



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA – UFU
INSTITUTO DE LETRAS E LINGUÍSTICA – ILEEL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LITERÁRIOS
DOUTORADO ACADÊMICO

MOISÉS LAERT PINTO TERCEIRO

A MISSÃO DA MISSIVA:

**A EPISTOLOGRAFIA NEGOCIAL DE ANTÔNIO VIEIRA NO MARANHÃO E GRÃO-
PARÁ (1651-1661)**

UBERLÂNDIA

2022



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA – UFU
INSTITUTO DE LETRAS E LINGUÍSTICA – ILEEL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LITERÁRIOS
DOUTORADO ACADÊMICO

MOISÉS LAERT PINTO TERCEIRO

A MISSÃO DA MISSIVA:

**A EPISTOLOGRAFIA NEGOCIAL DE ANTÔNIO VIEIRA NO MARANHÃO E GRÃO-
PARÁ (1651-1661)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, Doutorado em Estudos Literários do Instituto de Letras e Linguística da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito para obtenção do título de Doutor 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

UBERLÂNDIA

2022

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

T315 Terceiro, Moisés Laert Pinto, 1984-
2022 A Missão da Missiva [recurso eletrônico] : A
Epistolografia Negocial de Antônio Vieira no Maranhão e
Grão-Pará (1651-1661) / Moisés Laert Pinto Terceiro. -
2022.

Orientadora: Joana Luiza Muylaert de Araújo .
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Uberlândia,
Pós-graduação em Estudos Literários.

Modo de acesso: Internet.

Disponível em: <http://doi.org/10.14393/ufu.te.2022.223>

Inclui bibliografia.

1. Literatura. I. , Joana Luiza Muylaert de Araújo,
1953-, (Orient.). II. Universidade Federal de
Uberlândia. Pós-graduação em Estudos Literários. III.
Título.

CDU: 82



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários
 Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1G, Sala 250 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-MG, CEP 38400-902
 Telefone: (34) 3239-4487/4539 - www.pplet.ileel.ufu.br - secpplet@ileel.ufu.br, copplet@ileel.ufu.br e
 atendpplet@ileel.ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Estudos Literários				
Defesa de:	Tese de Doutorado				
Data:	31 de março de 2022	Hora de início:	14:00	Hora de encerramento:	17:00
Matrícula do Discente:	11713TLT013				
Nome do Discente:	Moisés Laert Pinto Terceiro				
Título do Trabalho:	Missão da Missiva: A Epistolografia Negocial de Antônio Vieira no Maranhão e Grão-Pará (1651-1661)				
Área de concentração:	Estudos Literários				
Linha de pesquisa:	1: Literatura, Memória e Identidades				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Epistolografia e literatura brasileira: leituras contemporâneas do modernismo				

Aos trinta e um dias do mês de março do ano de dois mil e vinte e dois, às catorze horas, reuniu-se, por videoconferência, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Estudos Literários, composta pelos Professores Doutores: Joana Luiza Muylaert de Araújo / ILEEL - UFU, Orientadora (Presidente); Marcus de Martini / UFSM; Marcelo Lachat / UNIFESP; Márcia Regina Jaschke Machado / UFMG; Kenia Maria de Almeida Pereira / ILEEL - UFU.

Iniciando os trabalhos a presidente da mesa, Profa. Dra. Joana Luiza Muylaert de Araújo, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato, agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente Moisés Laert Pinto Terceiro a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado.

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Estudos Literários.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Marcus De Martini, Usuário Externo**, em 31/03/2022, às 18:43, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Joana Luiza Muylaert de Araujo, Professor(a) do Magistério Superior**, em 31/03/2022, às 18:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Kenia Maria de Almeida Pereira, Professor(a) do Magistério Superior**, em 31/03/2022, às 18:45, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marcelo Lachat, Usuário Externo**, em 31/03/2022, às 18:48, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marcia Regina Jaschke Machado, Usuário Externo**, em 31/03/2022, às 18:50, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Moisés Laert Pinto Terceiro, Usuário Externo**, em 01/04/2022, às 10:12, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3485856** e o código CRC **D8123F2E**.

Para um amigo ausente, Fidel.

AGRADECIMENTOS

Se evidentemente fosse render homenagens a todos que, de alguma maneira, contribuíram com o desenvolvimento de uma trajetória intelectual, certamente este espaço seria pequeno e os gracejos devidos superariam a própria extensão da tese. Ciente de que ausências significativas aqui se identificam, restrinjo o campo dos agradecimentos para indicar, nominalmente, pessoas e instituições que estiveram mais próximas durante o processo de doutoramento.

Em primeiríssimo lugar, devo a minha orientadora, a professora Dra. Joana Luíza Muylaert de Araújo terna homenagem, pois se não houvesse contado com sua generosidade em aceitar-me como orientando, nem doutorado nem tese teriam sido realizados. Aproveito dessa manifestação, para estendê-la ao conjunto de professores, servidores e alunos que formam o Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Universidade Federal de Uberlândia – UFU, em especial ao Colegiado deste Programa que foi sempre tão solícito com minhas requisições, permitindo-me, inclusive, estender prazos sem os quais, dificilmente, concluiria o trabalho planejado.

Agradeço também, com igual ternura, aos professores Dr. Marcus de Martini e Dr. Marcelo Lachat, cujas colocações no Exame de Qualificação não somente contribuíram, como definiram muito do que, humildemente, é apresentado com esta tese. Aproveito a referência a estes mestres, mais atuais em minha trajetória, para lembrar de outros que, embora não presentes nos atos recentes desse processo de doutoramento, forjaram em outros momentos a sua real possibilidade. Assim, recordo com carinho da professora Dra. Fani Miranda Tabak, gentil guia na graduação e coorientadora no mestrado. Lembro-me, com semelhante carinho, de saudoso amigo e instigador da curiosidade literária, o professor Dr. Bruno Curcino, com quem tive o imenso prazer de dispor da companhia. Uma lembrança mais longínqua, que não perde na distância do tempo a sua importância, recorda-me de Irmã Carla, professora do Ensino Fundamental cujas aulas e atividades não fogem nunca de minha memória. O prazer da Literatura e, o que considero ainda mais pertinente, seu valor enquanto obra realizada pela complexidade humana, é lição que tive com essa professora cujo exemplo levarei para toda vida.

Por fim, a meus amigos, genericamente indicados, mas guardados em suas particularidades em minhas saudações, bem assim à minha companheira, Priscilla e à minha filha, Saira, as quais mais próximas estiveram do percurso que ousei trilhar. Resumido isso tudo a única expressão, deixo aqui em registro o meu “muito obrigado!”.

Ah! Senhor! Que se perdem infinitas almas remidas com o sangue de Cristo, por não haver quem as alumie com a luz da fé, havendo tantas religiões nesse reino e tantas letras ociosas!

Antônio Vieira (Carta ao Príncipe D. Teodósio, em 1653).

RESUMO

A Tese que ora se apresenta debruçou-se sobre o conjunto das cartas escritas pelo Padre Antônio Vieira (1608-1697) no tempo em que este religioso jesuíta missionou no antigo Estado do Maranhão e Grão-Pará. Em um primeiro capítulo, buscamos apresentar aspectos teóricos relevantes a partir de fortuna crítica já instituída, dentro da qual localizamos posições teóricas distintas a depender de análises que tenham a integralidade do *corpus* epistolográfico de Vieira como objeto de observações ou que tenham concentrado esforços de análise em algum recorte operado naquele *corpus*. A segunda parte da tese se dedica a levantar informações acerca da retórica epistolar e sua apropriação pelos jesuítas, valendo-se de observações realizadas em cartas que foram escritas por Vieira e por outros autores, em momentos distintos, embora aproximados por uma prática que os ultrapassou. No terceiro e último capítulo é realizada análise textual das cartas escritas entre 1651 e 1661, período no qual Vieira fora Superior das Missões do Maranhão e Grão-Pará. Todos os capítulos reunidos formam a peça cujas conclusões indicam o caráter negocial das cartas que compuseram o *corpus* da pesquisa.

PALAVRAS-CHAVE: Antônio Vieira. Epistolografia Negocial e Jesuítica. Maranhão e Grão-Pará.

RESUMEN

La tesis que ora se presenta propone la análisis del conjunto de cartas escritas por el Padre António Vieira (1608-1697) acerca de lo tiempo en que este religioso jesuita fue en la misión en el antiguo Estado de Maranhão y Grão-Pará. En el primer capítulo, buscamos presentar aspectos teóricos pertinentes a partir de la fortuna crítica ya instituida, dentro de la cual localizamos posiciones teóricas distintas, se consideramos la integralidad del *corpus* epistolográfico de Vieira como objeto de observaciones o que tengan concentrado la fuerza de las análisis en alguno recorte operado en aquél corpus. La segunda parte de la tesis se dedica a elevar informaciones acerca de la retórica epistolar y su apropiación hecha por los jesuitas, utilizando de comparaciones hechas entre las cartas escritas por Vieira y otros autores, en momentos distintos, aunque aproximados por una práctica que los ultrapasa. En el tercero y último capítulo, es hecha la análisis textual de las cartas escritas entre 1651 e 1661, período en lo cual Vieira fuera Superior das misiones de Maranhão y Grão-Pará. Todos los capítulos reunidos forman una elaboración cuya conclusiones indican el carácter negocial de las cartas que compusieron el *corpus* de la pesquisa.

PALABRAS-CLAVE: António Vieira. Epistolografia Negocial y Jesuítica. Maranhão y Grão-Pará.

ABSTRACT

The thesis presented here discussed the letters written by Padre Antônio Vieira (1608-1697) during the mission of this Jesuit priest in the old Brazilian state of Maranhão e Grão-Pará. In the first chapter, relevant theoretical aspects are introduced using already established critical literature to determine different theoretical stances depending on whether the analyses in question observed the corpus formed by all letters written by Vieira or only focused on a specific excerpt of said corpus. The second part of this thesis aims to uncover information about epistolary rethoric and its appropriation by Jesuits, using observations about letters written by Vieira and other authors in moments that may be different, but were brought closer together by the use of a practice that went beyond their time. In the third and last chapter, there is a textual analysis of the letters written by Vieira from 1651 to 1661, period in which he was the Superior of the Missions in Maranhão and Grão-Pará. The reunion of these chapters forms a piece whose conclusions indicate the character of negotiation that can be perceived in the letters that formed the corpus of this research.

KEYWORDS: Antônio Vieira. Jesuit and Negotiation Letters. Maranhão e Grão-Pará.

Sumário

Introdução:.....	10
CAPÍTULO I.....	16
CRÍTICA DA CRÍTICA:.....	16
CAPÍTULO II.....	57
O MUNDO DAS ARTES	57
Mundo retórico:	57
Um gênero em uso: <i>Ars Dictaminis</i>	59
A carta jesuítica, uma espécie resultante da tradição, mas disciplinada pela Companhia:	68
Cartas no Brasil: origem.....	78
Epistolografia Jesuítica no Brasil, Superiores de missões: Nóbrega e Vieira:	89
Apóstolo do Brasil e Apóstolo dos Índios: Anchieta e Vieira	102
Andanças Jesuíticas:	104
O uso do gênero: Antônio Vieira, um missionário remetente.....	106
CAPÍTULO III	114
A MISSÃO DA MISSIVA	114
O lugar da carta em Antônio Vieira:	114
Das coletâneas de cartas atribuídas a Antônio Vieira:	117
Missivas em trânsito:	121
Missivas em missão:	152
Consideração Finais:	199
Referências bibliográficas:	202
Bibliografia Consultada:.....	205

Introdução:

Entre os muitos gêneros letrados mobilizados por Antônio Vieira (1608-1697), chamou-nos atenção as cartas que escreveu do Maranhão e Grão-Pará, algumas anteriores à sua chegada a estes territórios, produzidas entre 1651 e 1652, outras próprias do período em que missionou, entre os anos de 1653 e 1661. Pregador de renome e autor canônico por excelência, Vieira deixou ao mundo no qual tanto interveio espólio caudaloso de textos de muitos tipos, desde aqueles pronunciados do púlpito até os escritos epistolográficos, estes distribuídos em longa obra, superior a sete centenas de cartas, das quais muita e pertinente informação se podem extrair, tanto sobre o gênero textual respectivo, quanto sobre o epistológrafo, seu tempo e sobre o lugar onde seus esforços missionários encontraram impulso e destinação.

O Estado do Maranhão e Grão-Pará fora um desses lugares onde a verve religiosa de um homem tempestuoso buscou concretizar-se. Vieira abandonou a Corte a contragosto, tendo perdido parte do prestígio que dispunha junto ao rei português, Dom João IV. Destituído das funções diplomáticas que então exercia o jesuíta fora o nome indicado para ocupar a posição de Superior das missões, nomeação essa que levou o padre ao Norte do Estado do Brasil em 1653. O conjunto das cartas, contudo, que se inserem no seu tempo de missionário, retroagem ao ano de 1651, quando em fragmento de carta destinada ao padre Nuno da Cunha se encontra a missão tematizada, além de referência direta ao Padre João de Sotomaior, companheiro religioso que também integrou as missões organizadas para desembarcarem no Maranhão logo adiante. No ano seguinte, em 1652, outras cartas dão a sequência dos atos políticos e religiosos que formalmente instituíram as missões que comandadas seriam por Antônio Vieira.

De 1653 em diante já se colocam as missivas que não só tratam das missões como tema, pois elas mesmas, as cartas, doravante, também cumpriram a sua missão. Assim como o seu autor andou, e andou muito, as cartas também andaram bastante, levando a muitos destinatários informações sobre o desenvolvimento da intervenção catequética, apresentando suas dificuldades, louvando seus sucessos, cobrando apoio daqueles que o padre entendia deveriam apoiar as jornadas em curso. A prática epistolográfica, circunscrita a estas missões, durou até o ano de 1661, quando os moradores do Pará e do

Maranhão se ergueram em fúria para expulsar os jesuítas, pondo fim, assim, arbitrariamente, aos planos apostólicos de Vieira e seus companheiros.

Considerando esse decênio, no qual Vieira esteve integralmente voltado às tarefas que as missões lhe impunham, encontramos um número razoável de cartas, as quais, predominantemente, reúnem matérias originadas da ação dos religiosos, mais que isso, as cartas não reúnem matérias apenas, mas as desdobram em missivas que, comumente, buscam satisfazer necessidades das missões, de forma que a prática epistolográfica que exerce no Maranhão e Grão-Pará se estabelece em função do avanço das jornadas de evangelização, restando pouco espaço, nessas missivas, para outros assuntos estranhos aos planos de conversão do índio¹ e de moralização dos colonos.

A ação do padre, nesse sentido, mostra-se, a um só tempo, aliada da política portuguesa de ocupação dos territórios conquistados, como também se apresenta como exemplo prático dos planos da Igreja Católica em expandir as fronteiras da cristandade. Em verdade, a política é uma só, já que ser português e ser católico jesuíta, para Vieira, foi como que uma destinação providencial. O Reino de Portugal era assumidamente católico e usou desde sempre a dilatação da fé cristã como a justificativa responsável por revestir de sacralidade a expansão portuguesa que, no tempo de Vieira, já reunia consideráveis praças na Ásia, na África e na América. As missões jesuíticas, portanto, que se fizeram presentes em todas essas localidades devem entender-se como parte desse esforço expansionista, inseparável, então, dos planos de conquista territorial, ao que se juntavam para também promover a conquista espiritual.

