, remetendo novamente ao texto de Le Goff (2003): “Pode-se descrever o judaísmo e o cristianismo, religiões radicadas histórica e teologicamente na história, como “religiões da recordação” (cf. Oexle, 1976, p.80).” (LE GOFF, 2003, p.438). Assim sendo, não raras vezes, se pode enxergar Vieira recorrer à memória no instante em que organiza sua narrativa, bem assim quando, em outras tantas vezes, fundamenta seu relato em alguma lembrança pertinente ao fato narrado.

Na mesma carta LXIV, ao relatar ao Provincial os pedidos que recebeu em dada localidade em que estava, Vieira traz o seguinte relato: “Também me pediram quisesse pregar ao outro dia, que era a quarta dominga do Advento, e isto só aceitei.” (VIEIRA, 2008, p.246). A referência à “quarta dominga do Advento” liga-se, de novo, à lembrança eminentemente cristã, a partir da qual a igreja se prepara para receber o menino Jesus.

No trecho imediatamente subsequente: “Pela manhã desembarcamos todos para dizer missa, e, para que o sermão pudesse ser de algum fruto, tomei por tema a S.João Batista, e preguei o batismo da penitência.” (VIEIRA, 2008, p.246), uma vez mais Vieira recorre à memória, não uma memória individualizada, mas a memória constituída a partir do advento do cristianismo, no qual os eventos dignos de serem rememorados travam direta relação com os eventos bíblicos narrados pela sagrada escritura.

Na “quarta dominga do Advento”, o padre Vieira, solicitado que fora para que pregasse, escolhe por tema de seu sermão “S.João Batista”, o precursor de Cristo, também responsável por seu batismo. Ambas referências, presentes como dados de indicação dos eventos narrados se fixam no interior de uma memória cristã já estabelecida. Retomando Le Goff (2003):

[...] porque os atos divinos de salvação situados no passado formam o conteúdo da fé e o objeto do culto, mas também porque o livro sagrado, por um lado, a tradição histórica, por outro, insistem, em alguns aspectos essenciais, na necessidade da lembrança como tarefa religiosa fundamental. (LE GOFF, 2003, p.438).

Isso posto, comprehende-se a razão pela qual os principais atos litúrgicos estão baseados no que se passou, daí o porquê de, nas cartas de Antonio Vieira, ser possível encontrar na descrição dos relatos que remete a seus destinatários a citação pontual de eventos litúrgicos baseados nas lembranças que os fundamentam, trata-se mesmo da tradição, adquirida e

repassada a partir do fomento da fé, “[...] o ensino cristão apresenta-se como memória de Jesus transmitida pela cadeia de apóstolos e dos seus sucessores.” (LE GOFF, 2003, p.440).

Em linha com a tradição cristã, as cartas escritas por Antonio Vieira são excelentes depósitos de exemplos que podem bem ilustrar relações entre elas e uma memória cristã já então muito difundida nos idos do século XVII no qual viveu o velho jesuíta. Outras questões, também relacionadas à memória, sem romper com a tradição cristã, também podem ser extraídas e discutidas a partir das missivas feitas por Vieira, as quais estão igualmente contempladas pela letra ativa do padre.

Sendo mais específico, para puxar pela memória dado pontual, Vieira, na mesma carta LXIV, a qual tem por destinatário o Provincial do Brasil, com ele relembra o seguinte fato:

Rodeamos toda a Gomeira e ilha da Palma; vimos de muito perto Lancerote, e todas aquelas praias e mares santificados com o sangue dos nossos mártires do Brasil, com cujas memórias muito nos consolamos; e, posto que o lugar dentre estas ilhas é tão infestado de todo gênero de corsários, e os mesmos moradores das Canárias o poderiam ser nossos, pois vínhamo em caravela, que era sobrescrito de sermos portugueses, contudo em todos aqueles dias não vimos vela, nem coisa que nos desse cuidado. (VIEIRA, 2008, p.244).

O trecho em questão faz menção a importante evento para os religiosos católicos, em especial os jesuítas. Em 1570, perto de Palma, seguindo viagem para o Brasil, padre Inácio de Azevedo e mais quarenta companheiros jesuítas foram atacados pelo corsário francês, protestante, Jacques Soria, sendo, na oportunidade, todos assassinados. Os “mártires do Brasil” remontam, no interior de um relato sobre uma viagem à colônia, episódio marcante na trajetória de fé dos jesuítas.

Em 1653, data da carta de Antonio Vieira, este e outros irmãos da Companhia seguem no mesmo trajeto de outros religiosos que os antecederam, ainda que, graças a Deus, a sorte daqueles não tenha sido a mesma destes. Mesmo porque “aquelas praias e mares” estão “santificados com o sangue dos nossos mártires do Brasil”. A lembrança rememorada por Vieira inscreve ele e os demais companheiros de viagem em uma linha sucessória, certamente, levantada em memória da atividade missionária desenvolvida ao longo do tempo pelos jesuítas.

Nesse caso, os jesuítas da vez são herdeiros do exemplo de abnegação de seus falecidos irmãos. Eis aqui um ponto de encontro indissociável entre memória e o sentimento de identidade. A memória do feito de fé dos religiosos convertidos em mártires pela tragédia que os abatera; é a herança direta, imediatamente reclamada, uma vez que os mortos cumpriam exatamente com o mesmo dever religioso sob responsabilidade dos jesuítas da vez, oitenta anos depois do martírio. Por fim, são todos jesuítas, exercendo, na terra o dever que lhes cabe no cumprimento dos planos de Deus. Segundo Pollak (1992), “[...] quando se trata de memória

herdada, podemos dizer que há uma ligação fenomenológica muito estreita entre a memória e o sentimento de identidade.”. (POLLAK, 1992, p.204). E ainda segundo o mesmo autor:

Podemos portanto dizer que a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si. (POLLAK, 1992, p.204).

Outro aspecto interessante também no relato feito por Vieira é o lugar: ilha de Palma. O ataque aos mártires deu-se próximo a Palma, o que faz desse lugar um ponto permeado de lembranças, o qual, inevitavelmente, remete ao evento lá ocorrido. Passar pelo mesmo local, valendo-se do mesmo meio, uma embarcação, sendo membro do mesmo corpo religioso dos mártires, tendo o mesmo destino destes, buscando, inclusive, os mesmos objetivos de fé, é mais do que razão para ver-se em continuidade à ação outrora desenvolvida, ainda que a sorte não tenha sido a mesma.

Os jesuítas em trânsito para a colônia brasileira pegam pelo fio da memória que os fazem próximos do irmão de fé abatidos, revigorando, em certa medida, o seu papel no presente, na medida em que os põe em um fluxo virtuoso da prática religiosa e missionária. O antes, o agora, quiçá o depois se unem pela lembrança materializada do martírio, o qual contribui, sobremaneira, para compor um quadro memorialístico das missões.

Ainda quando tratarmos da correspondência de Antonio Vieira, alguns elementos se unem ao legado memorialístico cristão com o qual o religioso jesuíta trabalha em seus escritos. Sem causar rompimento com esse legado, pelo contrário, apenas a ele acrescentando outros aspectos, é possível perceber, por meio das cartas do padre, uma forma de trabalhar a memória em direção aos anseios missionários de quem cumpre tarefa político-religiosa em terras da Colônia brasileira.

Mas, antes de ater-me aos exemplos tirados das cartas, a respeito de outros aspectos que somados engrossam o material relativo à memória possível de ser encontrado na escrita do padre, necessário se faz esmiuçar um pouco mais o cabedal de memória que se pode aplicar às atividades de Antonio Vieira.

Enquanto escrevo, tendo as cartas de Vieira aqui selecionadas como objeto, e no horizonte o objetivo de bem conseguir expor, em razoável número de observações, elementos que apontem para a constituição de uma memória cristã-jesuítica, assomam-me dúvidas e curiosidade acerca das maneiras minimamente identificáveis de como o ato de lembrar, registrado pela escrita, nutre-se de uma lembrança fundamental: aquela que liga o sujeito e/ou sujeitos de memória ao criador, Deus.