Vieira, que creditava a Portugal destinação divina, entendendo este reino como lugar da eleição de Deus, responsável, por conseguinte, pelo aumento da cristandade, enxergava no rei Dom João IV poderes, digamos, especiais, pois foi o próprio jesuíta que, do Maranhão, envia carta ao padre André Fernandes, Bispo do Japão e confessor da rainha, destinando-a também à viúva de Dom João IV, Dona Luísa, na qual defendia

¹ O termo “índio” não representa a diversidade dos povos indígenas, sendo, por isso, no uso cotidiano, inapropriado. Sua utilização neste trabalho visa tão somente recuperar um vocabulário próprio do colonizador religioso do século XVII, de maneira a não amenizar, esconder ou “corrigir” uma visão de mundo existente durante as missões jesuíticas no Maranhão e Grão-Pará. Atualizar o vocabulário próprio de um tempo e de um homem circunscrito a esse tempo pareceu-nos igualmente inapropriado, de maneira que tal atualização poderia, a nosso ver, amenizar uma perspectiva que se pretendia revelar. Não há nenhuma coincidência entre as visões de mundo do autor que fornece o objeto de estudo com a de quem ousa estudá-lo. Em realidade, julgamos que, a demonstração, dentro das possibilidades atuais, do vocabulário usado naquele tempo, ajuda-nos a refletir profundamente sobre nosso passado, evitando repeti-lo no presente.

abertamente a futura ressurreição do rei que morrera. O rei, por fim, não ressuscitou e o padre teve de lidar com as acusações de heresia levadas a cabo pela Inquisição portuguesa, em fastidioso processo que encarcerou o jesuíta, proibindo-lhe de pregar publicamente.

Esta carta em si não conta com maiores observações que pudéssemos fazer, sua complexidade foge ao central propósito de nosso trabalho, sua origem, entretanto, não deixa de promover reflexão, pois, a quem ignore o período missionário de Vieira, por entendê-lo menos interessante a outros momentos da longa vida do padre, esta carta pode, por exemplo, despertar-lhe a atenção, já que a matéria tratada resultará em episódios que muito mexeram com a rotina do jesuíta, provocando efeitos consideráveis em sua trajetória². A carta sozinha ensinaria outra tese que, por ora, é demanda que não poderíamos suportar. As outras cartas, embora menos conhecidas que a famosa carta onde Vieira se revela um partidário de profecias, informam-nos de muitas outras questões de suma importância, senão para estudiosos pouco interessados no missionário, ao menos para quem entende que as Colônias carecem, ainda, de serem, efetivamente, “descobertas”.

Em que pese o fato de uma visão messiânica, esboçada em tratado epistolar, não compor o cerne desta elaboração, outras questões vão-se colocando, em muitas cartas que restringem o cenário da composição sem perder, contudo, a diversidade de matérias. O padre Vieira em missão é persuasivo, entendendo-se como um instrumento guiado pela vontade divina. Assim, que seria da carta, feita de letras, as quais, o jesuíta bem as conhece, senão instrumento do homem, próprio para o trato mundano, capaz de vencer a inércia dos acomodados, agindo em defesa dos interesses da Companhia? As “letras ociosas” a que se refere o missionário, desqualificação própria de “outras religiões”, no padre encontram seu mais temível inimigo, pois, o que podia auferir como benefício para as missões, o jesuíta, escrevendo em função de negócios de interesse do reino, por cartas, formalmente, auferia. Não raras foram as vezes nas quais as missivas informaram de alguma benesse do Rei, conquistada após um pedido feito e submetido ao monarca por uma carta.

Grandes debates da época, com implicações teológicas e jurídicas, também se apresentam em cartas do período maranhense. O “cativeiro dos índios” é o principal deles,

² Acerca do Processo que se sustentou na Carta de Vieira, ver Adma Muhana, *Os Autos do Processo de Vieira na Inquisição* (1660-1668), Editora Edusp, São Paulo, 2008,.

lugar-comum jesuítico. A questão se coloca, em Vieira, em profunda e insistente replicação. Quando fala aos reis, sempre dispõe a matéria, a qual reaparece também em cartas a outros destinatários. O “índio do jesuíta” é assunto de grande recorrência na epistolografia das missões, tendo o missionário remetente empregado muita tinta para tratá-lo, sob variados aspectos, mas especialmente buscando sua disciplina, por meio de despachos régios, regulamentos, leis que, quando não são expressamente sugeridos pelo padre, para ele se tornam objeto de cobrança e denúncia, em caso de falta de execução. O governo dos territórios conquistados distante está do Rei, de sorte que pode dar-se ao luxo de atrasar, interessadamente, o cumprimento de normas vindas da metrópole, quando estas ferem algum interesse local. Vieira não deixará de denunciar tais atrasos, condenar as más condutas, aconselhar autoridades, tudo isso feito em relato epistolar e também, interessadamente, já que “o governo dos índios” era ambição da Companhia, em favor da qual um de seus abnegados soldados jamais deixou de agir.

E é, em especial, como um membro da Sociedade de Jesus que o epistológrafo acena em gestos mais amplos. A figura do missionário está demonstrada nas tonalidades que revestem tantas cartas de matizes adequados à cada matéria e à cada destinatário. As missões cobram do jesuíta a arte da composição epistolográfica, que há muito era orientada pela apropriação jesuítica. Em seu tempo de Pará e Maranhão Vieira não encontra meio mais eficaz de solucionar demandas próprias da intervenção catequética. A carta também deve cumprir as suas missões e quando escreve ao Provincial do Brasil, Vieira constrói relatos mais extensos, porque a matéria é grave, exigindo detalhes e tamanho adequado à importância do assunto. O espaço da narração nestas cartas pode, todavia, apresentar-se como relação de viagem, na qual o exotismo próprio das grandes explorações costuma surgir. A ênfase no martírio de alguns personagens, geralmente os próprios missionários, ajuda a também compor o relato devoto, com claros sinais do anseio de interlocução que a carta enseja, ainda mais quando se sabe de antemão que seu destinatário, no caso da Companhia, é verdadeiro auditório.

A carta de missão, nesse sentido, é também ela a causa de verdadeiro evento. Tendo destinatário individual ou coletivo, fato é que as cartas que o Superior das missões do Maranhão e Grão-Pará escreveu estão devidamente institucionalizadas, reguladas pela Companhia de Jesus, como importante nó de sua trama organizacional. São elas o esteio da unidade da Congregação, rompendo com a inércia do mero registro, para se disporem a mover ânimos, conduzindo-os à ação, sendo esta justa sob nenhuma suspeita, desde que

orientada pela Providência, cujos sinais nem sempre tão evidentes, têm como tradutores os padres jesuítas. Em todo caso, o que não falta em carta que se escreva do Maranhão e Grão-Pará, entre os anos de 1653 e 1661, é conversa política, entre personagens bem característicos do século XVII, reunidos em domínios coloniais, cada qual defendendo, a seu próprio modo, as partes que lhes cabiam nesses domínios.

A carta de missão se expande sob as circunstâncias a que se submete, amplia possibilidades, demonstra-se em variáveis modulações. Concentra em mesma peça tonalidades ambivalentes, valendo-se, sem disfarces, da flexibilidade própria do gênero que a orienta. A linha predominante, entretanto, que entrelaça todas elas no Maranhão e Grão-Pará é seu caráter negocial, prontas em se fazerem úteis aos interesses das missões, por isso, em razão desse característico traço, tais cartas, do específico período em que Vieira chefiara essas missões, afastam-se do paradigma da retórica epistolar do Barroco, como o define Carlos Seixas Maduro (2012).

Este competente estudioso, que fora capaz de nos demonstrar que na integralidade da epistolografia de Vieira reside uma predominância, de onde abundam cartas familiares, define Vieira como modelo de seu tempo da retórica epistolar, na característica de retomar um “estilo clássico” de filiação ciceroneana, observada na coleta de cartas que o padre trocou com gama bem mais variada de destinatários que aqueles com os quais manteve correspondência do Pará e Maranhão. Por ter privilegiado, na epistolografia, a simulação de um colóquio entre amigos distanciados, encenado em tom ameno e disposto a partilhar intimidades, confidências, desabafos ou mesmo compartilhar trivialidades, Vieira seria um epistológrafo versado nas “artes do não poder”, caracterizadas, em especial, pela tópica da amizade e pela ideia da carta como “espelho da alma”, assim considerada como fruto da escrita do ócio.

Mas se o caminho for outro, como se pode prever, o destino também o será. Ocorre que do todo à parte, retirando da integralidade desse *corpus* uma parte delimitada pelo tempo, a década de cinquenta do século de XVII, e pelo espaço, o Maranhão e Grão-Pará, encontramos outra abundância, diametralmente oposta àquela apontada por Maduro (2012), uma vez que, a considerar esse recorte operado, as cartas negociais avultam, mostrando-se em absoluta maioria. Nesse caso, e especificamente nesse caso, Vieira seria o modelo que foge à regra. Pois, se na ampla maioria das cartas que escreveu durante toda uma vida, o padre adotou o estilo familiar, valendo-se do relato epistolográfico para tornar presente uma ausência, do Norte dos domínios portugueses da América, o jesuíta, ao

escolher seus correspondentes, privilegiou posições no lugar de pessoas, empregou a severidade cobrada por alguns assuntos, tratou matéria grave e pública por dizer respeito ao bem comum do Reino português, clamou providências de autoridades instituídas, denunciou o desgoverno das Colônias e a degeneração das condutas, defendeu que a Companhia de Jesus monopolizasse “a questão do índio”, o que, de certo, faz do Vieira em missão um epistológrafo atento às razões de Estado, versado no diálogo político-religioso, operando tópicos jesuítas, constituindo uma prática epistolográfica entrelaçada pelas teias institucionais do poder eclesiástico e da administração colonial, muito próximo, portanto, das artes do poder, afastado, no entanto, da escrita do ócio. Enquanto Superior das missões do Maranhão e Grão-Pará, Vieira mobilizou letras em favor de temporais e espirituais negócios.

Adiante, em singelos capítulos que modestamente se apresentam, verá o leitor alguma elaboração a respeito dessa distinção detectada, não para sobrevalorizá-la, pois essa não será mesmo nossa intenção, mas para demonstrá-la, permitindo a quem interesse tenha nessas cartas uma leitura que se esboça a partir da análise desse *corpus*. Assim, trataremos com a humildade que nos cabe, em capítulo inaugural, de perspectivas críticas acerca da epistolografia jesuítica, no geral, e na do padre Vieira, em particular, oportunidade em que se dá voz a estudiosos de grande valor e pertinência, buscando fazer-nos ouvir também entre essas vozes já bem sonoras. Na sequência, o segundo capítulo expõe elementos informativos sobre as artes epistolares, almejando inserir Vieira na tradição epistolar a partir da apropriação que dela faz a Companhia de Jesus, Ordem responsável pela formação do jesuíta e pelas missões a ele confiadas. Por fim, no capítulo derradeiro, submetemos o *corpus* à análise, indo de carta em carta no rastro de provas de seu caráter negocial.

A tese em si é singela, cuja importância se definirá pelo interesse de quem a tiver em mãos. Modesta na apresentação é, podemos afirmar, contudo, honesta em suas colocações e ciente de que não encerra assunto qualquer. Não obstante, mostra-se, minimamente, como parte do esforço intelectual que retira das ruínas de um regime sepultado informações e modos de representação capazes de nos indicar, na atualidade, que daquelas ruínas ainda restam significativos resquícios prontos a nos instruir acerca de nossa própria historicidade.

CAPÍTULO I

CRÍTICA DA CRÍTICA:

Começo a escrever esta a V. Rev.^{ma} em 22 de abril, em que se cerram cinco meses do dia que partimos de Lisboa, dos quais quase dois foram de navegação: e, como da terra não temos mais que três meses, é pouco o que posso dizer a V. Rev.^{ma}, mas desse pouco se verá em parte o muito que desta missão se pode esperar.

Antônio Vieira, carta ao Provincial do Brasil, 1653.

Abordar a obra de um autor do século XVII, como é Antônio Vieira, apresenta alguns problemas, os quais, se não são solucionados na integralidade, ao menos devem ser considerados, de modo que de cuidados se cerque a abordagem feita, para que, minimamente, se impossível é eliminar por completo os erros, ao menos mover-se no sentido de evitá-los. Parece-nos importante também demonstrar a base sobre a qual uma tese se sustenta, indicando o desenvolvimento intelectual esboçado no trato que se dispensa a um dado objeto. O curso da pesquisa, quando criticamente realizado, é capaz de expor a si mesmo os próprios limites; fronteiras que, de origens distintas, seja por incapacidade de desvelar um dado incompreendido, seja por limitações de ordem material, como falta de acesso a maior acervo de estudos, seja por recortes que determinam dada direção e não outra, mostram-se sempre a circundar o material de análise, impondo a seu observador escolhas, sem as quais dificilmente se consegue concluir uma elaboração qualquer.

Uma das primeiras dificuldades notadas diz respeito ao próprio autor de quem colhemos a matéria de observação. O já celebrado e canônico Antônio Vieira. Este autor, sobre o qual já há reconhecida fortuna crítica, é homem do Antigo Regime, um letrado astuto de um tempo em que a leitura e a escrita não eram, nem de longe, acessíveis à maioria. Mais que um letrado qualquer, Vieira forjou-se nas letras dirigido pela corporação a qual esteve ligado desde a mocidade até o último suspiro de seus pulmões, a Companhia de Jesus.

Esse dado não é, de forma alguma, acessório, por razões simples: toda a concepção de mundo, que encontra representação nas letras, esboçada pelo padre Vieira, abrigada está na formação jesuítica; seu desenvolvimento intelectual, a partir de uma educação regida pelo *Ratio Studiorum* – O método pedagógico dos jesuítas, o qual legou ao padre o domínio retórico por ele sistematicamente demonstrado na obra vasta e diversa que

como espólio deixou e a trajetória determinada por sua condição de jesuíta, que fez do padre o Superior de missões, destas resultando o conjunto de cartas que se submeteu à leitura e explicação.

Esses e outros motivos que bem poderiam ser apontados, levaram-nos também a entender um pouco sobre a *persona* que dá autoridade aos textos selecionados. Não foi, todavia, com intenções de justificar uma parte da produção escrita de Vieira com dados biográficos capazes de circunscrevê-la, mas antes, compreender o homem que a escreve no próprio exercício da escrita que faz em um tempo, que não é o nosso, nem no que diz respeito aos valores socialmente cultivados, nem no que se refere aos modelos discursivos em circulação à época. Em outros termos, mais que conhecer o indivíduo Antônio Vieira, almejamos vislumbrar o mobilizador de um gênero letrado. Nesse sentido, não seria, a nosso ver, equivocado afirmar que o Vieira mais buscado por esta tese fora aquele que, sem estanques repartições, remontasse o epistológrafo missionário, isto é, o homem em ação, demonstrado por sua *práxis*, cuja revelação se dá por meio de um gênero de escrita que, também ele, é parte, íntegra, compõe, encena essa remontada prática, capaz de informar leitores antigos e novos sobre as coisas das missões. Tomando de empréstimo a Chartier (1991) a boa reflexão, movemo-nos cientes de eventuais dificuldades de leitura:

A leitura não é somente uma operação abstrata de inteligência: é por em jogo o corpo, é inscrição num espaço, relação consigo e com o outro. Por isso devem ser reconstruídas as maneiras de ler próprias a cada comunidade de leitores, a cada uma dessas “*interpretative communities*” de que fala Stanley Fish. Uma história da leitura não se pode limitar unicamente à genealogia de nossos modos de ler, em silêncio com os olhos, mas tem a tarefa de redescobrir os gestos esquecidos, os hábitos desaparecidos. A questão é de importância, pois não revela somente a distante estranheza de práticas por longo tempo comuns, mas também os agenciamentos específicos de textos compostos para os usos que não são os de seus leitores de hoje. (CHARTIER, 1991, p.181).

A estranheza natural com um modelo de escrita que já não mais circula na atualidade não deve impedir a busca de circunstâncias próprias de uma atividade missivista. Atividade essa propiciada por lugares, instituições, meios, destinatários e propósitos bastantes a sustentar uma frequente correspondência, com a qual um remetente eivado de dada função reconhecida socialmente, a de missionário jesuíta, lança mão de preceptivas epistolares que, devidamente orientadas a auferir determinados fins, estabeleceu-se como conversa político-religiosa³ entre um correspondente em missão e

³ Político-religioso é mais uma maneira de, na atualidade, reforçar a união entre dois campos de atividade

certos destinatários que lhe pudessem favorecer, em maior ou menor medida, nos negócios atinentes à ação catequética em curso nos territórios portugueses de além-mar. Esse procedimento pode, eventualmente, entrar em choque com perspectivas estruturalistas que entendem e buscam cotejar o objeto por ele mesmo, contudo, cremos que, em nossas análises, fomos mais do texto ao contexto que o contrário. E se a elementos ditos externos por vezes recorremos, assim o fizemos por entender necessários, mesmo porque o nosso autor não está sob as diretivas de uma convenção literária contemporânea, preocupada em desvelar a psicologia do sujeito. O nosso Antônio que escreve do Maranhão, do Pará, do Gurupá é um jesuíta em missão, cuja escrita se regula e se produz em função dessa condição que é, a um só tempo, religiosa e social, e à qual se vincula as cartas produzidas irremediavelmente. Dizer isso é reconhecer um caráter institucional das cartas de missão, assim como perceber que seu remetente se mostra como o instrumento de um plano que não se restringe a individualidades, mas tido como uma função que, a despeito de quem a exerce, será, contudo, exercida.

O Vieira missionário, por conseguinte, é aquele que cumpre uma tarefa coletiva, a qual não fosse por ele assumida, teria outro jesuíta indicado para assumi-la. O espírito de corpo, portanto, está em tudo o que diz respeito à epistolografia das missões, cabendo ao missionário que as leva a cabo ou que a elas se conforma mobilizar uma correspondência que dá forma aos conteúdos surgidos da própria intervenção religiosa. Esse homem religioso da Companhia de Jesus no século XVII escreve imbuído de uma forma de enxergar o mundo específica e de uma prática epistolográfica empenhada, as quais, uma vez remontadas, permite-nos melhor receptionar os seus escritos. Em palavras de Hansen (2019):

A conceituação das categorias dessa *forma mentis* segundo a estrutura, a função e o valor que tinha em seu tempo permite construir um diferencial histórico da representação para demonstrar que é outra a concepção de tempo, de autoria, de obra e de público no século XVII, o que permite evidenciar a radical descontinuidade da forma mental seiscentista e dos programas historiográficos, críticos e artísticos iluministas e pós-iluministas. (HANSEN, 2019. p.26).

humana que, nos dias atuais, em grande parte do Ocidente, restam formalmente separados, mas que, nos Seiscentos de Vieira, estavam bem unidos. Nesse sentido, vale referir Pécora (2002), quando este estudioso trata dos “Assuntos políticos dos escritos do Padre Vieira”. Segundo afirma: “Vieira, a meu ver, participa integralmente da *inventio* seiscentista que não concebe meio de falar a Deus, ou de Deus, sem experimentar ou aprender o literal variado do mundo, tão desfigurado pelos pecados da ocasião quanto impregnado da Graça permanente de seu Criado. Nesse sentido, não há mesmo escrito do jesuíta que não seja radicalmente político.” (PÉCORA, 2002. p.VIII).

Essa representação a que faz referência o estudioso é de ordem aristotélica, o que significa dizer que se orienta por preceitos retóricos, moldando as diversas composições escritas a partir de tópicos e afetos previamente estabelecidos, os quais ajudam a dar forma a conteúdos expressos, reunidos em relato pelo escritor; e neoescolástica, já que a interpretação dos escritos retoricamente constituídos se realiza a partir da teologia-política católica. A considerar as transformações políticas e culturais pelas quais passaram as sociedades ocidentais do século XVII até o presente momento, natural que as formas e modelos de representação utilizados na contemporaneidade divirjam daqueles anteriores às atuais formações sociais.

Nesse sentido, para reduzir o anacronismo de análise, decorrente de leituras que não consideram a descontinuidade operada no tempo, é necessário, tanto quanto possível, remontar aquelas formas e modelos de representação para compreendê-los a partir de seus usos, de sua circulação entre letrados dos Seiscentos, dos efeitos gerados em leitores que reconheciam e partilhavam da *forma mentis* apontada. Essa reconstituição, é claro, tem seus limites, entretanto, se não está ao alcance do leitor atual uma realidade simbólica já superada pela história, rastros bem indicativos de seu regime podem ser repostos, capazes de sugerir, se não uma leitura igual à realizada no tempo de veiculação de dado escrito, ao menos verossímil a considerar seus indícios captáveis quando da identificação de suas formas, modelos e perspectivas próprios.

Em termos de perspectiva, então, podemos situar Antônio Vieira em um quadro dentro do qual os letrados de seu tempo se formavam intelectualmente. No caso deste jesuíta, mais especificamente, situá-lo no seio de uma detida educação patrocinada pela Companhia de Jesus que cuidava tanto da formação religiosa como da formação humanística. Dessa maneira, vale destacar a importância que os jesuítas sempre dispensaram às ditas humanidades, instituindo-as como matéria de fundamental importância para o desenvolvimento intelectual e ético dos religiosos da Congregação. Claro que a retomada de modelos consagrados sempre se fez a partir de sua cristianização, associando as aptidões propiciadas pela formação humanística a um sistemático progresso das virtudes.

Segundo Margarida Miranda (1996) as perspectivas pedagógicas dos jesuítas visavam a uma espécie de *paideia* humanística de orientação cristã, a partir da qual se elaborou um método de ensino eficiente, pronto a explorar as funções mentais de cada um de seus alunos por meio de ordem e exercícios. A autora aponta, como exemplo, o

espaço privilegiado da composição literária na educação jesuítica, espaço esse onde se criavam as condições reputadas adequadas ao pleno desenvolvimento de capacidades de composição verbal que chegassem próximas da superior eloquência. Por isso a importância das artes de pensar, de dizer e de escrever, as quais bem assimiladas dão a seus entusiastas as qualidades necessárias a um bom orador, considerado o fato de que era bem disseminada a ideia, entre mestres de retórica nos muitos Colégios jesuítas, segundo a qual, aquele que bom orador fosse seria, por consequência, um homem de bem.

Assim buscavam conciliar os jesuítas uma educação religiosa e humanística, firmando a convicção de que o domínio das humanidades, em especial, das artes por elas fundadas, ajudariam, e muito, na própria formação do religioso, frisando-se, inclusive, o fato dos jesuítas serem originalmente sacerdotes missionários, a cujo ministério do ensino se associa no aprimoramento de seu instrumental a ser utilizado em um dos mais importantes objetivos de ser da Companhia de Jesus: propagar a fé cristã pelo mundo. Consoante Miranda (1996): “Em tudo se salienta o esforço da Companhia por aperfeiçoar os métodos que julgava mais convenientes para atingir o mesmo ideal de ‘paideia’ humanística e cristã, respondendo simultaneamente às exigências temporais e doutrinárias.” (MIRANDA, 1996, p.238).

É basicamente este o quadro esboçado, do interior do qual emerge um Vieira dotado de todas as potencialidades desenvolvidas no curso de sua formação sacerdotal. A própria epistolografia se insere nesse processo educativo, já que nos muitos exercícios a que eram incentivados a realizar, a carta, enquanto gênero letrado, também ocupava o seu lugar. A respeito das atividades de imitação que, basicamente, exigiam dos alunos a reprodução de algum modelo consagrado, na busca de alcançar pela repetição a excelência, informa-nos, uma vez mais, Miranda (1996):

Por exemplo: escrever uma carta de tema à escolha, a agradecer, a pedir ou a dar conselho, a repreender, a persuadir ou dissuadir, ou outras formas semelhantes de cortesia, não sem antes o mestre ter indicado as regras a seguir no gênero escolhido e a sua aplicação nalgumas cartas de Cícero. E só quando o aluno estivesse à vontade neste tipo de exercícios lhe seria exigida uma composição totalmente livre, sem mais auxílios que o tema e a sua própria imaginação. (MIRANDA, 1996, p.243)

O trecho destacado fornece-nos dado com o qual podemos atribuir a Antônio Vieira o treino, desde sua formação no Colégio, da escritura de cartas com diversos objetivos, pautada no exemplo privilegiado de Cícero, mas podendo apresentar-se em um

sem número de possibilidades: gratular, solicitar, aconselhar, censurar, convencer, demover entre outras formas de compor a depender dos fins almejados. A informação demonstra que o jesuíta teve sólida formação humanística, o que equivale a dizer que o religioso era versado nas artes de bem pensar, dizer e escrever, as quais exercitou continuamente durante toda a sua educação para depois usá-las em empreendimentos que delas puderam desfrutar.

Entre as possibilidades acima listadas, por exemplo, quando temos o Maranhão e Grão-Pará⁴ como referência territorial de onde muitas cartas se escreveram e foram enviadas a destinatários distintos, encontramos nesse *corpus* cartas que se constroem na sustentação de pedidos, em especial, se destinadas à família real ou ao Provincial do Brasil. Nessas cartas geralmente estão demonstradas as razões de ser da insistente demanda por mais religiosos que possam ajudar nas missões. Não há carta desse período que tenha sido feita com único propósito de agradecer, mas há agradecimentos diluídos na narração de muitas delas: à generosidade do rei por atender a pedidos feitos, à diligência de algum governante por fazer cumprir às ordens régias, à benevolência de religiosos que ajudam a sustentar as missões e, em especial, à Providência, sempre enaltecida acima de tudo nas missivas produzidas. Vieira também usa das cartas que escreveu enquanto Superior das missões para aconselhar ao rei sobre a política colonial, para censurar a desenfreada cobiça dos colonos, para denunciar o cativo dos índios, enfim, o padre jesuíta vale-se de muitos expedientes no instante em que escreve, de modo que, na absoluta maioria das cartas por nós selecionadas, está bem demonstrado o manejo de estratégias com as quais persuadir seus destinatários.

Essas tipologias com as quais as cartas adquirem um caráter se apresentam com frequência na formação do jesuíta, posto que a habilidade de mobilizar letras em benefício da fé e do aumento da cristandade é o resultado mais comum entre os padres educados pela Companhia de Jesus. É mesmo uma depuração do homem o método pedagógico dos jesuítas, o qual efetivamente buscava moldar o aluno, tornando-lhe instrumento hábil de

⁴ O Estado do Maranhão e Grão-Pará fora criado em 1621, com capital em São Luís. Tratava-se de território independente do Estado do Brasil com correspondência direta com a Coroa portuguesa. Em 1751 a capital do Estado muda para Belém, de forma que o estado passa a chamar-se Estado do Grão-Pará e Maranhão. Por volta de 1772 há o desmembramento dos respectivos territórios, criando-se dois Estados, um com capital em São Luís, outro em Belém. Conforme: MORETTI, Luiza. "Grão-Pará e Maranhão". In: BiblioAtlas - Biblioteca de Referências do Atlas Digital da América Lusa. Disponível em: http://lhs.unb.br/atlas/Gr%C3%A3o-Par%C3%A1_e_Maranh%C3%A3o. Data de acesso: 27 de abril de 2022.)

futuras funções apostólicas. O corpo jesuítico efetivamente se colocava enquanto braço ativo da Igreja, pronto a agir no mundo, razão que justifica o investimento na formação dos padres, os quais têm já uma destinação que se anuncia no curso regular de sua educação sacerdotal. Não é surpresa, portanto, que a Companhia tenha conquistado em prazo curto desde a fundação a simpatia de pessoas importantes, tornando-se próxima, inclusive, de muitos reinados. Vieira é um exemplo, nesse sentido. O padre, que não era mais que um filho de funcionário do Reino português, chegou à posição de Pregador-Régio, diplomata, conselheiro do rei de Portugal, Dom João IV. Essa capacidade de bem transitar de assuntos espirituais para assuntos temporais, intervindo, em nome da Igreja, nos negócios da Corte, não é fortuito no jesuíta, antes essa capacidade só assim se expressa por ser o religioso um jesuíta. Esse rigor na formação dos padres é, decerto, a resposta histórica dos católicos aos brados reformistas dos protestantes. A Companhia de Jesus é a resposta histórica da Igreja de Roma, tendo sido uma das ordens religiosas mais influentes na definição dos rumos da Reforma Católica. Em termos de Foster Lima (2019):

A Igreja Católica recebia cada vez mais críticas pela falta de instrução de seus membros, sentindo a necessidade de formar com os colégios, homens preparados para os novos desafios, capazes de atuar sobre a vida social a fim de defenderem a manutenção da tradição católica. O sentido final das ordens da *Ratio* era seguir a tradição fielmente e os textos canônicos autorizados pela Igreja a partir do Concílio de Trento. A ordem era seguir a risca os doutores aprovados pelas Universidades Católicas. (FORSTER LIMA, 2019, p.40-41).

A preocupação em formar sacerdotes versados nas Escrituras e nos debates teológicos autorizados no seio da Igreja passa a ocupar o centro das atenções no processo de educação dos padres. O contexto em que essas medidas se adotam ajudam a explicá-las. A tradição católica, ferida pelas críticas e denúncias luteranas, só podia encontrar bons defensores se os formasse especialmente para defendê-la. E quem bem pode defender, por que abdicaria de atacar? Assim, a resposta da Igreja de Roma à Reforma Protestante foi, por um lado, conservadora, de modo que se decidiu por defender as tradições, e não reformulá-las, lado outro, apresentava uma postura interventiva, pois ficava destacada a tarefa de cristianizar, catolicamente, os lugares ainda não reduzidos ao cristianismo.

O programa da *Ratio Studiorum*, nessa direção, cumpria importante papel na medida em que estabelecia um programa educacional pautado em regras positivas que organizavam os Colégios jesuítas nas Províncias em que já se constatava a presença da

Congregação. O método jesuítico empregado na formação dos religiosos, anterior a sentimentos mais arraigados de nacionalismo, propunha-se enquanto meio de auferir uma educação dita universal, em tudo submetida, contudo, à concepção cristã. Acerca da pedagogia jesuítica, demonstrada pela *Ratio*, afirma o padre Leonel Franca (2019) que “O alvo então visado era universal, a formação do homem perfeito, do bom cristão.” (FRANCA, 2019, P.43). Essa perfeição se vislumbrava pela aquisição dos conhecimentos próprios das humanidades associada ao desenvolvimento de virtudes cristãs. O peso das letras é central, de maneira que:

Como se vê, o objetivo do curso humanista é a arte acabada da composição oral e escrita. O aluno deve desenvolver todas as suas faculdades, postas em exercício pelo homem que se exprime e adquirir a arte de vazar esta manifestação de si mesmo nos moldes de uma expressão perfeita. As classes de gramática asseguram-lhe uma expressão clara e exata, a de humanidades, uma expressão rica e elegante, a de retórica mestria perfeitamente na expressão poderosa e convincente *ad perfectam in format*. (FRANCA, 2019, p.48).

O objetivo traçado pela *Ratio* se cumpre na intensa formação de religiosos dotados das técnicas pertinentes a uma correta expressão. Nada mais recomendado para uma ordem religiosa que buscava levar o ministério de Cristo até onde houvesse refúgio à gentilidade. Nesse processo de expansão planejada da fé católica, o qual contava com a hábil intervenção dos religiosos, não era incomum que os objetivos espirituais se avizinhassem de objetivos temporais, razão que mais justificava o cuidado com a educação dos candidatos a jesuítas, mesmo porque a estes caberia lidar com todos os empecilhos que os interesses do mundo pudessem lhes oferecer. Em verdade, a posição jesuítica foi sempre muito atenta ao desenrolar das questões de ordem temporal, já que a Congregação não abdicava de sua intervenção nas coisas dos homens, sabedora que sempre foi de que a solução se adéqua ao problema.