As discussões sobre memória realizadas antes mesmo do tempo de Vieira, e as discussões mais recentes, algumas aqui mobilizadas, demonstram a importância que a memória tem para os sujeitos historicamente localizados, o contato com as teorizações já feitas permitem com que, humildemente, este trabalho se desenvolva. Contudo, um vácuo se abre para que formulações possam realizar-se sem que respostas exatas estejam à disposição.

Como afirmei acima, existem outros aspectos observáveis nas cartas de Vieira aparentemente para além de uma “memória cristã” propriamente. Esses aspectos serão demonstrados, ao menos espero fazê-lo, de modo a permitir ao leitor enxergá-los com razoável nitidez.

Mas, o desafio a que me proponho é tentar mostrar que, em última instância, esses mesmos aspectos aparentemente apartados de uma religiosidade específica são, na verdade, elementos a comprovar que os dados de memória apreensíveis nos relatos: pedidos, queixas etc., presentes nas cartas de Antonio Vieira, invariavelmente, conformam uma noção geral de memória cristã, quando muito cristã-jesuítica, por assim dizer.

Diante do desafio, poucas opções se apresentam; aceitá-lo e, portanto, enfrentá-lo ou dele desistir, sequer o considerando, são as duas escolhas que me chegam no exato instante. Suponho que desistir não seja aconselhável no atual estágio no qual este trabalho está; o que me coloca como escolha possível a única opção que resta: enfrentá-lo. Sendo única opção, nem como escolha pode ser tratada. Enfrentar passa ser uma imposição.

Ao desafiado a imposição de tentar solucionar o desafio. Todo esforço nesse sentido, de certo, será empregado. Entretanto, todo desafio expõe aquele que busca solucioná-lo ao sucesso ou ao fracasso. Soubesse o resultado antes mesmo de direcionar atenção ao problema, mais fácil seria tomar as opções precedentes: desistir ou enfrentar. Não sendo possível saber, de antemão, o destino afeto ao desafio proposto, fico como o banhista diante do lago cujo fundo não se pode medir sem nele adentrar: pulo ou fujo? Pois bem, sem rodeios, pulei!

Santo Agostinho, nas Confissões, reserva consideráveis observações à memória. No capítulo VIII, do livro décimo, intitulado *Da virtude e fôrça da memória.*, diz, com a beleza de construção que lhe é peculiar:

Passarei também esta fôrça da minha natureza subindo por degraus àquele, que me fêz com ela; e venho aos campos, e dilatados palácios da minha memória, onde estão os tesouros de inumeráveis imagens, derivadas destas cousas, que achamos com os sentidos. Ali está encerrado o que imaginamos, acrescentando ou diminuindo, ou de qualquer modo variando do que alcançam os sentidos, com tudo o mais que lhe recomendamos como em depósito, e que ainda não está sepultado, e submerso no esquecimento. (AGOSTINHO, 1956, p.212).

A memória para Agostinho, como todas as coisas, é obra da Providência, cuja natureza, em razão da criação, converge para o Criador. Ao caminhar pelos “campos”, adentrando “os palácios” de sua memória, encontrando os “tesouros” ali guardados, postos em “depósito”, o sujeito que lembra encontra os registros, as imagens de uma vida, da experiência de uma vida, a qual, em última instância, fora possibilitada pelo sopro vital, obra e vontade de Deus.

Para que servem as imagens que armazenamos na memória senão para lembrar-nos de quem somos? Se memória é força natural do sujeito, segundo Agostinho, e enquanto criaturas os sujeitos foram feitos à imagem e semelhança de Deus, logo, lembrar-se de si é lembrar-se de Deus, o criador. A fórmula é simples, mas não absurda, na verdade, bem verossímil.

Além de força, a memória é definida por Agostinho como virtude e assim foi compreendida ao longo do tempo. Tanto foi considerada como importante, que logo se instrumentalizou, a contar pelas diversas técnicas desenvolvidas para aprimorar a memória. A ideia do “palácio da memória” e das imagens como desencadeadoras da memória foram assimiladas e desenvolvidas.

Na coletânea *Retórica*, organizada por Muhana, Laudanna e Bagolin, contém um artigo de Angélica Chiappetta, intitulado *Uma arte da memória do sec. XVII*, na qual a estudiosa afirma:

A aproximação entre palavra e imagem certamente foi fomentada pela arte da memória, uma técnica de longa tradição que cuidava de transformar em imagens palavras e coisas a serem memorizadas e colocar essas imagens em lugares previamente ordenados. (CHIAPPETTA, 2012, p.63).

A partir de uma técnica, a arte da memória, que passa a tratar esta enquanto capacidade ativa, para a qual a aproximação entre palavra e imagem se mostra como parte de uma prática tecnicamente desenvolvida para seu aprimoramento.

Em sentido mais instrumentalizado, a princípio, do que aquele colocado por Agostinho, mas ainda assim tributário de suas colocações, valendo-se da ideia do “palácio da memória” e do “tesouro” nele guardado, as técnicas de construção de discursos foram se desenvolvendo. Ainda segundo Chiappetta (2012), visivelmente em referência a Agostinho: “Quando se profere um discurso é como se se entrasse num palácio muito conhecido e adornado com as imagens daquilo que se está para dizer; as palavras e coisas do discurso ficam guardadas na memória como um tesouro.” (CHIAPPETTA, 2012, p.63).

Trata-se do campo da mnemotécnica, no qual as artes da memória foram se avolumando. Yates (1966), na versão de seu livro traduzida para o espanhol por Ignacio Gómez de Liaño, *El arte de la memoria*, traz-nos a seguinte informação:

La palabra «mnemotecnia» recuerda a duras penas lo que pudo haber sido la memoria artificial de Cicerón, con sus desplazamientos entre los edificios de la antigua Roma, *viendo* los lugares, *viendo* las imágenes almacenadas en los lugares, con una visión penetrante que al punto ponía en sus labios los pensamientos y palabras de su discurso. Por mi parte prefiero emplear la expresión «arte de la memoria» para este proceso. (YATES, 1966, p.20).¹⁴

Em Agostinho a memória é posta como força natural, as técnicas desenvolvidas para o aprimoramento daquela falam em memória artificial, a qual, segundo a *Arte da Memória* de Cristóvão Bruno (1583-1632), deve-se conquistar pelo domínio dos preceitos presentes nesse mesmo tratado.

Enquanto sujeito do século XVII, Antonio Vieira teve contato com essas concepções de memória, até mesmo por sua formação espiritual e intelectual realizada no seio da Companhia de Jesus, a qual sempre primou pelo ensino da retórica. Ainda que não se tenha por intenção submeter as cartas do jesuíta à investigação do que nelas poderia ser considerado fruto de técnicas mnemônicas difundidas pelas artes da memória, em termo gerais, a composição discursiva de Vieira, em alguma medida, rende homenagens a essas técnicas.

Conforme Chiappetta (2012): “[...] a Memória, como parte da Retórica, não teria apenas um papel, ligado à oralidade, de guardar o que se perderia pela ausência ou dificuldade da escrita, mas é, antes de mais nada, um processo ligado à invenção dos discursos.” (CHIAPPETTA, 2012, p.74).

Assim, um trecho qualquer de carta escrito por Vieira deveria, por esse raciocínio, ser compreendido no interior desse processo de construção discursiva, isto é, ligado não só à memória de eventos específicos, facilmente identificáveis enquanto objetos de uma dada lembrança, mas como integralmente inseridos em uma memória inventiva do próprio discurso.

Tendo em mente a própria definição que Aristóteles reserva à Retórica, “faculdade de observar, em qualquer situação, os meios disponíveis de persuasão” (RETÓRICA, livro I, cap. 2), e o comentário acerca dos meios de se persuadir feito por Bosi (2010): “Os meios são as palavras e os gestos do orador. Para os discursos, invenção, composição, elocução. Para os gestos, ação. Servindo a uns e a outros, memória.” (BOSI, 2010, p.15), podemos avançar no entendimento de memória não só como ato, faculdade de lembrar, mas também enquanto processo de invenção de discursos.