Assim, a perfeição que busca no manejo das letras é fruto da concepção segundo a qual as letras, quando bem dispostas, medidas e corretamente destinadas, poderiam influir decisivamente em favor dos religiosos, o que, por sua vez, seria o mesmo que favorecer a Igreja de Roma, pois sendo os jesuítas meros instrumentos da Divina Providência, caso seu trabalho alcançasse sucesso, este se poderia atribuir, primeiramente, ao desígnio de Deus-Pai. Entende-se, com isso, a instrumentalização do ensino jesuítico como forma apropriada de forjar missionários, capazes de bem exercer as tarefas próprias outorgadas pela Companhia de Jesus, instituição que, em pouco tempo de existência, já atraía significativo interesse de candidatos a religiosos e de benfeitores,

entre alguns ilustres, reis e rainhas. Portugal, por exemplo, é reino com quem a Companhia estabeleceu boas relações, do que resulta, de maneira nada gratuita, a presença predominante de jesuítas nos territórios da Conquista portuguesa. O próprio Vieira é exemplo que pode ser citado quando se observa as relações entre a Coroa e a Sociedade Inaciana, pois, a despeito da simpatia que Dom João IV e a rainha Luísa nutriam pelo padre, a aproximação entre eles se deu em função das pregações do religioso, consequência de sua adesão à Ordem de Santo Inácio.

E se o padre Vieira não era exatamente um homem perfeito, fora um homem formado pela pedagogia jesuítica. E sua prática epistolográfica ancora-se nessa prévia formação. Dado importante de se ter em mente, quando se circunscreve a análise às cartas escritas pelo padre enquanto este estava no Maranhão e Grão-Pará, é a determinação que a atividade missionária tem sobre a epistolografia desse tempo. Queremos com isso dizer que, a considerar a ocasião, as condições e a ação que se representa em letras nas diversas cartas do período, fica evidente que o modo de organizar a correspondência, a eleição dos destinatários, os assuntos que se repetem, os requerimentos que se fizeram, as ponderações que se apresentaram, o decoro empregado, em suma, a carta no seu propósito de fazer correr uma dada informação na direção de um outro, devidamente cuidadosa com a notícia que presta, a auferir uma benesse qualquer que se mostra ao alcance do destinatário, o qual se busca persuadir com as técnicas empregadas na composição epistolográfica que, como vimos, fora exaustivamente treinada pelo jesuíta durante o curso de sua educação, está todo ele voltado aos interesses próprios das missões. É justo na observação do propósito de uma carta, que resulta em modulações no seu caráter, isto é, no tom empregado, na forma eleita, na extensão discorrida, no trabalho com seus componentes persuasivos, que nos permite diferenciar as cartas das missões do Maranhão e Grão-Pará de outras que, na sua predominância, fariam de Antônio Vieira um paradigma da retórica epistolar, nos termos traçados por Carlos Alberto de Seixas Maduro (2012).

Mas antes que avancemos, de fato, sobre o aspecto paradigmático atribuído por Maduro (2012) a Antônio Vieira, tratemos um pouco do lugar de onde as cartas que escreveu na condição de Superior das missões foram enviadas a distintos destinatários: o Maranhão e o Grão-Pará. Sem mais profundas colocações, porém, na captura de elementos pertinentes à delimitação de um espaço onde se entendeu, cabe-nos pensar, minimamente, a respeito da região, do cenário escolhido pela Companhia de Jesus, no qual edificou palácio teatral cujo palco deu altura às encenações missionárias das quais

foram atores os jesuítas no teatro do mundo. O Maranhão do século XVII, embora inóspito para o gosto europeu, não fora inteira novidade para a trupe de sotaina preta sob a direção de Vieira.

Antes que o ilustre jesuíta mesmo esboçasse qualquer intenção de destinar-se aos territórios do Norte da América portuguesa, outros soldados da cruzada evangelizadora cristã já haviam pousado pés sobre a faixa amazônica que então se mostrava como vasto campo onde o cultivo jesuítico se devia empenhar. Segundo informa-nos Azevedo (1901), de 1607 consta o registro de viagem feita pelos padres Francisco Pinto e Luiz Figueira, os quais, por terra, de Pernambuco à serra do Ibiapaba realizaram primeiramente a jornada. Na ocasião, sofreram os padres um ataque de índios, do qual resultou a morte de Francisco. O padre Luiz Figueira sobreviveu, conseguindo ocultar-se no mato e, assim, fugir à morte. Apesar do perigo recentemente enfrentado, Figueira logo prosseguiu, retomou velhos planos e em 1636 fora ao Pará, inaugurando aí novo campo para onde seguir a Companhia. Figueira ainda percorreu o Amazonas, cuidou de evangelizar tribos do Xingu e só não teve maior êxito em sua missão, porque tendo ido buscar na Europa por mais companheiros que lhe auxiliassem, ficou-se por lá até o ano de 1645, quando finalmente voltou ao Grão-Pará, trazendo a tiracolo catorze missionários, todos na embarcação que também tinha em si o primeiro governador nomeado após a Restauração, Pedro de Albuquerque.

Todavia, a trajetória de Luiz Figueira encerra-se em trânsito, já que essa embarcação encontra dificuldades que a fazem naufragar, tendo onze religiosos, entre os quais o próprio padre Figueira, sobrevivido ao naufrágio. Figueira, contudo, prosseguindo a viagem em uma jangada resultante dos destroços da nau malograda, foi levado pelo sopro dos ventos à margem da ilha de Joanes, lugar onde, ao lado de companheiros que com ele haviam sobrevivido à tragédia anterior, converteu-se em mártir, morto pelos *aruans*. Assim, com a morte do padre Luiz Figueira, uma lacuna se abre em região já incluída na cartografia evangelizadora dos jesuítas, lacuna essa que, como tal, assanha-se a quem pode preenchê-la.

O Maranhão também reservou destino ruidoso aos jesuítas. Das cinzas da guerra contra os holandeses, os padres herdaram de um capitão-mor, Antônio Moniz Barreiros, o usufruto de um engenho e a tutela de um filho daquele capitão até que alcançasse a maioridade. Operando duas empresas, a econômica e a espiritual, os religiosos teriam enrijecido o trato com índios, em especial àqueles que lhes serviam como escravos. A

crônica colonial nos dá conta de que o engenho era operado pelos padres, tutores de herdeiro que eram, ao tempo em que também empregavam seus cuidados na catequização de aldeias vizinhas. Um episódio revelador da empresa espiritual que nunca descuidada da empresa temporal se apresenta na atitude dos padres, acusados de excederem nos castigos infligidos a uma índia adúltera. O caso teria provocado a ira de nativos que, em 1649, deram cabo da vida dos últimos três padres jesuítas em missão nas brenhas maranhenses.

Mas, ainda que o pequeno excursão acima apresente informações pertinentes a revelar que o Maranhão e o Grão-Pará já eram alvo dos planejamentos e ações jesuíticas anteriores a 1653, outro dado, também disposto por Azevedo, chamou-nos mais atenção. Ao construir a narrativa histórica sobre o Norte da América portuguesa, Azevedo (1901) apresenta em seu relato questões que interessam ao estudo da epistolografia maranhense, por assim dizer, do padre Antônio Vieira. Segundo o erudito português, o lapso que separa o fim da última missão dos jesuítas nos territórios ao Norte do Estado do Brasil e o início da missão encarregada a Vieira foi de esmorecimento do “zelo dos missionários”, bem como de seus superiores, os quais, consoante afirma o intelectual, estavam “attentos a outros negócios”, de maneira que “não tinham tempo de velar pelos do Maranhão.” (AZEVEDO, 1901, p.42). A ausência de jesuítas neste território, entretanto, encontrou percepção logo adiante, pois é mesmo na esteira das disputas entre colonos que surgem os primeiros clamores pelo retorno de missionários. Assim apresenta a questão Azevedo (1901):

Mas as ambições políticas, exaltadas por um estado de constante anarchia; contendas de interesses, pelas quaes se pretendiam os cargos, despertaram as atenções e trouxeram novamente a Companhia. O bem estar dos índios foi o pretexto invocado; mas o fim real era prejudicar a fortuna dos que os possuíam, como escravos. Para isso eram os missionários o mais adequado instrumento, e foi esse que os descontentes chamaram em seu auxílio. (AZEVEDO, 1901, p.43).

Esse dado é de sumo interesse no que diz respeito à avaliação das cartas missionárias que Vieira escreveu, uma vez que, ao desvelar elementos próprios do jogo de poder no Maranhão e Grão-Pará antes da chegada das novas missões permite-nos compreender o papel exercido pela Companhia nessa complexa teia de interesses terrenos, os quais, quando imbricados em uma disputa qualquer, nos Seiscentos, não deixavam de socorrer-se na religião. Sendo a Ordem inaciana aquela mais disposta à disputa pelo controle dos índios, sua presença em um ambiente de conflitos, cujo tema da liberdade indígena os norteava, melhor que fosse a Companhia de Jesus, portanto, a

retornar em missão às terras do reino português onde, aparentemente, instalou-se a desordem.

O caráter instrumental da Sociedade de Jesus, de propósito já conhecido de muitos colonos, é o que, segundo Azevedo (1901), determina o retorno dos religiosos ao lugar onde antes outros irmãos pereceram. Dessa maneira, ainda na trilha do relato de Azevedo (1901), temos o conhecimento de que ao rei já chegavam reclamações, as quais davam ao monarca notícia de desgoverno em capitânicas pertencentes ao reino do qual era cabeça. Nesse sentido, as colocações do estudioso levam ao momento no qual Vieira passa a ser uma figura adequada para ocupar-se da empresa missionária destinada ao Grão-Pará e Maranhão. Era o missionário o homem que, sendo jesuíta de formação, bem atendia aos anseios de descontentes da vez que os tinha por sujeito capaz de, pelo traquejo religioso e político, promover o retorno da Companhia ao Pará e Maranhão.

Inteirado das questões mais latentes que acirravam ânimos, munido de propósito de ação definido e empurrado pelos dissabores resultantes de sua ação diplomática na Corte, Vieira surgia em destacado semblante para assumir as missões que se desdobrariam sobre territórios portugueses ao Norte do Brasil. Consoante Azevedo (1901): ao relacionar as necessidades surgidas em domínios do reino ao remédio adequado para supri-las: “O Pará-Maranhão carecia de um homem preponderante pelo saber e prestígio nas cousas do governo, e ao mesmo tempo de um apóstolo: um e outro seria elle.” (AZEVEDO, 1901, p.45).

Nota-se, assim, que a ida de Vieira ao Maranhão e Grão-Pará nada teve de fortuita, de maneira que os negócios da Igreja e da Coroa agiram no sentido de lhe direcionar, o que, por consequência, reforça ainda mais nossa convicção sobre o caráter negocial que, no caso do jesuíta, reúne questões de ordem temporal e espiritual e um mesmo feixe de ocupações. Desse modo, o Maranhão e Grão-Pará se apresentam não apenas como lugar de remessa de cartas, mas como o ambiente que impulsiona essas cartas, fornecendo a elas o conteúdo com o qual Vieira dispõe sua narração dos fatos. Duas questões fundamentais juntam-se às muitas preocupações do jesuíta, as quais se destacam em função da atividade missionária exercida pelo padre português. O Maranhão e Grão-Pará abrem-se a Vieira como um espaço onde sua verve religiosa, associada a seu empenho político, intervirá. O apóstolo veste a carapuça do político, sendo apostólica a política do reino, isto é, uma e outra coisa, no Seiscentos, não se apartam, vez que o missionário é

personagem com reconhecimento social em atuação em dado lugar no qual sua intervenção se tornou necessária.

Santos (1997) assim define este lugar para onde Antônio Vieira fora comandar missões catequéticas: “É sobretudo, uma região concebida pelo padre Antônio Vieira como espaço-tempo de uma práxis social.” (SANTOS, 1997, p.12). Ou seja, trata-se de um lugar inscrito no tempo onde uma dada atividade socialmente orientada se desenvolveu. No caso de Vieira, o tempo se regula pelo progresso gradual das missões, encontrando seu limite e posterior término nos conflitos próprios da administração colonial. Já quanto ao espaço, o Maranhão e Grão-Pará contam com a atuação do jesuíta, extrapolado o interesse de domínio geográfico, elevando o plano das intervenções, para considerá-lo como lugar onde a conquista espiritual se realiza concomitantemente à conquista do território.

Por fim, quanto à atividade missionária, que encontra razão de ser no contexto em que é aplicada, transcorre a depender e, por vezes, a enfrentar as inclinações de colonos que, além das terras, entendiam ter recebido também a propriedade das gentes. É dessa atividade que emerge uma prática epistolográfica que, como tal, insere-se nesse “espaço-tempo da práxis”, sendo dela não só resultado ou efeito, mas também instrumento mediador, a partir do qual o missionário, na qualidade de remetente, estabelece diálogo com destinatários capazes de atender-lhe nas várias demandas que as missões cobram de seus entusiastas, desde a necessidade de mais padres a serem destinados ao trabalho apostólico, ao aumento do rigor no exame dos injustos cativeiros, passando por denúncias da degeneração dos colonos, até o almejado controle irrestrito das aldeias indígenas a serem catequizadas, tudo isso disposto em acerto mediado pela retórica epistolar.

Contando uma vez mais com apontamentos de Santos (1997) que, ao observar o Maranhão seiscentista expresso em sermões proferidos por Vieira, define a prédica do padre como “[...] discurso capaz de intermediar o tempo histórico, do cotidiano colonial, e tempo que transcende as ações humanas, a eternidade.” (SANTOS, 1997, p.12). Destaca a autora o sermão como forma privilegiada que, mobilizada pelo pregador, conseguia “revigorar a missão junto aos nativos e portugueses.” e, desse modo, para a historiadora, a forma eleita guardava o propósito de civilizar o Maranhão, “atualizando a colonização portuguesa no século XVII.” (SANTOS, 1997, p.13). Nesse sentido, sobre a orientação da mesma estudiosa, vale citar seu entendimento sobre a atuação do jesuíta que se revela em seu sermônário: “Vieira está em cada um dos planos que foram avaliados porque o

Sermão é, como se entende, justamente um discurso que busca articular e hierarquizar aldeias, cidade colonial, região, reino e Reino, costurando o território cristão.” (SANTOS, 1997, p.15). Pois se aos sermões se concedem tantas finalidades, que podemos dizer das cartas que escritas foram nesse mesmo “espaço-tempo” no qual missionou o “colonizador eclesiástico”?

Ora, ambas as formas, sermão e carta, originam-se de mesmo entendimento sagaz que faz de Vieira um gigante das letras. Com isso queremos dizer que há aproximações entre ambos os tipos de discurso a partir da qualidade de seu autor em mover-se nos limites de cada gênero letrado. Entretanto, se o sermão intermedeia tempos, a carta é a própria mediação entre as pessoas, mais que isso, entre personagens notáveis da vida colonial, cujas funções socialmente estabelecidas resultam em influência direta nos acontecimentos do Maranhão e Grão-Pará. Vieira então, sob a capa de apóstolo, investido no cargo de Superior das missões, escreve cartas ao rei, à rainha, ao príncipe, ao provincial, ao procurador da Fazenda, ao bispo, ao irmão jesuíta, ao principal de aldeia, ao Conselho Ultramarino, ficando mais que salientado em todas elas os poderes de fazer de seus destinatários e as demandas dependentes dessa ação pretendida capaz de as satisfazer.

Nesse ponto de sua epistolografia, por exemplo, resta ressaltado muito mais o caráter pragmático, em tudo atento aos interesses temporais, que expressões de intimidade, de confissão, de revelação sincera do caráter do remetente, isto é, o Maranhão e Grão-Pará fazem do pregador um missivista contumaz, salientando de sua prática epistolográfica um missionário remetente que, no manejo desta epistolografia, é verdadeiro remetente em missão, o qual não costuma afrouxar o propósito persuasivo de suas cartas, pelo contrário, o dispõe de forma a mover ânimos que impulsionem favores, benesses e deferimentos.