¹⁴ “A palavra <<mnemotecnia>> recorda a duras penas o que pode ter sido a memória artificial de Cícero, com seus deslocamentos pelos edifícios da antiga Roma, observando os lugares, observando as imagens armazenadas nos lugares, com uma visão penetrante ao ponto de pôr em seus lábios os pensamentos e palavras de seu discurso. De minha parte, prefiro usar a expressão <<arte da memória>> para esse processo.” (Tradução livre de minha autoria).

E se acaso deixo de dissociar a memória enquanto força natural, expressa em Agostinho, da memória artificial das artes da memória, entendendo Vieira como sujeito em contato com ambos os conceitos, passo a enxergar quase que só memória na escrita do padre.

“Vinhama outros religiosos na caravela, mas as cousas espirituais correram todas por nossa conta. Nós cantamos sempre a ladainha da tarde. Eu preguei os domingos do Advento e todas as festas populares.” (VIEIRA, 2008, p.244).

Nessa parte da narração, por exemplo, na carta LXIV, posso pinçar a indicação dos “domingos do Advento”, a qual já remete ao calendário litúrgico, e às cerimônias já eivadas de memória, por se prestarem a lembrar a chegada de Cristo, assim como poderia, em esforço de reflexão, entender que o trecho integra a *narratio*, parte fundamental da composição da carta, prescrita na *ars dictaminis*, portanto parte essencial da construção discursiva na qual se relata fato ocorrido na ausência do destinatário, logo memória.

Mas, a coisa assim posta, na superficialidade de sua exposição, não chega nem perto de oferecer solução a meu desafio. Aqui, buscando entender a influência das concepções de memória sobre a invenção retórica do padre Antonio Vieira, ampliei em demasia a aplicabilidade do conceito memória, quando, em verdade, devo circunscrevê-lo para, ao fim, qualificá-lo.

Porém, o trabalho não está perdido, essa ampliação aparentemente exagerada cumpre também o seu papel, na tentativa de não dissociar tanto as coisas, buscando sempre entendê-las a partir do lugar específico onde estão situadas. Imagino que ao fazer isso, conseguirei integrar os variados aspectos presentes nas cartas de Vieira, alcançando ao final a qualificação da memória emersa das missivas.

Retomando Agostinho, livro décimo, capítulo XXIV, nomeado *Que Deus está na memória*:

Porque depois que soube de vós, nunca de vós me esqueci. Pois onde eu achei a verdade, aí achei a meu Deus, que é a suma verdade, a qual desde que a aprendi nunca me esqueci. Em forma, que depois que vos aprendi, estais na minha memória, e ali vos acho, quando de vós me lembro, e em vós deleito. (AGOSTINHO, 1956, p.230-231).

A onipresença de Deus ganha na elaboração de Agostinho traço absolutamente interessante, pois estando Deus na memória, está no interior daquele que lembra. E estando no interior do homem, quando este busca a Deus, acaba por encontrar-se, pois o encontro com o divino se dá na memória interior do sujeito. Encontrar, na própria memória, com Deus é, portanto, encontrar-se.

Essa centralidade do divino no interior da memória do religioso, certamente, produz dado entendimento acerca do elemento místico, devocional no qual se dá sua constituição enquanto sujeito da vontade de Deus. Essa convicção de ser instrumento, materializado na ação missionária, reserva às cartas que Vieira escreve a atenção de quem o faz buscando os efeitos que almeja produzir. É como soldado de Cristo que Vieira seleciona suas palavras.

Na carta LXII, datada de 20 de maio de 1653, cujo destinatário era o rei D.João IV, busca Vieira remédio para o conhecido problema da conversão do índio e da falta de sacramento até mesmo aos colonos. Em dado ponto da narração, diretamente ao rei sugere:

O remédio que V.M., Senhor, e os senhores reis antecessores de V.M. procuraram dar a esta tirania foi mandar totalmente cerrar os sertões e proibir que não houvesse resgates e declarar por livres a todos os já resgatados de qualquer modo que o fossem. Este remédio, Senhor, verdadeiramente é o mais efetivo de quantos se podem representar; mas é mostrado em todos os tempos, e muito mais nos motins deste ano, fundados todos em serem os índios o único remédio e sustento dos moradores, que sem eles pereceriam. (VIEIRA, 2008, p.238).

Vieira inscreve o rei vivo na linhagem real que o antecedeu: “Senhor, e os senhores reis antecessores de V.M.”. Esse procedimento tem razão de ser, posto o papel cumprido pelo jesuíta enquanto chefe de missão no Estado do Maranhão e Grão-Pará e papel do próprio rei enquanto cabeça do corpo místico sediado em Portugal.

Dirigir-se ao rei, para um jesuíta do século XVII, não se trata apenas de encaminhar pedidos a uma autoridade figurativa do reino, mas sim, submeter requerimento a quem cuja responsabilidade é guiar seu povo zelando pelo bem comum. Hansen (2008) explica:

Catolicamente, a oposição define a natureza da monarquia portuguesa do século XVII como resultado histórico da transferência voluntária do poder das ordens do reino para a potência de um só: como diria Kantorowicz, é monarquia mística organizada sobre bases reacionais. (HANSEN, 2008, p.9).

A oposição a que se refere Hansen é “oposição complementar de finito/infinito”, o que se aplica à pessoa do rei, para quem “a abdicação do poder por parte do corpo político é quase total” (HANSEN, 2008, p.9). Ainda que o homem pereça, resta viva a figura real:

Perpétua e imortal como *plenitudo protestatis* para além da sequência temporal das *personae personales* dos homens-reis, *Majestas regia nunquam moritur*, a majestade régia nunca morre, como escreve Baldo. (HANSEN, 2008, p.9).

Em elogio à obra de Pécora, *O Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira*, e prosseguindo a discussão acerca da natureza real, continua Hansen (2008):

O esquema cristológico da dupla natureza do rei é fundamental, demonstra Alcir Pécora, para o entendimento histórico da prática oratória de Vieira. Assim como Cristo é, em sua humanidade, *instrumentum divinitatis*, como reza a *Summa Theologica*, também o rei é a figura, como *persona ficta*, da pessoa pública soberana em que se alienou o poder da comunidade. (HANSEN, 2008, p.9-10).

Ou seja, dirigir-se ao D. João IV (finito), fazendo-lhe lembrança da linhagem real (infinito) dentro da qual ele, no momento, ocupa lugar é, simplesmente, reafirmar os lugares sociais de remetente e destinatário. Ele, Vieira, súdito d El-Rei, D. João IV, cabeça do corpo místico por ele sustentado através do *pactum subjectionis*.

Todas essas informações me interessam na minha intenção de chegar ao entendimento de que as cartas de Vieira estão, invariavelmente, cobertas de um manto memorialístico cristão. Ora, falar ao rei, na condição em que Vieira fala, é respeitar a disposição dos lugares no mundo onde Deus deixou cada criatura tocada por sua vontade: “[...] a vontade coletiva subordina-se no *pactum subjectionis*, que funda a hierarquia natural dos privilégios e a sacralidade da *persona mystica* ou ficta do rei, dotando-se o poder temporal dos atributos sagrados da transcendência [...]” (HANSEN, 2008, p.9).

Expor a linhagem real, do ponto de vista da teologia-política, da qual os escritos do padre, incluindo suas cartas, estão revestidos, é prática absolutamente adequada ao jesuíta em missão na Colônia. Ao buscar a memória de reis antecessores, Vieira não aponta um sujeito específico cujo exemplo mereceria destaque, mas ao dever legado, de geração a geração, aos homens-reis em exercício pleno da vontade de Deus na terra.

Ou seja, em última instância, a memória a que recorre o velho padre é memória dos instrumentos da vontade divina, *instrumentum divinitatis*, em domínios dos homens na terra: “Em todos os casos, como fica evidente em *Teatro do Sacramento*, a Companhia de Jesus insistirá na Potência do Estado modelada à semelhança da Potência do Padre Eterno.” (HANSEN, 2008, p.15). Por isso mesmo as disposições reais para os domínios da Coroa de além-mar modeladas estavam, ou ao menos deveriam estar, às únicas disposições acima das suas, aquelas vindas diretamente de Deus.