Assim sendo, cientes de não haver necessidade de opor gêneros letrados mobilizados por Vieira enquanto esteve no Pará e Maranhão, submetendo-os à alguma hierarquização, mesmo porque cada um deles se organiza, apresenta-se, institucionaliza-se à sua maneira, contendo já em si mesmos as finalidades que almejam alcançar. Tratando-se especificamente desse lugar onde, durante algum tempo, uma dada prática discursiva desenvolveu-se, a cotejar os exemplos particulares dessa prática, analisando-os como expressões de um tempo, o século XVII, um homem imbuído de uma função social determinada, o missionário jesuíta, e o lugar, o Maranhão e o Grão-Pará, podemos,

com alguma segurança, afirmar que as cartas desse espaço-tempo participam diretamente do exercício prático da governança colonial, seja quando dirigidas aos membros da real família, seja quando se destinam a superiores da Companhia, posto que movimentam questões que, atendidas ou negadas, convertem-se em efeitos práticos a recaírem sobre as capitâneas ao Norte do Brasil. As cartas desse período são ricas em informações, dados, caracteres, encontrando-se nelas, inclusive, algumas que se compõem em variações notáveis, todavia, predomina nessa produção específica o diálogo político-religioso, deveras atento ao fato de que a cristandade aumenta ao passo em que o reino a alimenta e vice-versa, daí resultando que o benefício da fé é igualmente o benefício da Coroa.

Acerca do objeto em si, as cartas do Maranhão e Grão-Pará, em primeiro lugar, tratemos de uma questão que se coloca com primazia no instante mesmo de definição desse objeto. Não diremos *corpus*, porque esta questão, a nosso ver, assanha-se antes mesmo do recorte necessário a qualquer estudo que se empreenda. No caso das cartas com as quais trabalhamos é o fato de que dispomos somente daquelas criadas pelo remetente eleito, não dispondo, portanto, das respostas a essas mesmas cartas enviadas. Ainda que se suponha algumas respostas, quando o remetente sobre elas discorre em alguma missiva, a resposta, de fato, não está a nosso alcance. Repercutindo essa questão, que, como se nota, não é de interesse nosso apenas, pondera Maduro (2012):

A maioria dos livros de cartas pura e simplesmente não fornece as missivas de resposta, torna-se, por isso, uma literatura mutilada à nascença, uma metade do diálogo, talvez por esse motivo a criação do romance epistolar, mas esse já obedece a uma perspectiva ficcional. (MADURO, 2012, p.34).

A observação, além de repercutir a questão problematizada, oferece outras com as quais se enriquece nosso repertório, podendo, com isso, igualmente enriquecer a análise. Uma “literatura mutilada” afirma Maduro (2012), mutilação essa que impõe dificuldades a qualquer estudioso. A ausência de resposta deixa-nos demasiado próximos do remetente, não permitindo que confrontemos sua versão epistolar com a outra metade de diálogo produzido por outrem, tido por destinatário. Permite-nos sim remontar uma trajetória epistolográfica, identificar o tom empregado quando se trata uma matéria qualquer, os preceitos usados sob orientações das preceptivas epistolares; em certa medida mesmo a intenção de quem escreve revelada pela base argumentativa sobre a qual um pedido, um gracejo, uma censura, uma congratulação se sustentam. Mas sempre faltará algo, pois a ideia que predomina na composição de um diálogo é que ele tenha um

interlocutor que responda e, ao responder, efetivar o propósito da comunicação. Nesse sentido, forçoso é dizer que esse diálogo que une em mesma encenação discursiva um emissor e um receptor que interagem, trocando, inclusive, os papéis quando a resposta se concretiza; esse diálogo inteiro nos escapa, de maneira que ficamos mesmo com a metade que nos coube analisar.

Adma Muhana (2000), por sua vez, trata idêntica questão, de sua reflexão resultando juízo crítico sobre a epístola: “Além disso, pode ser definida como parte de um diálogo, ou melhor, metade de um colóquio, e não um discurso [...]” (MUHANA, 2000, p.331). Sendo tratado como metade, a epístola pressupõe o encontro com sua outra parte para integralizar-se. Muhana (2000) ainda reforça o papel da escrita nesse processo, apresentando-a como dificuldade daquele que responde, pois não pode dizer prontamente, devendo resignar-se, então, ao solitário ato da escrita. Valendo-nos das palavras da autora:

Isto quer dizer que a resposta primeira ao discurso epistolar não se traduz por uma ação propriamente dita, como no discurso oratório, mas pela mera ação de escrever, quer dizer, a ação de manter a correspondência. A carta exige o prosseguimento alternado e sucessivo das escritas. (MUHANA, 2000, p.331).

A manutenção da correspondência é o efeito positivo da resposta esboçada, a qual não conta com os recursos cênicos da *actio*, nem com a entonação esclarecedora da *pronuntiatio*, tendo de virar-se para aparentar um dado estado de espírito somente com a frieza da escrita, de modo a forçar quem escreve a buscar no arsenal retórico-linguístico aqueles elementos capazes de torná-lo racional e sensivelmente inteligível. Essa distinção entre as possibilidades do orador e as limitações do epistológrafo justificam, em grande medida, os preceitos próprios do gênero epistolar, em especial, quando preceituam que a carta não se revista demasiadamente de ornatos elocutórios, já que aquilo que pode encantar um auditório que vê e ouve, decodificando, assim, a fala do orador com a ajuda dos gestos e das entonações, pode, por outro lado, desagradar em demasia um destinatário que apenas lê sem enxergar o remetente, sem poder ouvir as suas entonações.

Retornando a Maduro (2012), podemos vê-lo ainda ampliar a questão inicialmente proposta, supondo seus efeitos: “talvez por esse motivo a criação do romance epistolar” (MADURO, 2012, p.34). Se fora esse mesmo o motivo do romance, enquanto gênero literário, ter-se desdobrado em mais uma tipologia, a epistolar, não podemos responder, contudo, a conclusão feita pelo estudioso: “mas esse já obedece a uma perspectiva ficcional”, ajuda-nos a refletir sobre uma característica do gênero epistolográfico que, por

vezes, causa arrepio a entusiastas do aspecto ficcional como melhor identificador de uma Literatura; as cartas, - excetuadas as que componham um romance epistolar -, não são ficcionais. Não serem ficcionais não significa, em absoluto, serem elas desprovidas de arte, elementos composicionais capazes de potencializar ou amenizar uma mensagem. Mesmo as cartas que seguem a clássica tradição, por isso mesmo expostas em estilo simples, assim as fazem segundo uma arte, um conjunto de preceptivas. Isso é verdade, ao menos até o século XVIII quando o pensamento retórico entra em decadência.

O não ser ficcional, por exemplo, costuma ser interpretado como verdadeiro, sincero, real, o que não passa de uma meia verdade, pois o real representado se origina da realidade sem confundir-se com ela, a sinceridade encenada imita o sincero genérico sem sê-lo propriamente, o verdadeiro que se pronuncia é pronunciamento de verdade sem se tornar a verdade literal. A invenção não é privilégio do fictício, de modo que onde há verdade também reside a elaboração. Pécora (2002) fala brevemente da questão da falta de sinceridade atribuída ao padre Antônio Vieira por aqueles que julgam suas ações políticas, valendo-se de tal julgamento para também emitir juízos sobre sua obra. Assim comenta o apurado estudioso:

[...] uma acusação frequente que se faz a ele, quando já se deixou de crer em uma religião capaz de conciliar o cuidado do espírito com os negócios do mundo, é a falta de sinceridade, típica delícia burguesa, na qual o creme do interior conta mais que o vistoso da cobertura [...] (PÉCORA, 2002, p. VII).

A acusação a que se refere Pécora (2002) geralmente se sustenta em um juízo que descola o espiritual do temporal, a partir da concepção burguesa que já tornou lugar-comum a divisão entre Estado e religião, legando a esta os “desinteressados” cuidados à alma e àquele atenciosa diligência às coisas do mundo sensível. Essa concepção, uma vez empregada e dirigida à obra de Antônio Vieira, certamente resultará em juízo escandalosamente anacrônico que no seu desejo de “verdade” se equilibra sobre uma ficção, demonstrada pela sobreposição de uma concepção de mundo historicamente ultrapassada por uma atualmente hegemônica, como se a hegemonia por si só fosse capaz de bem interpretar um objeto do Antigo Regime.

No que diz respeito às cartas, por exemplo, tratá-las somente como documentos, os quais são tidos como fonte a partir da qual narrativas históricas se esboçam ancoradas nos conteúdos contidos nas missivas, já foi procedimento corriqueiro. A leitura desses conteúdos em desprezo à forma das cartas, contudo, revela o descuido de quem ignora o

fato de que o conteúdo epistológico, no século XVII, é conteúdo retoricamente disposto, de maneira que o modo como se apresenta determina sim, em grande medida, seu próprio significado.

A leitura das cartas de Vieira como documento histórico é plenamente aceitável. Opinião semelhante a essa se encontra, por exemplo, em Pires (1997), estudiosa que dispõe em artigo duas possibilidades de leitura dessas cartas: enquanto documento histórico e enquanto autorretrato. Segundo Pires (1997), a leitura das cartas enquanto documento histórico “é perfeitamente justificado pela riqueza de informações que contêm acerca da vida do autor e da sua época.” (PIRES, 1997, p.24). De fato, riqueza não falta às cartas de Vieira, delas se conseguindo remontar em razoável medida questões importantes relativas à sua atuação nas muitas frentes em que atuou, em especial no Brasil e no Maranhão e Grão-Pará. Enquanto autorretrato, as cartas também encontram guarida em perspectivas de leitura apresentadas, mesmo porque, consoante Pires (1997): “[...] o gênero epistolar se presta particularmente a esta revelação do sujeito que escreve, dada a ausência de normas rígidas a codificarem as formas de expressão nesse tipo de discurso. (PIRES, 1997, p.25).

Ambas as perspectivas de leitura acima são possíveis, não obstante, nenhuma está livre de dificuldades. Ler as cartas do século XVII, por exemplo, somente pelo seu conteúdo é recair em erro já apontado, pois essas cartas contêm verdade, mas verdade empenhada em produzir dados efeitos. Ninguém duvida da religiosidade dos jesuítas, é de se supor, todavia, que essa religiosidade, a qual jamais fora mentira, falsidade ou ausência de sinceridade, pode ser registrada, em carta, em tonalidades tão exaltadas que capazes são de amplificar uma certa informação, levando-a a atingir uma dada finalidade, como a devoção, para ficarmos em um exemplo. De mesma maneira, quando se busca o autorretrato do jesuíta por meio de sua epistolografia deve-se antes saber que uma carta, retoricamente falando, adapta-se a seu destinatário, construindo-se, portanto, a partir daquilo que mais pode agradar ao interlocutor.

Nesse sentido, questões como posição social e graus de intimidade entre remetente e destinatário precisam ser observados, assim como o tipo de carta elaborada, se familiar ou negocial, jesuítica ou de assunto não religioso. Essa observação pode evitar que o autorretrato alcançado pelo leitor seja apenas do remetente, no estrito exercício dessa função, e não do homem que escreve, cujo autorretrato se busca alcançar. Cautelosos acerca das possibilidades de leitura da carta jesuítica, notando já eventuais problemas que

delas poderiam resultar, Cardoso (2012) e Pécora (2012) assinalam a seguinte recomendação:

A fórmula da escrita jesuítica se presta pouco a uma leitura simplesmente etnográfica, pautada na ficção do registro independente, precisamente factual, ou na perspectiva de um suposto alinhamento da Ordem a um amplo projeto colonial. Da mesma forma, os abusos da leitura factual destes textos produziram nos últimos anos severas ressalvas dos historiadores ligados à crítica literária e à linguística. Por outro lado uma estratégia verossímil de análise dessa produção deve pressupor que a retórica missionária tende a igualar-se aos exemplos do passado, a partir do registro da tradição bíblica. Confundindo-os naturalmente com ações e episódios do presente. (CARDOSO e PÉCORA, 2012, p.15).

A recomendação é válida para que o leitor não tropece nos obstáculos do anacronismo, buscando, assim, compreender um objeto simbólico composto historicamente no interior de quadro retórico-temático capaz de nos informar sobre a carta em si e a mentalidade predominante no tempo em que se criou tal objeto. Vieira, por exemplo, na carta que destina ao rei de Portugal, Dom Afonso VI, em 1657, na qual requer do monarca providências que resolvam o problema do injusto cativo dos índios do Maranhão e Grão-Pará, retoma eventos passados, indicando efeitos presentes a partir da analogia com episódios da sagrada escritura. Primeiro Vieira aponta que autores antigos observaram que a morte de Dom Sebastião e a sucessiva perda da independência portuguesa fora castigo de Deus pelos cativos abusivos na costa da África. Depois, Vieira aponta o cativo injusto de índios do Maranhão e Grão-Pará como mais violento que aquele existente anteriormente em África. Finalmente Vieira, após associar esses dois eventos históricos, um do passado, outro do presente do epistológrafo, arremata com conclusão realizada a partir de leitura bíblica. Lembra Vieira ao rei que antigo Faraó consentira que o povo hebreu restasse cativo em seu reino, do que resultou, como castigo infligido por Deus àquele Faraó a perda dos primogênitos. Vieira então associa esse evento bíblico a evento histórico, aproximando o faraó da Bíblia ao rei português, em ousada relação de eventos que punha à mostra a semelhança notada entre ambos os soberanos, já que o falecido rei Dom João IV perdera dois filhos primogênitos, o príncipe Dom Teodósio, falecido em 1653, e a infanta D. Joana, morta em novembro do mesmo ano. Essa macabra aproximação tem por conclusão que a permanência dos cativos indígenas em territórios do reino ultramarino português gerou à família real castigo semelhante ao recebido pelo faraó egípcio. Esse tipo de argumentação que mescla o terreno ao místico é comum na epistolografia jesuítica dos Seiscentos, de maneira a

revelar um procedimento composicional e, por consequência, uma concepção de história, tempo, religião, em outros termos, uma visão de mundo circunscrita historicamente. Isso parece-nos informação bastante para concluir que as cartas do século XVII, cujo remetente era Antônio Vieira, de fato, não são, nem foram um dia, ficcionais, entretanto, essas missivas não se afastam de uma determinada maneira de compor, bem assim de uma dada forma de conceber a experiência humana no mundo, das quais é possível sim extrair uma verdade, mas uma verdade devidamente acomodada entre as fronteiras próprias de sua historicidade.

A ideia da leitura das cartas como autorretrato, no entanto, não se exclui pelas colocações já realizadas. Maduro (2012), por exemplo, a defende em alguma medida, já que apresenta seu primoroso estudo sobre a epistolografia de Vieira, garantindo que, no geral, na predominância da correspondência do padre, destaca-se uma carta informal e destinada a revelar o caráter de seu remetente, por conseguinte, a carta como espécie de “espelho da alma”. Ao levantar informações sobre a tradição epistolar na Antiguidade, Maduro (2012) defende que a epistolografia clássica, da qual Vieira seria um dos herdeiros, prefere a informalidade, estilo familiar e a tópica da amizade, mesmo porque o propósito da carta é unir amigos ausentes pela simulação de um colóquio agradável entre íntimos conhecidos. É a partir desses levantamentos que Maduro (2012) chega à conclusão de que “cartas aos reis e a destinatários importantes serão a exceção e não a regra.” (MADURO, 2012, p.43). A considerar, entretanto, as cartas que Antônio Vieira escreveu e remeteu das missões do Grão-Pará e Maranhão a exceção se converte em regra.

Para se ter uma ideia precisa a respeito, basta verificarmos que das quarenta e uma cartas coletadas por João Lúcio de Azevedo (2008), dos anos de 1651 a 1661, e organizadas no primeiro volume de sua tríplice coleção, enquadradas sobre a etiqueta “Tempos de Missionário”, nada menos que catorze cartas se dirigem à família real portuguesa. Dessas cartas, a metade está destinada ao rei Dom João IV; duas delas têm por destinatário o príncipe Dom Teodósio; uma delas é endereçada à rainha Dona Luísa e as outras quatro remetidas foram ao rei Dom Afonso VI. Ao provincial do Brasil, autoridade máxima dos jesuítas no interior da Província, foram destinadas cinco extensas cartas. Ao bispo do Japão, o padre André Fernandes, foram remetidas um total de oito cartas. Entre os demais destinatários do período, que receberam menor número de cartas, temos os padres Nuno da Cunha; Francisco de Avelar; Francisco de Moraes; Manuel Luís, Pedro Pedrosa; Gonçalo Vera e dois destinatários anônimos, nomeados como “A um

padre da Companhia de Jesus”, provavelmente Inácio Mascarenhas, segundo Azevedo (2008), e “A um padre” que, acredita-se, possa ser o padre Francisco de Avelar, informação colhida também de Azevedo (2008). Esses padres, respectivamente, teriam recebido de Vieira o seguinte número de cartas: uma para Nuno da Cunha; uma, com certeza, para Francisco de Avelar; uma para Francisco de Moraes; uma para Manuel Luís; uma única carta para dois destinatários, Pedro Pedrosa e Gonçalo Vera e as outras duas a padres não nominados ou que tiveram os nomes excluídos por posterior censura feita a essas cartas. Do total proveniente desse recorte sobram seis cartas, uma delas dirigida a Pedro Fernandes Monteiro, procurador da Fazenda; uma foi remetida ao procurador da Província, então o padre Francisco Ribeiro; outra vai ao encontro de Pedro Vieira da Silva; uma se destina “A um fidalgo do Conselho Ultramarino”, provavelmente o Conde de Odemira, então presidente do respectivo Conselho; uma se enviou ao Índio Guaquaíba ou Lopo de Sousa e outra fora destinada à Câmara do Pará.

Esse levantamento quantitativo, distribuído por destinatários mostra algo bem evidente. Nesse período em que Vieira esteve a comandar missões ao Norte do Brasil, suas cartas buscavam mais as posições sociais estabelecidas que as pessoas individualmente tomadas. O padre escreve, basicamente, a membros da família real portuguesa, ao provincial do Brasil, ao bispo do Japão, padre André Fernandes, e confessor da rainha, a padres e a membros da administração colonial, isto é, observando-se somente as destinações de suas cartas de missão já notamos que elas têm tendência a tratar de negócios do Estado colonial.

Quando nos debruçamos, então, sobre conteúdos relatados nessas cartas e ainda buscamos conformá-los a seus dispositivos de apresentação, encontramos verdadeira operação retórica com fins traçados, cujas cartas são meios. Isto é, a absoluta maioria das cartas que foram escritas, enviadas ou tiveram o Maranhão e o Grão-Pará como cenários onde narrações revelam ações e caracteres, erigindo personagens sobre os quais uma dada intervenção do destinatário pode impactar, são tipicamente negociais, mistas em procedimentos de maneira que, a depender do destinatário, amenizam, amplificam ou asseveram o relato, valendo menos ou mais de ornatos de elocução; algumas vezes até empregando tópica de amizade, chegando mesmo a parecer familiar, porém, em todo caso, conduzindo a conversa para o âmbito do trato político-religioso, de onde um remetente que assim conduz a correspondência não espera de seu destinatário apenas a

carta-resposta, mas uma ação positiva que aplaque, amenize, estabeleça mediação que resolva problemas materiais das missões.

O epistológrafo das missões, exposto discursivamente, mostra-se sempre imbuído de decoro cristão e formalidade cortesã, dobrando joelhos aos desígnios do Pai e sobrevivendo às exigências do mundo. O Estado do Maranhão e Grão-Pará não era só mundo, sim Novo Mundo onde o tamanho da esperança se apequenava ao tamanho da dificuldade. Desse modo, dispor de comunicação com autoridades, eclesiásticas e seculares, que iria a seus destinatários com dia e hora marcados, em embarcações que não raro naufragavam, perdendo-se, com isso, o suporte que continha a metade do colóquio, sem que este tenha sequer se aproximado de sua outra metade, era uma prática que dispunha de sua economia, de maneira que não é absurdo supor uma escrita atenta às suas próprias dificuldades de operação, o que talvez nos aproxime de uma ideia das determinações de ordem material que carregam as elaborações para um lugar mais ameno ou para um lugar mais institucionalizado, como é caso das cartas de missão. Em reflexão sobre a linguagem luso-brasileira, Hansen (2019) a define da seguinte maneira:

Podemos dizer, de modo sumário, que a linguagem luso-brasileira seiscentista é antes de tudo uma jurisprudência ou usos autorizados dos signos prescrevendo que todas as imagens, discursivas, pictóricas, plásticas, musicais, gestuais, devem ser boas imagens, reguladas ou controladas em regimes analógicos de adequações verossímeis. (HANSEN, 2019, p.30).

Embora a ideia de linguagem supere a ideia de gênero letrado, a este se aplica pois o tem como modo de exprimir e organizar um dado discurso. Levá-las, portanto, em consideração, ajuda-nos a compreendê-las por suas práticas. As cartas que, tendo muitas funções, são escritas sob as circunstâncias próprias do Maranhão e do Pará, e que são parte, e não extensão, da ação jesuítica na região, exprimem-se também pressionadas pela retórica epistolar e pela retórica das condutas, posto que o missionário, enquanto agente de uma intervenção histórica que associa Coroa e Igreja, cujos efeitos se deram no tempo e em dado lugar, de modo que a correspondência que se estrutura sobre os passos dados pelas missões se coloca no interior das práticas negociais da sociedade de corte no século XVII, inserindo-se, assim, nas teias gestuais tramadas e nas quais se deve mover um homem de missão que é, naquele tempo, importante participante dos jogos de poder em vigência nos domínios coloniais.

Por jurisprudência se entende a justa ordenação das apropriações dos usos autorizados, ou seja, a justa prudência se edifica na interpretação que se dá a certas práticas sociais estabelecidas que, reguladas por regras diversas, modelam-se, atingindo algum consenso que permita inteligibilidade entre seus partícipes. Na escrita, por exemplo, encontramos-na nas várias artes que reúnem em históricos de usos as muitas maneiras de compor uma carta. Na Colônia, então, aquele que se movimenta como letrado busca no arcabouço de usos autorizados as regras de etiqueta da escrita e da comunicação cortesã, pressionado pelas contingências próprias do lugar. Por isso o período maranhense é mais protocolar, constituído de cartas que, na sua predominância, são formais.

Alida C. Metcalf (2019) desenvolve seu estudo sobre os intermediários, isto é, aqueles agentes que primordialmente estabeleceram mediações entre estranhos como, por exemplo, portugueses e índios. Classifica, por conseguinte, a figura do intermediário, desdobrando-a em três espécies: os agentes intermediários físicos, os quais propiciam ligações entre mundos distintos, levando de um a outro objetos, plantas, doenças, não raro têm filhos mestiços; os intermediários transacionais, representados pelos intérpretes, tradutores, mediadores culturais por tornarem mais fácil a interação entre culturas distintas e, finalmente, os intermediários representacionais, os quais compreendem historiadores, pessoas que escrevem, representando a cultura do outro com imagens e textos. Metcalf (2019) busca jogar luz sobre o papel de um personagem histórico geralmente invisível, definido como intermediário, cuja ação sempre propõe meios com que atingir dados fins: intérpretes, tradutores, “os línguas”, cartógrafos, degredados, convertidos etc.

Entre os chamados intermediários estão, segundo afirma, os jesuítas, os quais em sua busca por evangelização das gentes gentias se colocaram como importantes instrumentos capazes de impor domínio cultural. Outra questão que levanta diz respeito ao resultado de algum prestígio adquirido pelos intermediários que queda em interesses próprios daí surgidos e reivindicados de forma que, em alguma medida, sob circunstâncias determinadas, questões de suma importância passam a estar sob a conveniência de um ou outro intermediário. Essa ideia das mediações, sem as quais uma empresa não aufere sucesso ganha importância em dados contextos e pensar, por exemplo, a epistolografia como grande mediadora de interesses, leva-nos, por extensão, ao letrado mobilizador desse gênero, o qual, ao mobilizá-lo, age buscando satisfazer alguns desses interesses. Segundo Metcalf (2019):

Os jesuítas buscaram deliberadamente ser mediadores entre os índios e Deus, porque viam nesse papel os meios de efetivarem a salvação daqueles. Mais tarde, tornaram-se conscientemente intermediários representacionais, utilizando suas correspondências com homens poderosos na Europa para influenciar as percepções europeias sobre o Brasil. (METCALF, 2019, p.134).

O que interessa mais a Metcalf (2019) é demonstrar o papel desempenhado pelos jesuítas no Brasil do século XVI, de maneira a inseri-los entre os personagens históricos, na maioria anônimos, que intermediavam relações. Os jesuítas, portanto, intermediários seriam de interesses que ocupavam espaço nas preocupações dos portugueses, em especial no que diz respeito à conversão dos índios. Se retomarmos as razões que precipitaram as missões jesuíticas no Brasil do século XVI e no Maranhão e Grão-Pará do século XVII encontramos semelhanças e distinções, mas não podemos contestar o papel mediador dos religiosos de ambos os períodos.

Quando se verifica a relação dos missionários jesuítas com os portugueses, então, daí chegamos mesmo a compreender os padres como parte importante da política católica do reino de Portugal. Metcalf (2019) lembra-nos da proximidade entre a Companhia de Jesus e o rei português Dom João III, tanto que a primeira Província Jesuíta fora das fronteiras de Roma foi a Província de Portugal. O provincial português, Simão Rodrigues, fora confessor do rei e tutor do príncipe, tamanha confiança depositava o monarca na Ordem religiosa. Confiança essa que, certamente, inclinou-lhe a abrir os territórios portugueses de além-mar ao ingresso jesuítico por sucessivas missões. Os estreitos laços entre a Coroa portuguesa e a Sociedade de Jesus foram tão destacados que o historiador O'Malley chegou a observar que “a iniciativa para a missão mais espetacular dos jesuítas durante esses anos iniciais – na Índia, no Brasil e na Etiópia – não veio do papa em exercício, mas do rei de Portugal D. João III”. (O'MALLEY apud METCALF, 2019, p.134).

O padre Vieira, por sua vez, nos Seiscentos, dispôs da intimidade do rei Dom João IV e enquanto esteve a chefiar missões no Grão-Pará e Maranhão a ele recorreu sempre que julgou necessário, sendo atendido em muitas demandas apresentadas. Vieira, como se pode imaginar, já trazia em sua bagagem experiências anteriores de jesuítas precedentes a ele em missões nos territórios do Estado do Brasil e no Estado do Maranhão e Grão-Pará, de maneira que certas dificuldades iniciais como, por exemplo, traçar o plano de aproximação com os índios sem nem mesmo conhecê-los previamente fora

menos novidade, já que podia contar com o resultado de intervenções catequéticas anteriores, as quais já se desenvolviam desde a chegada das primeiras missões em 1549.

Essa experiência à qual os missionários do século XVII podiam recorrer, certamente, ajudava os jesuítas da vez na implementação de suas atualizadas missões, o que não significa que estes não tiveram que criar as próprias estratégias, pois, mesmo que a sua atuação entre índios e portugueses já não tinha em si maiores novidades, os conflitos resultantes dessa atuação, por outro lado, já estavam bem difundidos, de modo que o Maranhão e Grão-Pará apresentava, por sua vez, novos desafios a serem superados. A ideia de que os inaugurais religiosos jesuítas foram intermediários entre Deus e os índios na América portuguesa, a partir das colocações de Metcalf (2019), estendem-se aos missionários do Seiscentos, vez que a perspectiva que movia as conversões não se alterou tanto de um século para o outro, diríamos que, na verdade, aprimoram-se sob a experiência já centenária dos jesuítas em missão em terras brasileiras. A considerar, inclusive, a ideia defendida por Metcalf (2019), de que os jesuítas eram intermediários representacionais, isto é, realizavam o trabalho de mediação considerando as posições predominantes de um dos lados, ou seja, não sendo isentos, mas sim trabalhando para que a dominação portuguesa prevalecesse, encontramos tal comportamento exemplificado na insistente solicitação de Vieira para que a Companhia de Jesus exercesse com primazia a tutela do índio. Mais que isso, se tomarmos essa ideia como referência, teremos aí mais um argumento em favor do caráter negocial das cartas escritas pelo padre missionário, porquanto a máquina epistolográfica jesuítica, operada como sabemos desde 1549 e em pleno funcionamento na segunda metade do século XVII no Norte da Colônia portuguesa na América, intermediava relações de poder, dentro das quais a questão dos regulamentos dos cativeiros dos índios, que não era tangencial, e sim central interesse daqueles que, estabelecidos nas terras da Conquista portuguesa, buscavam delas tirar o maior proveito.

Nesse sentido, ao retomarmos as definições expostas por Hansen (2019) sobre a linguagem luso-brasileira, a qual não se restringia somente a ordenações linguístico-retóricas, mas se regulava também por normas e usos apropriados ao diálogo político, estendendo essas colocações ao sujeitos que privilegiadamente a mobilizavam, atentos, portanto, às gramáticas de uso da língua e de uso adequado dos gestos em uma sociedade de hierarquias bem definidas, chegamos não só ao jesuíta enquanto intermediário, mas às cartas deste importante personagem que postas em circulação intermediavam uma série de questões pertinentes à administração colonial. O governo dos índios, por exemplo, no

Maranhão e Grão-Pará, esboça-se a partir de regulamentos régios já existentes à época das missões comandadas pelo padre Vieira, mas estes se alteram, aprimoram-se ou mesmo se revogam ou executam no curso da intervenção jesuítica, sendo que os elementos de convencimento do rei, bem assim a conveniência de adotar esta ou aquela posição acerca das regulamentações do cativo indígena, um dos principais temas tratados por Vieira em sua epistolografia maranhense, estão todos esboçados em cartas do período, as quais foram instrumentos importantes, enquanto peças persuasivas, capazes de influenciar diretamente a política colonial.

O caráter ativo, por assim dizer, das cartas escritas por Antônio Vieira enquanto Superior de missões fica registrado por ele mesmo, o qual, embora não as tenha definido dessa maneira, permite-nos assim defini-las a partir daquilo que o jesuíta condenou em termos de escrita na Colônia. Em carta que envia ao príncipe Dom Teodósio no ano de 1653, ainda no Cabo Verde, Vieira assim se dirige ao primogênito da família real:

Ao bispo do Japão dou mais particular relação de tudo, para que o represente a V.A., de cuja grande piedade e zelo espero nos mandará socorrer com maior número de missionários, que é o que só temos necessidade, e não podem vir tantos que não sejam necessários mais. Ah! Senhor! Que se perdem infinitas almas remidas com o sangue de Cristo, por não haver quem as alumie com a luz da fé, havendo tantas religiões nesse reino e tantas letras ociosas! Acuda S.M., Senhor, e ainda V.A., a este desamparo por piedade, por cristandade, e por escrúpulo de que de todas as almas se há-de pedir conta aos reis de Portugal, e a V.A. como príncipe do Brasil. (VIEIRA, 2008, p.233).

O trecho em destaque já se abre por referência clara à escrita de cartas, pois a relação “mais particular” que Vieira presta ao padre André Fernandes, o bispo do Japão, nada mais é que uma carta anterior remetida a este religioso, cuja remessa Vieira dá conta ao príncipe. O missionário ainda nem chegara ao Maranhão e a prática epistolográfica que expõe tratativas acerca dos interesses das missões já vai em pleno funcionamento. A carta ao bispo, segundo afirma seu remetente, buscava junto ao irmão de Ordem, o aumento no número de religiosos que pudessem auxiliar nas missões que se iniciavam. Como veremos em análises mais detidas das cartas nos capítulos posteriores, esse pedido de mais padres esteve sempre consignado em cartas durante todo o período em que Vieira esteve chefiando as missões.