Assim, assevera Vieira ao rei: “Que as entradas ao sertão se façam só a fim de ir converter os gentios, e reduzi-los à sujeição da Igreja e da coroa de V.M. [...]” (VIEIRA, 2008, p.239), o que, na visão de Vieira é fazer dos convertidos sujeitos do pacto de sujeição ao rei e,

por consequência, a Deus. E prossegue: “Isto que tenho dito é o mesmo que sentem todos os que, com verdadeiro zelo do serviço de Deus e bem comum, e com larga experiência deste Estado, desejam o aumento espiritual e temporal dele [...]” (VIEIRA, 2008, p.241-242).

O “aumento temporal” do reino está vinculado ao cumprimento dos desígnios do Estado em busca do bem comum, praticando seus atos com “zelo do serviço de Deus”. Razão que impele o rei a ser justo no exercício do poder soberano a ele alienado pelos súditos em seu reino:

[...] é dobrada obrigação; porque não só é a caridade, senão de justiça, pelo contrato que os sereníssimos reis antecessores de V.M. fizeram com os sumos pontífices, e obrigação que tomaram sobre si de mandarem pregar a fé a todas as terras de suas conquistas. (VIEIRA, 2008, p.240).

O remetente jesuíta, portanto, em terras conquistadas pela Coroa portuguesa, cumpre com sua parte na obrigação de fé que lhe corresponde e espera, em toda sua razão, o cumprimento da parte que toca ao rei no contrato firmado por seus antecessores com os representantes da Igreja. Aqui, novamente, há mensagem dirigida a um, o rei da vez, mas imediatamente ajustada à eterna sucessão do poder real: “os sereníssimos reis antecessores de V.M.”. Em outras palavras, uma obrigação cuja justificativa se funda em memória.

As cartas de Vieira, tais quais seus sermões, como produtos de sua inventividade retórica estão, na função que exercem, alinhadas aos objetivos teológico-políticos com os quais a Coroa portuguesa se comprometeu, diante da vontade divina, a cumprir. Nesse sentido, comentando a dimensão retórica do sermão de Vieira, Hansen (2008) afirma:

[...] sua ação só se concebe nos dois sentidos do verbo especular, como memória que espelha elencos de casos exemplares da Escritura e dos eventos pátios, numa invenção e disposição decorosas, porque autorizadas, que os *especulum* com queda, com caso e com cadêncio de alegoria factual e seus ornatos de alegoria verbal. (HANSEN, 2008, p.16).

O relato vivo dos acontecimentos, devidamente ordenados na carta, é a ação, a qual põe-se no terreno da composição retórica fundada em “memória que espelha”; por exemplo, o contrato entre Igreja e coroa firmado pelos “reis antecessores”, contrato esse como “evento pático” digno de ser espelho a refletir bom exemplo ao monarca da vez, tudo isso, em última instância, fiando-se no exemplo maior: o das Escrituras.

A “alegoria factual”, o teatro dos homens na terra, em cumprimento aos desígnios divinos: a linhagem real exercendo a tarefa que lhe fora destinada, a de difundir a fé cristã em suas conquistas; e a “alegoria verbal”: a carta enquanto invenção retórica a teatralizar verbalmente o desejo de Deus a dar-se resposta pela ação do rei. Assim, insistindo nas pontuações de Hansen (2008):

Pressupõe-se então que a substância espiritual da alma participa do Verbo Eterno através da luz natural, onde encontra fundamento para os seus conceitos no “verbo interior”. Quando se diz algo segundo a analogia, o verbo nasce da memória que conserva o saber e é essencialmente da mesma natureza do saber de onde nasce. (HANSEN, 2008, p.17)

Já que nasce o verbo da memória, recordemos Santo Agostinho, para o qual *Deus está na memória*, de modo que, sendo o verbo “da mesma natureza do saber de onde nasce”, está ele inundado de memória, e ainda segundo Santo Agostinho, sendo memória força natural na qual habita Deus, “o verbo interior”, habitante que é da memória, morada de Deus, dele está impregnado, não podendo expressar-se senão em sintonia com o divino. Eis o que, em suma, julgo ser a escrita de Vieira.

Por fim, em outra carta (LXXVII) datada de 20 de abril de 1657, e remetida ao então rei D. Afonso VI, vez que D.João IV já tinha falecido, uma vez mais Vieira ia clamar ao monarca providência que bem solucionassem os problemas atinentes às terras conquistadas do Maranhão.

Lembrando que por anos, enquanto o falecido rei D.João IV era vivo, Vieira gozou de boas posições, do respeito do monarca e de deferimentos sucessivos a muitos de seus requerimentos. Mesmo após o retorno de Vieira ao Estado do Maranhão e Grão-Pará, afastado já das funções mais destacadas da política real, o jesuíta manteve boa relação com D.João IV, a lembrar, que defendeu publicamente ser este rei o novo Sebastião, chegando a defender, inclusive, que após o falecimento do rei restaurador, este voltaria aos mundo dos vivos ressuscitado.

O problema é que o rei morreu e não ressuscitou e Vieira, antes querido por sua majestade, agora recebia o desprezo de D.Afonso VI, o qual nunca demonstrou por Vieira a mesma simpatia do falecido D. João. Isso, de algum maneira, é evidenciado nas carta que Vieira dirige ao novo rei, na qual busca, a todo instante, que seus requerimentos se façam atendidos, senão pela benevolência do atual rei, ao menos em memória do que Vieira fora em tempos de D.João IV.

S.M, que está no Céu, me tinha ordenado, pelo real zelo e piedade com que desejava ver adiantada a fé nestas conquistas do Maranhão, enviasse sempre aviso a S.M. do que os missionários da Companhia fossem obrando e do que fosse necessário para bem e conservação das missões e aumento da cristandade, como fiz largamente nos navios do ano passado, esperando resoluções de algumas propostas de muita importância, as quais se deviam perder no naufrágio dessa última embarcação, de que, escapando as pessoas e outras cousas de menor importância, só os despachos de V.M. não apareceram. (VIEIRA, 2008, p.34).

O relato já inicia por “S.M., que está no Céu”, a ausência mais presente possível em uma carta de Vieira a um rei que não fosse D.João IV. O procedimento de puxar pela memória real já fora apresentado acima, todavia, agora, ganha um peso ainda mais significativo, o rei antecessor, no caso, é D.João IV, de quem Vieira teve proteção pessoal por anos. Lembrá-lo, na carta em questão, mais do que apresentar a linhagem real a qual D.Afonso VI representava no momento, é cobrar do rei da vez reconhecimento mínimo pelos trabalhos prestado ao rei anterior, os quais poderiam ser testemunhados por quem tivesse olhos.

O que, talvez, Vieira ignorava era que olhos que veem são também capazes de cerrar pestanas, quando a cegueira se torna conveniente. E “como fiz largamente nos navios do ano passado, esperando resoluções de algumas propostas de muita importância”, afirma Vieira e prossegue “as quais se deviam perder no naufrágio dessa última embarcação, de que, escapando as pessoas e outras cousas de menor importância, só os despachos de V.M. não apareceram”. (VIEIRA, 2008, p.34).

E tais despachos, certamente, não se fariam mais como antes. Uma provável razão para a indiferença de D.Afonso VI aos pedidos de Vieira pode encontrar explicação na informação que nos traz Pécora (2008a), acerca dos correspondentes de Vieira:

Os seus principais carteadores são, todos eles, homens ligados ao governo de D.João IV, os mesmos que, posteriormente, com a morte do soberano, constituíram a facção que tomou o partido da regente D.Luísa contra a subida ao trono de Afonso VI. (PÉCORA, 2008a, p.18).

Ou seja, Vieira se correspondia com aqueles que não viam com bons olhos a subida ao trono de D.Afonso VI, o que, de certo, ajudava a fomentar a indiferença do rei novo para com o missionário jesuíta. Mas, mais certo ainda, foi que Vieira jamais retornou ao círculo íntimo da coroa portuguesa.