No estudo que realiza sobre a presença jesuítica no Maranhão e Grão Pará, Santos (2013), defende que Vieira buscava fazer dos jesuítas em missão protagonistas no espaço da Colônia. Esse protagonismo se anunciava pela insistente ambição da Companhia em

tornar-se a religião monopolizadora da administração dos índios, ao tempo em que também se estabelecia por meio de Igrejas e Colégios. O autor ainda aponta que Vieira e seus companheiros de Congregação ambicionavam tudo isso sem planos de abandonar os cuidados com os colonos, assim, o que se nota, é que a Ordem dos inacianos estava disposta a se inserir em todos os campos possíveis onde sua atuação poderia gerar frutos, seja na conversão dos gentios, seja na orientação espiritual dos cristãos em território colonial. Consoante Santos (2013): “E dessa concepção, portanto, seguia-se como corolário imediato a exigência de numerosos religiosos do Instituto na região.” (SANTOS, 2013, p.119).

No prosseguimento do mesmo trecho destacado, assistimos a um remetente associar a falta de missionários a perdas de almas que com a ajuda de mais braços poderiam ser integradas à cristandade, já que, no Maranhão e Grão-Pará, falta “quem as alumie com luz da fé”. Contudo, o que mais chama a atenção é a conclusão subsequente, pois nela podemos extrair qualificações tanto dos religiosos quanto da escrita produzida por estes. Se Vieira abre o excerto por indicar a necessidade de mais religiosos e logo adiante afirma que há na região muitas religiões, podemos concluir que o pedido do padre por mais missionários tem já em seu bojo indicação de qualidade específica desse missionário que se almeja, certamente, distinta daqueles de “outras religiões” já presentes em domínios coloniais. E a interpretar o desenvolvimento do raciocínio do Superior das missões, entendemos que uma das falhas, senão a principal delas, presentes nos religiosos de outras religiões que já ocupam lugar no Maranhão, é a de serem estes cultivadores de letras ociosas, incapazes, portanto, de se fazerem instrumentais no maior interesse do reino.

Nessa direção, por consequência, podemos compreender a visão de Vieira acerca da própria escrita, assim como notar a concepção que este jesuíta apresenta sobre o papel das letras em missões evangelizadoras. Partindo dessa observação, nos encontramos em harmonia com as colocações de Santos (2013), a verificar que o insistente pedido de mais religiosos feito por Vieira restringe o campo de recrutamento desses novos missionários aos contingentes eclesiásticos formados pela Companhia de Jesus, porque, em suposição guiada pelo remetente do trecho da missiva sob análise, notamos que somente os jesuítas seriam capazes de mover ânimos pela ação, o que vale tanto para as missões desempenhadas como para as letras mobilizadas em seu favor. A chegada de mais missionários jesuítas, por conseguinte, não supriria apenas uma falta numérica de

religiosos em missão, mas supriria também e, principalmente, uma qualidade ausente nos sacerdotes que dispostos já estavam no Maranhão e Grão-Pará: a escrita negocial, assim entendida como aquela que extrapola os caprichos do ócio, para se imiscuir em questões de ordem prática, política, religiosa, em suma, nos assuntos próprios da administração colonial, os quais se direcionavam, inclusive, por intermédio e por influência das letras. A distinção entre o jesuíta e outros religiosos, pois, mostrava-se na ação e na representação. Contra letras ociosas, ativas letras! No lugar do ócio de acomodados religiosos, os negócios das missões! A Ordem de Santo Inácio não à toa é uma Companhia que, como tal, cuida de seus negócios no mundo criado por Deus, mas governado por homens.

E o mundo dos homens, em especial, um Novo Mundo que se buscava reduzir ao cristianismo, é cheio de caminhos, melindres, artimanhas. A sociedade cortesã com qual Vieira conviveu na Europa, nos territórios da Conquista portuguesa assumia novas feições, ancoradas em títulos e formas de poder já conhecidos, mas, por vezes, abdicando dos decoros esperados. A presença dos jesuítas nesses territórios cumpria também a tarefa moralizadora, por meio da qual os padres buscavam corrigir as más condutas. Com a ausência de distinções contemporâneas entre público e privado, não causa espanto que missionários apontem desvios da vida “íntima” como razões de degeneração moral nos domínios do reino português. O Maranhão e o Grão-Pará, desprovidos de certas comodidades da metrópole, eram terras onde a cobiça e outros pecados da carne influíam negativamente no ânimo dos colonos. Distantes dos palácios, próximos, contudo, das ocas, os jesuítas pintavam quadro onde governantes pouco honestos, colonos moralmente comprometidos e índios selvagens conviviam, do que, como era de se esperar, muitos conflitos surgiam. O remetente jesuíta, todavia, entende que, em meio a esses conflitos, sua missão encontra lugar adequado, de maneira tal que o empenho para cada vez mais ter participação ativa nas questões da Colônia, em especial, o governo dos índios, mostra-se na ampla maioria das cartas desse período.

Os conteúdos gerados a partir da ação catequética no Maranhão e Grão-Pará são muitos, chamam atenção em variados aspectos, os quais, comumente, preenchem largo espaço nas narrações que aumenta a extensão das cartas. Todavia, da observação da carta do missionário chegamos à conclusão que os conteúdos, embora importantes, são componentes, ao lado de outros, como as maneiras de sua disposição, por exemplo. Os aspectos formais agem na acomodação dos conteúdos e conseguem torná-los mais ou

menos impactantes a depender de efeitos aguardados pelo missivista. Pécora (2018) define as cartas jesuíticas como “um mapa retórico em progresso”, o que equivale a dizer que, enquanto peças particulares de um gênero, as cartas já antevêm sua própria concepção, isto é, como forma regulada por preceitos, que prescrevem modos adequados de compor, as cartas já têm um ponto de partida, já estão, no registro atualizado da tradição, preparadas para abrigar conteúdos diversos.

No caso de Vieira, especificamente as cartas de missões no Norte da Colônia, temos a apropriação da tradição a partir do direcionamento que a Companhia de Jesus dá a ela. Segundo Pécora (2018):

Isso significa afirmar que são produzidas como um instrumento decisivo para o êxito da ação missionária jesuítica, de tal modo que as determinações convencionais da tradição epistolográfica, revistas pela Companhia e aplicadas aos diversos casos vividos, mesmo os mais inesperados, sedimentam sentidos adequados aos roteiros plausíveis desse mapa. (PÉCORA, 2018, p.18).

Não é que não tenha havido qualquer novidade pronta a provocar encantamento ou estranhamento nos padres no instante em que estes foram a terras inóspitas em busca de converter seus nativos. Mas o conteúdo registrado em escrita que surge dessas eventuais novidades é já o gesto do entendimento com o qual o fato vivido se transforma em fato relatado, cuja relação é determinada por convenções do gênero e por conveniência cortesã. Nesse sentido, cremos ser importante ter em mente o contexto dentro do qual é possível existirem essas cartas, tanto no que diz respeito a seus determinantes formais, quanto a seus determinantes históricos, sem desprezar, inclusive, as dificuldades próprias de uma comunicação entre Estados e continentes no século XVII. Pensamos nesse cuidado, para poder esboçar compreensão acerca do recorte com o qual trabalhamos, e vislumbrarmos hipóteses sobre a predominância de determinadas escolhas no instante de compor as cartas objeto de estudo. Nesse caminho, uma vez mais contamos com as observações de Pécora (2018):

As cartas trocadas a partir do Novo Mundo vão, por assim dizer, construindo o caminho que, depois, anacronicamente, pensamos existir antes ou independentemente da andança delas. Assim, o que quero dizer, e esforço-me para demonstrá-lo, é que as cartas não testemunham, nem significam nada que sua própria tradição e dinâmica formal não possa acomodar. Bem ao contrário, os seus conteúdos mais complexos, como o índio ou o jesuíta, ou ainda melhor, o índio do jesuíta são funções estritas dessa acomodação histórica do gênero. (PÉCORA, 2018. p.18).

Conforme atesta o estudioso, dos domínios portugueses de além-mar emergem cartas que muito têm a nos informar, não só por seus conteúdos, mas também pela forma em que tais são apresentados. Desse modo, cabe-nos avaliá-las, levando em consideração seus determinantes. Avaliando, por exemplo, esses determinantes formais, entendidos aqui como a tradição que forjou uma retórica epistolar, *a ars dictaminis*, e a apropriação que a Companhia de Jesus faz dela, orientando seus usos e consequentes objetivos. Considerando o fato de que Antônio Vieira é autor com conhecimento tanto da retórica epistolar quanto, por assim dizer, da retórica jesuítica, as cartas que escreveu no curso das missões devem ser observadas a partir dessa dupla operação. O padre missionário, em estrito cumprimento de seus deveres religiosos que, como vimos, são também deveres políticos, organiza relações e demandas próprias das missões em cartas que conjugam vários elementos, desde a notícia sobre as andanças dos missionários pela costa amazônica, em exposições mais descritivas, passando por relatos de sacrifícios com os quais a devoção fica evidenciada, bem assim a conversa política de ampla projeção, esboçada com a solenidade necessária, a qual verte assuntos como a liberdade dos índios, aumento da cristandade, benefício do reino, até o diálogo mais burocrático que trata de questões práticas com as quais solucionar demandas ordinárias do exercício missionário, como o custeio das ações evangelizadoras, envio de mais padres que auxiliem nas tarefas apostólicas, solicitações de observação de regulamentos já baixados etc..

Pécora (2018) também é de opinião que as cartas jesuíticas “não testemunham, nem significam nada, que sua própria tradição e dinâmica formal não possa acomodar” (PÉCORA, 2018, p.18), o que enfatiza o caráter retórico das cartas jesuíticas, as quais não se prestam, portanto, a construir testemunhos “sinceros”, obra espontânea da subjetividade do autor, sobre os fatos que ensejam o relato epistolar. Em via contrária, essas cartas submetem um dado da realidade colonial, como o cativo ilegal de índios, por exemplo, aos preceitos da retórica epistolar, compondo a relação que o tem por referência, limando imperfeições, cobrindo impropriedades, elegendo qualidades que merecem destaque, aplicando nos relatos tópicos inventivas, como a que sublinha “o fruto” resultante da ação catequética, a destinação de Portugal como vetor de aumento da cristandade, entre outras, com as quais o dado particular se generaliza numa memória de usos adequados, alcançando, assim, tonalidades universalizantes. O relato particular se adéqua aos componentes constitutivos da carta, assim como ela mesma é moldada em adequação a seu destinatário. O grau de “sinceridade” do remetente, nesse tipo de

composição epistolográfica, logo se mede por sua aparência de “sinceridade”, representada retoricamente; não chega a bons termos se a medida aplicada para mensurá-lo almeja desvendar a alma do sujeito, e não o *ethos* do epistológrafo.

Atento mais à integralidade do *corpus* epistolográfico de Antônio Vieira, Maduro (2012) expande à análise que faz das cartas para defender a ideia segundo a qual Vieira cultivara durante a vida, predominantemente, a escrita de cartas familiares, quando não exatamente familiares, ao menos voltadas mais aos cuidados de si mesmo, que compartilha com um amigo ausente uma confiança qualquer. Nesse sentido, a epistolografia de Vieira teria seguido, em regra, o modelo ciceroniano, tendo trocado cartas regularmente que simulavam diálogos informais e em muitas delas exercitado a faceta epistolar que encoraja o testemunho íntimo, quando a metáfora “espelho da alma” passa a defini-la bem. O trabalho desenvolvido por Maduro (2012) é de grande valor. Em uma tese que supera quinhentas páginas se encontra um histórico epistolográfico que se inicia na Antiguidade grega e vai até a epistolografia portuguesa no século XVII, para depois se debruçar sobre o *corpus* epistolográfico de Antônio Vieira e daí tirar suas posteriores conclusões. Bem sabemos que a eleição do *corpus* acaba por definir muito das finalidades da pesquisa que sobre ele se inclina. Trabalhar com a integralidade da obra epistolar de Vieira ou recortar dessa integralidade uma parte das composições contamina o olhar do observador, já que, provavelmente, suscita distintas predominâncias, exceções se enxergam em diferentes lugares, tipologias opostas se insinua. É trabalhar com mesmo autor, não necessariamente mesmo estilo, ainda mais quando esse semelhante autor é prolixo e profícuo no uso de gêneros variados entre aqueles que costumeiramente usa, mobilizando-os no limite de suas flexibilidades.

A diferença entre o todo e a parte, quando lidamos com classificações, definições, históricos de uso, escolhas possíveis, excelência no gênero, assinala-se em demasia, pois, a tratar de um autor que rodou o mundo, tendo escrito cartas em todos ou quase todos os lugares onde esteve, dirigindo-as a muitos destinatários, ocupantes de cargos de hierarquias variadas, que desempenhavam funções diversas, dificilmente encontraremos unidade temática ou tipológica. De igual maneira, a escolha pelo todo ou pela parte valoriza de forma dessemelhante os lugares, os destinatários, o espaço institucional, a época, a frequência, o estado de espírito do remetente. Assim, é simplesmente impossível realizar comparações idôneas entre trabalhos de diferentes envergaduras, e os debates que surgem, nascidos de diferentes leituras que são realizadas em objetos que se aproximam

pela autoria, mas que se distanciam pelo recorte feito, decerto, ocorrem no âmbito da mais ambiciosa inclinação humana, que é a ambição de conhecer. Sendo assim, tratemos dos questionamentos e/ou discordâncias entre distintos autores que trabalharam com *corpus* epistolográficos igualmente distintos, embora reunido seja o *corpus* de único autor.

Em comentário esboçado após a leitura do artigo “*A arte das cartas jesuíticas do Brasil* (2001)”, de Alcir Pécora, Maduro (2012) comenta o fato do estudioso brasileiro afirmar prevalecer nas cartas jesuíticas a orientação dada à epistolografia dos padres pelas Constituições da Congregação, estabelecidas sobre a rígida disciplina de Santo Inácio de Loyola. Sem contestar a influência exercida pelo documento constituinte da Companhia de Jesus sobre as cartas dos padres em missão, mas demonstrando olhar distinto ao de Pécora, afirma Maduro (2012):

Contudo, sem pretendermos retirar a importância devida a estas instruções, de que ninguém duvida que fossem respeitadas, inclusive por Vieira, interrogamo-nos onde colocar o imenso epistolário que temos em mãos e que de forma alguma podemos considerar de chancelaria e de tradição medieval. (MADURO, 2012, p.182).

O comentário de Maduro (2012) parte da sua observação resultante da análise da epistolografia de Vieira em vários momentos da vida do padre, o que o leva a concluir ser a correspondência do jesuíta de tradição clássica, não medieval, significando isso que o conjunto das cartas de Vieira, na sua predominância, é de cunho íntimo, familiar. Como a carta jesuítica, por seus propósitos e sua filiação corporativa, utiliza-se da tradição a partir das apropriações medievais que compuseram as artes de escrever cartas (*ars dictaminis*), o que a leva ora para a escrita devocional, ora para o trato burocrático, chancelar, Maduro (2012) questiona, a seu modo, a relevância dessa classificação, já que a maioria das cartas nascidas do punho de Vieira não seguem, segundo afirma, as premissas dessa particular apropriação do gênero carta. O questionamento, assim pensamos, é mais que válido, já que realizado por quem percorreu uma obra de início ao fim, considerando, claro, a integralidade possível até a data de publicação de sua tese.