Por isso mesmo, o que as cartas mais dizem e ecoam, nos mais pisado dos seus muitos tópicos, é justamente a memória dos serviços prestados a D.João IV, que, na sua opinião, sofreram menoscopo e castigo no governo de D.Afonso VI, sem jamais obter resgate, mas antes acrescer maior ingratidão por parte de D.Pedro. (PÉCORA, 2008a, p.18-19).

A carta LXXVII é também uma carta de ressentimento, na qual a lembrança doída pela morte do falecido rei se coloca como argumento para o requerimento submetido à apreciação de sua majestade, D. Afonso VI, assim como cobrança de mínimo reconhecimento a quem esteve sempre diligente com o desejo real. Sobre a sucessão, iniciada com D.João, entremeada por D.Afonso VI, e prosseguindo até D.Pedro, Pécora (2008a) comenta:

A sequência desses três tempos, segundo os três reis, em que dispõe o conjunto de sua vida, dá o traço mais marcante do caráter áulico, voluntarista, determinado, agastado, impaciente, achacoso e também melancólico do conjunto das cartas aqui recolhidas. (PÉCORA, 2008a, p.19).

A fala de Pécora, situada na introdução do volume I da organização das cartas de Antonio Vieira realizada por João Lúcio de Azevedo, dá provas de como o ânimo da epistolografia de Vieira foi sendo abatido, refletindo o estado de espírito do jesuíta, o qual, após o falecimento de D.João IV, inunda-se de melancolia.

Em outro trecho da mesma carta LXXVII, Vieira, prosseguindo na narração, já nos preparamos do pedido feito ao rei, diz:

E digo, Senhor, que, além da firmeza da lei, é necessária demonstração de castigo nos violadores dela, não só pelo que importa ao estabelecimento da missão e aumento da fé, senão ainda ao da de toda a monarquia. E dá-me atrevimento para fazer esta lembrança a V.M. o peso de tão grande obrigação e o nome que ainda tenho de pregador de V.M. (VIEIRA, 2008, p.345).

O assunto da narração é o mesmo de outras cartas, a necessidade de se acudir à missão no Maranhão, para que esta continue sua obra de converter os não convertidos e cuidar dos que cristãos já eram. Percebe-se, no entanto, que o tom do padre é um tanto distinto daquele usado com D.João IV, quando se dirige a D.Afonso VI. É preciso lembrar ao novo rei quem é o remetente da carta, ainda que tal lembrança seja um grande atrevimento: “o nome que ainda tenho de pregador de V.M.”.

Contudo, apesar do ressentimento notado, o padre não deixa de lado as preocupações que sempre governaram seus pedidos, independentemente de a quem os fosse dirigir: “estabelecimento da missão e aumento da fé”. É justamente esse o ponto central das cartas de Antonio Vieira, no meu entendimento. Todos os aspectos que as revestem: apuro retórico; engenho de elaboração; “experiência místico devocional”; reforço dos valores da Companhia, melancolia pela perda de prestígio, todos eles, a meu ver, não funcionam isoladamente, antes bebem da mesma fonte: “a missão”; para desaguarem no mesmo rio, “o aumento da fé, o aumento da cristandade”. Assim, retomo Hansen (2008), ao prefaciar Pécora, e com os quais estou de pleno acordo: “Propondo o jesuíta Vieira como vontade, o teólogo Vieira como inteligência, o político Vieira como ação, o pregador Vieira como engenho, o livro de Pécora demonstra magnificamente que nada em Vieira é dividido e solto [...]” (HANSEN, 2008, p.20).

Seguindo na leitura da carta, encontro talvez a única asseveração que um súdito de uma monarquia católica pode fazer a seu rei: “Senhor, os reis são vassalos de Deus, e, se os reis não castigam os seus vassalos, castiga Deus os seus.” (VIEIRA, 2008, p.345). O apontamento, que

pode ser entendido como uma ameaça, em verdade, é o fundamento sobre o qual ergue-se o “corpo místico” católico. Segundo Hansen (2003):

[...] como rei católico, deve necessariamente seguir a força indicativa da lei natural de Deus para que seu governo seja legítimo. Doutra forma, tornar-se maquiavélico e tirânico, podendo ser destronado e mesmo morto pelos súditos. Diferentemente do mundo protestante, em que o rei é sagrado por que reina por direito divino como enviado direto de Deus para impor a ordem aos homens naturalmente inclinados à anarquia pela lei do Pecado original, em Portugal a figura do rei é sagrada porque representa a soberania popular alienada nela. (HANSEN, 2003, p.16).

Nesse sentido, a fala de Vieira é adequada, por não ferir o pacto de sujeição que liga a ele e aos outros súditos ao então monarca português; cada qual aceita sua sorte e cumpre com sua obrigação na hierarquia, inclusive o próprio rei em sua submissão à “força indicativa da lei natural de Deus”. Em outros momentos da carta, Vieira reforça o caráter cristão da monarquia portuguesa:

[...] o Reino de Portugal, demais deste fim universal a todos, tem por fim particular e próprio a propagação e a extensão da fé católica nas terras dos gentios, para que Deus o levantou e instituiu; e quanto Portugal mais se ajustar com este fim, tanto mais certa e segura terá sua conservação; e quanto mais se desviar dele, tanto mais duvidosa e arriscada. (VIEIRA, 2008, p.347).

Isso, claro, no intuito de provar o valor de seus argumentos e também a justeza deles, os quais buscam o cumprimento do fim a que Portugal está obrigado: “a propagação e a extensão da fé católica nas terras dos gentios”.

O injusto tratamento a que eram submetidos os índios, em especial, os índios livres capturados em afronta ao que entendia a Companhia de Jesus, era crime, na visão de Vieira, contra o reino e contra Deus, para o qual, insistentemente, buscava o jesuíta remédio. Em sua busca, agora dificultada pela presença de D.AfonsoVI no trono, Vieira se fia na memória de D.João IV, mas não só, o padre vai até D.Sebastião:

A perda do Senhor Rei D.Sebastião em África, e o cativeiro de sessenta anos que se seguiu a todo o Reino, notaram os autores daquele tempo que foi castigo dos cativeiros que na costa da mesma África começaram a fazer os nossos primeiros conquistadores, com tão pouca justiça como a que se lê nas mesmas histórias. (VIEIRA, 2008, p.346).

E o caminho escolhido é o da maldição com a qual Vieira entende que os atos em desacordo com a lei natural de Deus são punidos. Lembremos do destino de Portugal após o desaparecimento de D.Sebastião, décadas sob domínio de reis espanhóis, cuja restauração deu-se justamente com a ascensão de D.João IV, e chegamos à intenção do padre ao fazer recordar dessa história o atual rei português, D.Afonso VI.

E o jesuíta não satisfeito oferece ao chefe do reino mais um dado:

No ano de 1654, por informação dos procuradores deste Estado, se passou uma lei com tantas larguezas na matéria do cativeiro dos índios que depois, sendo S.M. melhor informado, houve por bem mandá-la renovar; e advertiu-se que neste mesmo ano tirou Deus a S.M. o primogênito dos filhos e a primogênita das filhas. Senhor, se alguém pedir ou aconselhar a V.M. maiores larguezas que as que hoje há nesta matéria, tenha-o V.M. por inimigo da vida, e da conservação, e da coroa de V.M. (VIEIRA, 2008, p.346).

Se em alguns momentos, ao indicar o nome de D.João IV, percebe-se, apesar da melancolia, uma memória afetiva, o velho jesuíta ressentido sabe também dirigir-se ao novo rei, fazendo-lhe ver dados de uma memória punitiva a dizer, em amplas observações, que o afastamento da orientação divina pode resultar em tragédias deste afastamento oriundas.

Assim, em mais uma carta, destinada a mais um rei, a respeito de matéria já repetida inúmeras vezes em cartas anteriores, Vieira, em sua capacidade de elaboração discursiva, recorre, a todo instante, à memória, seja para lembrar de quem é; seja para fazer recordar dos que já se foram; seja para advertir de desgraças passadas que podem se repetir, enfim, para dizer ao rei da ocasião dos serviços que, enquanto missionário jesuíta e português, prestou ao reino de Portugal. E recorro outras vez a Pécora (2008a), o qual tem melhores palavras para fechar essa reflexão:

Dito o mesmo em chave dialética, menos que temporal, os serviços prestados ao rei e ao reino são coletados, na memória espistolar de Vieira, como dívidas de um tesouro irremediavelmente sem resgate. Ou ainda, de outra forma, como dívidas que, quanto menos pagas são, e nunca o poderão ser suficientemente, mais avivam o sentimento de injustiça, de desdém imerecido – e, justamente por isso, mais coroam ou fazem brilhar o tesouro original do seu amor, cuja ausência de recompensa de fato, pretende demonstrar, por retroprojeção, o seu original desinteresse e a fineza de espírito. (PÉCORA, 2008a, p.19).

Essas dívidas, devidamente registradas pela “memória espistolar” de Antonio Vieira, pagas ou não, converteram-se, elas mesmas, no tesouro verbal que chega hoje a mãos tão descuidadas como as minhas, as quais buscaram, com a imperícia que nunca pude disfarçar, coletar os vestígios de memória cujo tato de que disponho pôde identificar.

A essa altura quase me esqueço do desafio a que me propus solucionar. Quase, porque também tenho memória e justo ela não me deixa esquecer. Mas, nisso tudo, não é a minha memória que conta, senão aquela das cartas, a qual, em todos os seus aspectos, encontra sua unidade na certeza da fé e na missão de propagá-la. Em tudo o que foi dito, resta um conceito: memória, e uma qualificação: cristã. E aos opositores dessa formulação, briguem com o próprio Vieira, o qual, em carta aqui mesmo analisada, sentenciou: “nenhuma cousa faço que não seja com Deus, por Deus e para Deus.”

E no padre eu hei de acreditar!

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diz Cristo que a palavra de Deus frutifica cento por um, e já eu me contentara com que frutificasse um por cento. (Antonio Vieira)

Enfim, o fim!

Quisera fechar o texto com a máxima elegância, mas devo admitir não poder fazê-lo.

Não sei se as forças me escapam ao fim do trabalho; se a escrita já rendeu o que poderia gerar, em verdade, tenho dificuldades em concluir. Talvez pela pressão em dar bom termo ao conjunto de minhas formulações, posto ser comum a atenção se fiar em inícios e finais, chego ao ponto de chegada deste trabalho a dever a meus leitor melhor acabamento.

E por falar em aberturas e fechamentos, ao menos enquanto enxerto de considerações ditas finais, esforço-me para recordar o entre, o meio, o caminho percorrido para aqui agora estar. A escrita certamente tem seu impulso, sem ele nenhum texto se estabeleceria. Assim como o tecido de palavras requer o seu fim, para que alguma coerência lhe possa atribuir. Contudo, fixo-me no exato lugar entre uma e outra coisa.

Começar a discussão sobre cartas de Antonio Vieira foi gratificante. Esboçar uma conclusão para seu estudo é um desafio. Mas, de tudo, laudo o desenvolvimento da discussão. Não por considerá-la um extremo de qualidade, mas por considerá-la, simplesmente, enquanto desenvolvimento.

O que quero dizer, e clamo compreensão dos que me ouvem, é que ao final não estou pleno de certezas, nem mesmo prenhe de indicações. Cá estou firme. Trago comigo ainda algumas dúvidas, certo apenas de ter empenhado dedicação em apontar umas possibilidades a mais de leitura.

A complexidade de uma obra, uma obra vasta e persistente como a do padre Vieira, não se exaure em uma singela discussão como a que aqui busquei empreender. Entretanto, jamais almejei exaustão alguma, satisfação tive em almejar alguma coisa.

Nesse sentido, mais do que acessar a “a chave de ouro”, “*o gran finale*”, o último e decisivo ato, nesta seção de encerramento, não dou o lacre à tampa do caixão, somente reforço o curso das observações realizadas antes, para dar-lhes a entender que, provavelmente, a discussão continuará.

Dividi, por razões metodológicas, minha dissertação em três capítulos, os quais, cada qual à sua maneira, se imiscuíram em pontos específicos da discussão: no primeiro tratei de Anacronismo, no segundo da *Ars Dictaminis*, no terceiro de Memória e Identidade. Certamente

tratei de tudo em todos os lugares, os títulos apontam predominância, mas não freiam implicações.

Das cartas (LXI, LXII, LXIV, LXIX e LXXVII) a guiarem essas observações todas, restou a curiosa situação de vê-las, a despeito da pequena extensão, multiplicarem-se em possibilidades. E estas foram o que, de fato, quis a todo instante encontrar. Mais que certezas, mais que laboriosas observações, mais que um resultado único, pontuo este trabalho como busca de possibilidades, e nesse sentido, entendo as ter alcançado.

A primeira possibilidade a se apontar é o próprio contato com a escrita do jesuíta. Em período no qual a produção literária parece fazer-se tão distante dos velhos modelos do século XVII, colher da letras de Vieira suas doses de história, beleza e exemplos, talvez nos informem de que os incríveis enredos da vida vem sendo feitos há muito tempo, muitas vezes, tragicamente, repetitivos.

Como é difícil concluir, quando mais se tenha em mãos matéria tão fecunda de significados e possibilidades. O percurso deste trabalho, atento sempre ao objeto que o guiava, seguiu os rumos indicados pela curiosidade e pela percepção de leitura. As cinco cartas (LXI, LXII, LXIV, LXIX e LXXVII) selecionadas representam uma parte muito pequena, em termos de extensão, da obra do padre Antonio Vieira. Todavia, elas foram absolutamente significativas para os propósitos desta dissertação.

Tal como a semente com a qual Cristo fazia os frutos se multiplicarem, esse pequeno inventário de missivas fez-me entender o projeto maior com o qual Vieira esteve por toda vida empenhado: frutificar, ao menos, um por cento, e assim já se cumpriria o desígnio benéfico da Providência.

Do desejo inicial, na coleta do corpus, permeado de incertezas, ao resultado auferido, ainda repleto delas, importante mesmo foi o caminho da pesquisa, a qual chega a suas conclusões sem resultados exaustivos, mas, ainda que timidamente, fecunda de possibilidades alcançadas.

Exemplos, ainda vivos, da capacidade inventiva de Vieira, documentos que testemunham valores de um período, meio e suporte de comunicação corriqueira nos idos do século XVII, enfim, as cartas aqui reunidas são textos que apontam para a grandeza de uma obra. Mais que apontamentos, essas missivas, nascidas do gênio inventivo do padre, tornadas

matéria por seu punho ativo são também grande obra, fundidas em engenhosidade, tais quais os badalados sermões que fizeram de Vieira Imperador do púlpito e da língua¹⁵.

Por meio dessas cartas, creio ter sido possível demonstrar possibilidades de leitura das missivas, considerando os eventuais choques de temporalidades que, invariavelmente, quedam por apontar choques culturais igualmente profundos.

A discussão sobre anacronismo, de certa forma, trilhou esse caminho dos embates entre produção e recepção, quando, inevitavelmente, o sujeito que lê está a uma distância de mais quatrocentos anos daquele que escreveu.

Essa discussão se fez com todas as limitações que uma tentativa de reposição das condições de produção de um texto enfrenta. Busquei ser menos anacrônico, em que pese saber que é impossível não sê-lo por completo. A perspectiva, ao menos, a partir de onde pude mirar as cartas do jesuíta, quando quis delas me aproximar, pareceu-me adequada, ainda que eu reserve o máximo respeito às posições que julgam o contrário.

Na realidade, essa distância entre períodos, entre modelos, entre concepções de vida e escrita, transformam-se em mais uma necessidade de se ler Vieira e outros autores do século XVII. A percepção da passagem do tempo, e de como a recepção se transmuta com ela, certamente é importante aos que se interessem pelas “ruínas da história”, e claro, pelas ruínas das histórias, escritas, reescritas, tornadas públicas, omitidas, enfim, erguidas e reerguidas pela discursividade dos homens.

E Vieira foi sim agente de muitos discursos que, se não moldaram sozinhos a narrativa de tempos coloniais, ajudaram a compor parte dessas narrativas, tão caras a qualquer esforço de compreensão da história daqueles que nos antecederam e nos deixaram de herança belezas, como as peças de linguagem de Antonio Vieira, mas também tragédias, como o genocídio indígena, já em curso no momento em que escreve Vieira, e com o qual, ainda hoje, tristemente, temos de lidar, e lidamos mal!

Dos conteúdos contidos nas cartas do padre jesuíta, inevitavelmente passamos à maneira, à forma como tais conteúdos foram magistralmente trabalhados por um manejador de palavras de excelência, engenhoso na medida adequada, agudo como pretendia ser.

¹⁵ “O céu strela o azul e tem grandeza/Este, que teve a fama e a glória tem,/Imperador da língua portuguesa,/Foi-nos um céu também.” Neste versos de poema chamado Antonio Vieira, Fernando Pessoa, na obra Mensagem, concede o título de imperador da língua ao jesuíta. O trecho fora retirado do livro Essencial Padre Antônio Vieira, 2011, Cia das Letras, São Paulo-SP, no qual funciona como epígrafe.

A tentativa de compreensão de alguns elementos da chamada *Ars Dictaminis ou a arte de se escrever cartas*, orientadores que foram desde sempre da epistolografia jesuítica, da qual as cartas de Antonio Vieira fazem parte, cumpre esse papel de buscar formas e fôrmas onde o texto devia encaixar-se.

Tal atitude ajudou-me, assim entendo, a perceber como uma obra particular, individual, ocupa seu espaço no interior de um sistema, ganhando aquela ainda mais força significativa, quando não a tratamos isoladamente.

Essa noção de sistema, compreendido enquanto cenário sócio-cultural, modelo teológico-retórico-político, permitiu-me enxergar o indivíduo que cria no interior de um espaço mais amplo, responsável por regras, orientações e preceptivas a partir das quais a escrita deveria guiar-se.

Pela leitura das cartas do jesuíta encontramos também a maior extensão desse sistema, vendo-o para além das normatizações da escrita, mas como regulador comum da vida, a qual, como em qualquer período histórico, está sempre à deriva, buscando equilíbrio nos padrões e costumes do momento.

E o nosso Vieira era padre, jesuíta, português, missionário, orador. E como tal, fundiu todos esses aspectos na personalidade curiosa que biógrafos puderam contar. Foi um sujeito de seu tempo, como não poderia deixar ser, gozou as delícias e sofreu as dores de sua era. Guiou-se e fez com que outros se guissem pelas convicções cultivadas a partir da empreita de expansão da fé cristã-católica, projeto no qual empenhou-se como soldado que era da Companhia de Jesus.

Seus passos, assim mesmo marcados, em oposição ao paço, deram-lhe os torneios de catequizador, cuja incessante atividade está bem demonstrada nas cartas que escreveu e que nos serviram de objeto. A *Ars Dictaminis* de Vieira integra a arte geral de se escrever cartas, mas também ela é digna de, hoje, sobreviver a outros tantos exemplos perdidos no tempo, o que demonstra sua particularidade, ao menos, em termos de qualidade composicional.

Assim, resta ainda no segundo capítulo desta peça dissertativa uma análise simplória, muito particular, da carta LXI, buscando, tão somente, expor minhas impressões de leitura dessa missiva, tão bela, embora distante de minhas próprias convicções, e ainda assim capaz de me arrebatar enquanto leitor, na posição privilegiada de tê-la em meu poder tantos anos após ter sido escrita.

Foi minha primeira eleita a tal carta (LXI), dentre tantas presentes no volume I da organização das missivas do padre feita por João Lúcio de Azevedo¹⁶. Li-a com rapidez, por ser pequena, embora tive voltar a ela imediatamente após a primeira leitura.

Retornei não por incompreensão, a carta é simples para médio entendimento, retornei por necessidade, pois, uma vez tendo-a submetido à leitura, não podia mais avançar um minuto sequer sem a ela voltar e uma vez mais gozar a sua beleza.

A comunicação entre dois irmãos de Ordem, apreendida pela exposição escrita de um remetente, o padre Vieira, construída a partir dos relatos de fé e angústia a marcarem a alma doída, embora conformada, do jesuíta; confesso, e creio ser esse o verbo adequado, arrebatou-me enquanto leitor, atingido no fundo de minha sensibilidade que, se era pouco desenvolvida até então, constitui-se toda ela no arrebatamento de prazer vivenciado no instante daquela feliz e saudosa leitura.

Estava ali, literalmente, convertido. Não em cristão, que já sou por cultura (não por religião), mas em devoto eterno de uma escritura, a qual produzida por um homem de carne e osso, faz-me crer em algo transcendental a que podemos hoje, mesmo que anacronicamente, chamarmos Literatura.

De todas a relações possíveis de serem apreendidas nas cartas, algumas se insinuaram. Entendi que as missivas de Vieira traziam consigo fortes indicações de uma identidade religiosa, constituída no seio da Companhia de Jesus, reafirmada por seus irmãos, nas muitas cartas que produziram. Essa identidade religiosa, jesuítica, nas apropriações específicas das quais foi objeto, apontam para uma matriz identitária comum entre aqueles religiosos, uma identidade cristã.

Embora pareça demasiado ampla, essa identidade cristã parece-me, no momento, a designação adequada às relações de proximidade identitárias possíveis de serem tratadas a partir das cartas do jesuíta. Por sobre todas a contradições do tempo, por sobre todas as contradições das ações do homem Vieira e dos homens descritos ou destinatários das cartas de Vieira, o elemento religioso, a fé em Cristo, o profundo desejo em servi-lo como almejava a Providência, é sempre central, não somente como topos argumentativo, mas como propósito, finalidade, objetivo de toda ação empreendida.

Em outras palavras, Vieira era um jesuíta. E ser jesuítas é ser cristão, essencialmente cristão. Seu corpo e sua consciência forjados estão na fé inabalável de que seus passos e, no

¹⁶ Cartas, volume I/Antonio Vieira; coordenação e notas J.Lúcio de Azevedo; prefácio Alcir Pécora. – São Paulo: Globo, 2008. (carta LXI, p.234-236).

caso em especial, suas palavras, guiadas são por Cristo e em nome dele levarão sua fé a todas as partes do mundo. A identidade em Vieira é eminentemente cristã.

E sem ir para muito longe da própria constituição dessa identidade, encontramos a memória que a permite existir, tão presente nas cartas do padre Vieira, a ponto de, em determinado momento, fazer-me crer que tudo nas cartas, da primeira à última linha, fosse memória em palavras. Exagero meu? Ao leitor, é claro, o privilégio do julgamento...

Memória em palavras fosse talvez o título que não pensei antes de enunciar a sentença. Em uma carta de Vieira muita coisa se pode ver, muita coisa se pode sentir. Não sei dizer quanto, nem medir proporções, mas memória se faz presente em abundância na escrita do velho padre.

Lembremos, inclusive, que as cartas que dão vida a este trabalho foram escritas entre 1653 e 1657, período no qual o jesuíta fez-se chefe da missão para o Maranhão, depois de ter chegado aqui talvez não exatamente pela força natural de sua vontade.

Nas inóspitas terras maranhenses dos seiscentos, Vieira vive sob a amargura dos fracassos reunidos em seu período anterior na Europa. Vê daqui a sucessão de D.João IV, a falta de zelo com a fé por parte dos colonos, a violência, exacerbada até para ele, contra os indígenas. Tudo isso é objeto das cartas do padre e, no essencial, tudo se insere na memória dos relatos epistolográficos.

Vieira é um homem que lembra. E por lembrar, busca na memória o fundamento de seus relatos. Avaliando as missivas ao alcance de minhas mãos, pude ver e rever os traços da lembrança, medir o peso que a memória ocupou na epistolografia de Antonio Vieira. Como esta, a dirigir-se para variados aspectos: memória pessoal, relato de fatos ocorridos, lembrança de linhagem real etc., vai se acercando da base fundamental que a sustenta.

Acima de todos os aspectos possíveis de serem trabalhados a partir das cinco cartas reunidas por este trabalho, a fé pode ser sempre apontada como a base fundamental de significações e finalidades reunidas nas missivas. Não qualquer fé, mas a única, segundo pensava Vieira, que podia ser digna de ser tratada como tal: a fé cristã.

A memória em Vieira é uma memória fundamentalmente tocada pelo exemplo, jamais esquecido, de Cristo, por isso mesmo uma memória cristã, permeada por ritos e códigos que a ajudem a permanecer viva nos corações dos fiéis. O exemplo de Cristo, tal qual o dos santos e dos mártires, alinhados às experiências da missão e trabalhadas em uma escrita sempre disposta a recordar são marcas visíveis e presentes nas cartas de Vieira.

E é de se notar que qualquer memória queda bem registrada tendo em um escritor da capacidade de Vieira o seu artífice e narrador oficial. As cartas rendem a quem as queira ler informações preciosas acerca da situação da colônia no século XVII. Tanto pelo conteúdo nelas encontrado, quanto pela maneira como é apresentado ao leitor. É minimamente um exercício proveitoso de leitura e conhecimento.

Escapando à divisão dos capítulos, proveitoso ainda em maior medida é verificar todos os elementos trabalhados em separado, funcionando em conjunto, já que a pinça nas cartas é feita por quem as lê, quando, em verdade, os diversos elementos que lá estão dispostos, agem em uniformidade.

Ars dictaminis, Memória e Identidade são conceitos válidos para fazer ressaltar determinados aspectos, juntos formam a base estrutural e significativa a partir da qual esse trabalho se fez, ao emitir juízo de valor sobre cinco cartas escritas pelo padre Antonio Vieira, as quais, certamente, são capazes de sugerir outros juízos, tão ou mais bem acabados que os que aqui emiti.

Assim ao menos, entendo o término deste trabalho, incompleto certamente, mas minimamente sincero em suas proposições. Novamente, como fiz em outros momentos da elaboração, os quais se repetiram algumas vezes, por isso mesmo, creio, já devo ter enfadado o meu leitor, deixo a ele, a despeito do enfado, tarefa ingrata, mas cuja competência não pode ser atribuída a mais ninguém, do julgamento.

Nessas horas, leitor, aproveite o poder de que é investido, pois se durante a leitura foi, primordialmente, vítima, tem agora a possibilidade da vingança, será meu julgador, e por economia, já que leitores meus não devam ser muitos, também pode ser o carrasco. Se posso contar com sua clemência, ainda não sei, bem sabe o quanto tenho aumentado nossa dívida desde a introdução deste trabalho.

Enfim, escrevi o que entendi pertinente e talvez tenha escrito até umas impertinências. Os furos, as falhas, os erros, eventuais acertos também, se houver, estão registrados para serem apontados. Não os escondi, por não ter a habilidade necessária para escondê-los, portanto, estão todos expostos.

Desejo apenas ter exposto o mais importante, as possibilidades de leitura que encontrei nas cinco cartas nascidas da pena de Antonio Vieira. Essas sim merecedoras de atenção. De tudo, se pouco prestar, as cartas e a coletânea onde podem ser encontradas estão devidamente indicadas. Leia-as e tire as próprias conclusões, com o sério risco de serem bem melhores que as minhas.

E como um expectador de cinema que insiste em ficar na sala até a última palavra dos créditos finais ser transmitida, preparamo-me para levantar da minha cadeira e ir-me embora, cheio de vontade de ouvir o que os outros acharam do filme, mas impossibilitado de ouvi-los todos. As luzes da sala se acendem, suas portas se abrem. É mesmo hora de sair. Eu vou-me só pensando comigo o que acharam da exibição...

E se me permitem encerrar, agora de vez, sem metáforas cinematográficas, ou de qualquer outro tipo, a não ser aquelas eventualmente utilizadas pelo próprio Vieira, despeço-me, mas não sem antes valer-me do raciocínio do velho padre jesuíta, em adaptação minha, certamente inferior à original expressão, presente no belo e célebre Sermão da Sexagésima, pregado na capela real portuguesa, no ano 1655, entrego esta dissertação aos meus eventuais leitores, torcendo para que ela, caso não faça fruto, faça efeito!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- AGAMBEN, Giorgio. O que é o contemporâneo? E outros ensaios. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko, Chapecó-SC, Argos, 2009. (p.55-73).
- AGOSTINHO, Santo. Confissões. Coleção do Pensamento Cristão. Livraria Progresso, Editora Praça da Sé 26, Salvador-BA, 1956.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. 1902-1987. Alguma Poesia, 8º Ed. Rio de Janeiro: Record, 2007. (p.47).
- _____, Carlos Drummond de. 1902-1987. Antologia Poética (org. pelo autor), 58º Ed; Rio de Janeiro: Record, 2006. (p.30-32).
- AZEVEDO, J. Lúcio de. Cartas Volume I, Antônio Vieira; coordenação e notas J.Lúcio de Azevedo; prefácio Alcir Pécora,— São Paulo: Globo, 2008. (p.27-32).
- _____, J. Lúcio de. Os Jesuítas no Grão-Pará: Suas missões e a colonização – Primary Source Edition, Lisboa, Livaria Editora Tavares Cardoso & Irmão, 1901. (p. 61).
- BOSI, Alfredo. Essencial Padre Antônio Vieira/organização e introdução de Alfredo Bosi – São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.
- CHIAPPETTA, Angélica. Retórica, Org. Muhana, Org. Adma; Laudanna, Mayra, Org. Luiz Armando Bagolin, São Paulo: Annablume; IEB, 2012.
- GUILLERMOU, Alain. Santo Inácio de Loyola e a Companhia de Jesus. Tradução de Maria da Glória Pereira Pinto Alcure. Rio de Janeiro-RJ, Livraria AGIR Editora, 1973.
- HANSEN, João Adolfo. Antonio Vieira, Cartas do Brasil, organização e notas João Adolfo Hansen, - São Paulo: Hedra, 2003. (p.9-74).
- _____, João Adolfo. Letras Coloniais e Historiografia Literária. Revista Matraga nº 18/2006 Estudos Linguísticos e Literários, Rio de Janeiro, 2006. (p.13-44).
- _____, João Adolfo. Teatro do Sacramento: a unidade teológica-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira. 2ª Ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP; São Paulo-SP: Editora da USP, 2008. (p.9-28).
- _____, João Adolfo. A civilização pela palavra IN: LOPES, Eliana Marta Teixeira; FARIA FILHO, Luciano Mendes; VEIGA, Cynthia Greive (orgs.). 500 anos de educação no Brasil. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. (p.19-42).
- KOSELLEK, Reinhart. 1923-2006. Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução do original alemão Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira; revisa da tradução César Benjamin.— Rio de Janeiro: Contraponto: Ed.PUC, 2006. (p.41-60).
- PÉCORA, Alcir. Arte das Cartas Jesuíticas do Brasil. Máquina de Gêneros. Campinas, SP: Editora da UNICAMP; São Paulo-SP:2001.
- _____, Alcir. Cartas Volume I, Antônio Vieira; coordenação e notas J. Lúcio de Azevedo; prefácio Alcir Pécora,— São Paulo: Globo, 2008. (p.9-25).

_____, Alcir. Teatro do Sacramento: a unidade teológica-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira. 2^a Ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP; São Paulo-SP: Editora da USP, 2008.

POLLAK, Michel. 1992. Memória e Identidade Social; tradução Monique Augras. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol.5, nº 10, 1992. P.200-2012.

RANCIÈRE, Jacques. O conceito de anacronismo e a verdade do historiador. História, verdade e tempo/Marlon Salomon (org.) — Chapecó,SC: Argos, 2011. (p.21-49).

VIEIRA, Antonio. Cartas Volume I, Antônio Vieira; coordenação e notas J. Lúcio de Azevedo; prefácio Alcir Pécora,— São Paulo: Globo, 2008. (p.234-236/236-242/243-269/321-328/341-348).

YATES, Frances A. El Arte de la memoria. Traducción de Ignacio Gómez de Liñán, Ediciones Siruela, 2005.