O artigo de Pécora, contudo, opera um recorte inicialmente geográfico, do Brasil, o que, a considerar não apenas o lugar, mas o período, os anos de 1549 a 1560, e o evento histórico circunscrito, as primeiras missões jesuíticas em terras brasileiras, temos um contexto que, observado de plano, já sugere alguns determinantes. Com os levantamentos que faz sobre arte jesuítica de escrever cartas, espécie resultante de uma tradição mais larga, convertida em inúmeros manuais sistematizados no curso da história, os quais

formam, no conjunto, genericamente tratados, a *ars dictaminis*, Pécora identifica as partes da disposição utilizadas nas cartas de inicianos, destacando delas três aspectos: “o da informação; o da reunião de todos em um; e, enfim, o da experiência mística ou devocional.” (PÉCORA, 2018, p.28). Esses aspectos que identifica, primordialmente, em Nóbrega, estão presentes também no Vieira em missão no Maranhão e Grão-Pará. Nas cartas que envia a padres e ao provincial do Brasil, o jesuíta no século XVII alterna momentos em que apresenta informações objetivas, como números de missionários que compõem cada missão; as aldeias submetidas ao trabalho apostólico; os deslocamentos feitos e quem os fazem, entre outras indicações cujo teor descritivo nos leva crer que o remetente busca demonstrar-nos algo como se estivéssemos diante da coisa demonstrada, com momentos de devoção, nos quais abunda em narrações o caráter abnegado, perseguido, martirizado dos missionários que, contudo, edificam seus destinatários com o próprio exemplo, apresentando, também, os bons frutos já colhidos ou a serem colhidos, o que em tudo compensa o desapego, a perseguição, o sacrifício; do que resulta à dada missiva que a ir ao encontro de padre ou leigo religioso tem o condão de unir remetente e destinatário em mesmo bramido de fé.

Essas características destacam também a recepção dessas cartas, já que, informados de que o jesuíta é, geralmente, um destinatário coletivo, apreendemos dessa leitura compartilhada verdadeira experiência mística que se funda na relação feita por um missionário remetente. Esse tipo de carta será chamada jesuítica por Pécora e Hansen no Brasil, em especial quando tratam de missionários que escrevem do Estado do Brasil ou do Estado do Maranhão e Grão-Pará. Cartas semelhantes a essas, entretanto, serão chamadas espirituais, como informa-nos Maduro (2012), a partir de referência feita a Maria de Loudes Belchior (1971). Maduro (2012), todavia, expressa certa recusa à tal definição, considerando as cartas de Fr. Antônio das Chagas, as mesmas ditas espirituais, cartas familiares, uma vez que esses escritos, segundo afirma, demonstram “laços de afetividade que vão para além do amor estritamente espiritual.” (MADURO, 2012, p.132). O autor de “*As Artes do não-poder: Cartas de Vieira, um paradigma da retórica epistolar do barroco*” chega mesmo a aproximar as cartas espirituais de Fr. Antônio das Chagas daquelas escritas por Vieira “nas suas caminhadas pela Amazônia procurando converter povos”, e ao destacar trecho da carta do Frei, na qual uma descrição de lugar e clima se fazem antes que o religioso aponte a falta de companheiros em missões que participa, nesse ponto fazendo-nos também recordar Vieira na insistente reclamação por

mais missionários que fossem ao Maranhão, Maduro (2012) prefere tratar o relato do Frei como uma expressão mais adequada à literatura de viagens que à escrita espiritual.

Acerca das observações explanadas, parece-nos adequada a ideia da carta jesuítica, a despeito das colocações de Maduro (2012). Compreendemos a aproximação entre carta espiritual e carta familiar, pelo caráter afetivo presente em ambas, mas em uma classificação das cartas que Vieira escreveu das missões no Maranhão, Pará e bacia amazônica, preferimos o termo jesuítica à familiar, porque mesmo que notemos em específicas missivas um tom afetivo que se demonstra com maior destaque como, por exemplo, na carta que o jesuíta envia ao padre Francisco de Moraes, em maio de 1653, na qual espécie de confissão sobre o estado de espírito aparentemente se apresenta, percebemos que essa demonstração afetiva não é facilmente alojada no lugar desinteressado da amizade. Não guardamos nenhuma dúvida a respeito da relação amigável que unia Vieira e Francisco de Moraes, amizade esta que, ao que consta, de fato, existia. Mas em leitura atenta à elaboração aludida, percebemos nela certo transbordamento discursivo que extrapola a simplicidade de uma conversa cotidiana encenada entre amigos ausentes. Quem lê a carta nota logo afeto demonstrado e compartilhado, no entanto, esse afeto se distancia de um gracejo da intimidade, para apresentar-se enquanto um afeto mediado por uma intervenção externa aos dois correspondentes, embora refletida em ambos, que é a ação da Providência. Ambos se amam, mas amam antes a Deus e a leitura da carta mostra palavras dispostas em frases cujas entonações, ao alcance de nossos ouvidos, parecem mais cânticos de louvor, brados de devoção que diálogo ameno, marcado por desprendimento, cioso somente em falar de si a outro com quem se estabeleceu confiança e intimidade. Além disso, a carta jesuítica está institucionalizada, respondendo antes aos anseios corporativos da Companhia que a expressões de intimidade entre seus membros.

Dessa forma, a legítima indagação proposta por Maduro (2014), ao discutir artigo escrito por Pécora (2001), quando reafirma sua perspectiva segundo a qual a epistolografia de Vieira tem filiação clássica, considerando, portanto, redutora à análise do brasileiro, por este privilegiar a prescrição jesuítica para se escrever cartas, encontra, em nosso singelo estudo, uma reelaboração. No lugar do questionamento de Maduro (2014), que surge do confronto entre a integralidade de um *corpus* e um recorte dele: “[...] onde colocar o imenso epistolário que temos em mãos e que de forma alguma podemos considerar de chancelaria e de tradição medieval.” (MADURO, 2012, p.182), propomos

uma outra indagação: onde colocar uma década de epistolografia missionária que não partilha, explicitamente, da orientação clássica de corte ciceroneano?

Como a crítica à uma obra de tal envergadura, como é a correspondência de Antônio Vieira, não pode restringir-se a disputas por quem formula a indagação mais instigante, devendo cada qual buscar responder à própria indagação, diríamos que os dez anos de cartas missionárias produzidas nas missões, sobre as missões e para as missões do Maranhão e Grão-Pará devem entender-se como escrita comercial, aqui incluídas as cartas jesuíticas, já que a conquista espiritual é um grande negócio da Companhia de Jesus, e serem colocadas, se necessidade de alocá-las existir, no confronto com as cartas restantes, como exceção a estas, por não partilharem de idênticas finalidades, ressaltando o fato de que as exceções não são, nem podem ser tratadas com desimportância por serem exceções.

Mesmo que nosso trabalho se debruce sobre um recorte espaço-temporal, que recolhe da epistolografia “completa” do jesuíta o seu objeto de estudo, fragmento incapaz de restituir a integralidade de um extenso *corpus*, enxergamos bastante importância no empreendimento, uma vez que o período maranhense, por assim dizer, teve considerável peso na vida do jesuíta. Mais que isso, esse mesmo período não encerrou amizades sinceras contraídas antes das missões, nem apagou da mente do missionário a herança clássica herdada de Cícero, a qual o religioso recebeu em sua formação de jesuíta, o que torna ainda mais significativas as escolhas de composição epistolográfica adotadas por Vieira, de maneira a sugerir que o tempo, o lugar, o propósito e, quem sabe, até os ressentimentos, fizeram-no privilegiar determinada tipologia de escrita, suficiente a demonstrar o empenho de um religioso, o pragmatismo de um agente político, a erudição de um letrado, a vivacidade de uma inteligência, a flexibilidade de um gênero que se mobiliza.

O Maranhão e o Grão-Pará são comumente apresentados como incidentes na vida de Vieira, os quais o padre teria tentado, com algum esforço, evitar. Fruto do fracasso diplomático na Europa, de determinação de superiores seus na Companhia, do desconsolo com a perda do prestígio junto à Corte, em especial da família real portuguesa, bem representada pelo rei Dom João IV, a rainha Dona Luísa e o príncipe Dom Teodósio. Os territórios do Norte dos domínios portugueses na América apresentam-se, com alguma frequência, como um espaço de castigo para onde um impertinente jesuíta fora enviado a expiar seus pecados, não exatamente contra Deus, mas contra poderosos de várias ordens,

inclusive da Congregação dos inacianos. A leitura das cartas escritas por Vieira enquanto exerce a posição de Superior das missões, no entanto, revelam um homem que é muito mais que desconsolo, cuja disciplina e convicção superam, facilmente, maiores lamentações. O Maranhão e Grão-Pará podem até ter sido destinos indesejados por Vieira, mas uma vez instalado em seus territórios, o jesuíta trabalhou, segundo suas estritas convicções, para edificá-los, do que dá provas as cartas que escreveu.

Nesse sentido, a despeito das colocações de Maduro (2012), lembrando que este autor tem olhos voltados para a integralidade da epistolografia de Vieira, quando diz: “Vieira epistológrafo não é, insistimos, o homem das missões, por muito que isso possa custar a admitir, mesmo por que se limita a seguir uma obrigação da Companhia.” (MADURO, 2012, p.200), afirmamos que, especificamente entre 1653 e 1661, enquanto esteve a missionar no Maranhão e Grão-Pará, Vieira só foi o homem de missões. Sem, de maneira alguma, reparar as conclusões de Maduro (2014), todavia, voltando olhos para o recorte que operamos, percebemos como o corte determina uma conclusão, pois em consideração ao conjunto de cartas escritas pelo padre que versou sobre as atividades catequéticas desenvolvidas em seu regresso à Colônia, não mais na Bahia ou Pernambuco como em outras ocasiões, mas encarando o desafio de reduzir à fé índios distribuídos pela bacia amazônica, não podemos constatar outra coisa que não seja o fato de que o Vieira do Maranhão, do Pará, do Gurupá, do Tocantins, das andanças ao Norte do Estado do Brasil é, fundamentalmente, um epistológrafo missionário ou, se for mais preciso afirmar, um missionário remetente. E para não quedarmos somente em distinções, manifestamos nosso acordo com Maduro (2012), apesar da inevitabilidade da classificação que realizamos, sobre a necessária ponderação de que uma epistolografia é determinada pelo tempo e pelo lugar, de modo que o trabalho classificatório é menos importante que a observação honesta das cartas, circunscrevendo-as histórico e geograficamente. Nos termos precisos de Maduro (2012):

Mais do que dizer que Vieira escreveu cartas de negócios ou cartas familiares, tentaremos com esta abordagem mostrar que num determinado lugar e num determinado tempo, um conjunto de circunstâncias levaram a que o Jesuíta tivesse enviado um gênero de cartas em detrimento de outro. (MADURO, 2012, p.187).

Pudéssemos substituir toda uma tese por um único parágrafo, talvez escolhêssemos o acima para substituí-la, porque, em resumo, a colocação consegue pontuar uma observação que temos buscado provar. Que o “num determinado lugar”, o

Maranhão e Grão-Pará, e “num determinado tempo”, 1653 a 1661, Vieira foi pressionado a utilizar-se de determinada tipologia epistolográfica que, ainda que não revele o caráter integral de sua obra, informa-nos sobremaneira sobre escolhas circunstanciais. Se “*el monstruo de los ingenios*” se notabilizou pela capacidade de mobilizar gêneros letrados e oratórios com perceptível qualidade, daí concluímos que se bem o fez foi porque tinha segura habilidade para usá-los no tempo e no espaço, o que justifica um olhar que se volte às circunstâncias da elaboração, valorizando-as. Com tal atitude entendemos não ferir nem causar prejuízos a análises de obra toda fundada em predominância geral. Nosso modesto estudo alcançou, dessa maneira, a convicção de que, na epistolografia de Vieira, há predominâncias determinadas pelo tempo e pelo lugar de composição.

Desse modo que chegamos a algum entendimento acerca das “longas e fastidiosas cartas, com clara preferência pelas missões” (MADURO, 2014, p.202). Em análises mais detidas, que esperamos não provocar o fastio do nobre leitor, debruçamo-nos sobre cada uma das cartas de missão atribuídas ao Vieira Superior das missões do Maranhão e Grão-Pará. Entendemos até a razão pela qual outras cartas chamem mais atenção ou promovam maior contentamento, na medida em possam revelar miudezas da intimidade de vulto tão aclamado como foi e é Antônio Vieira, satisfazendo, assim, a curiosidade natural que temos sobre o espírito de importantes sujeitos históricos, revelando também estratégias de composição epistolográfica que apresentem um Vieira fora do púlpito e das tratativas diplomáticas, políticas e religiosas, entretanto, o mesmo Vieira que por um longa vida soube cultivar amizades fomentadas pela epistolografia, em sua tortuosa trajetória, em períodos significativos, como é o caso do tempo das missões, privilegiou formas e assuntos, desdobrou temas e matérias, elegeu personagens e costumes, tomou posição em polêmicas de sua época, usou a flexibilidade própria do gênero epistolográfico em favor de suas empresas, enfim, participou ativamente das questões candentes do seus mundos, entres estes o vasto Maranhão e Grão-Pará.

Segundo Hansen (2005), as cartas escritas por missionários jesuítas: “De modo geral, funcionam como dispositivos de conhecimento da terra, catequese e controle de índios, colonos e padres.” (HANSEN, 2005, p.15). Dispositivos esses que bem observados ajudam-nos a compreender o homem jesuíta do século XVII, que a despeito das modulações, é o mesmo autor que encena o remetente ameno de outras cartas, do que podemos afirmar que dadas escolhas detectadas em cartas de missão também dizem muito sobre quem as escreveu, sobre as determinações a que foi submetido, e como lidou com

tais determinações, de modo a também dizer muito sobre a pessoa de Vieira, talvez não com a mesma eficiência de outros tipos de carta, mas com algum sucesso que pode oferecer a seu leitor mais que o fastio da leitura.

Que Vieira pode ser um modelo epistolar no paradigma da cortesia não nos resta dúvida, mas o jesuíta bebeu em muitas fontes da tradição, o que nos levar a pensar que no interior da prática epistolográfica do padre, há momentos de grande instrumentalização da carta, do que ficam salientados o traquejo do missivista e a função que a missiva passa a exercer. Circunstâncias próprias do tempo e do lugar permitem a abundância de cartas de negócio que, na escassez de meios, - como a de uma rede de comunicação oficial veloz, mesmo a falta de papel com que escrever -, ora asseveram completamente o assunto, ora nele inserem amenidades, aventuras de viajante, devoção, cuidado pelo bem comum seiscentista entre outras muitas matérias que se dispõem, tendo por semelhança, todas elas, circunscritas ao período das missões do Maranhão e Grão-Pará, traço mais que marcado: as cartas, também elas, têm uma missão que, no plano comezinho, é propiciar meios, intermediar negócios, participar da política reinol, auferir favores em benefício das missões; e no plano mais sofisticado, que se baseia na ideia de providenciais destinações das empresas jesuíticas, ultrapassado o ordinário, aufere-se o aumento da cristandade, a conversão dos povos, o alargamento do reino português, a liberdade dos índios.

As questões do Maranhão, certamente, cobravam do epistológrafo presteza no diálogo político, o que, como se mostra, deu-se diversas vezes indo do missionário ao rei sem terceiro a intermediar. Ao provincial escrevia por obrigação, a considerar as Constituições da Companhia e mesmo a outros destinatários, autoridades da administração colonial ou padres, Vieira envio-lhes cartas sem maiores matérias que não fossem próprias das missões.

Essa prática cotidiana, de finalidades bem identificadas, corresponde a dez anos de ininterrupta atividade epistolográfica, iniciada mesmo antes de ser chegar ao Maranhão, tratando de suas missões, entretanto, a partir de 1651, perdurando até a expulsão dos jesuítas em 1661. Ao termos em mente que Vieira iniciara sua carreira de missivista em 1626, quando, por sua competência, fora-lhe dada a oportunidade de escrever a carta anual, obrigação de toda a Província jesuítica, que Vieira cumpria por indicação de seus superiores, fazendo a relação da Província do Brasil que, entre outros assuntos, tinha uma guerra travada em domínios coloniais que dispunham em lados

distintos da trincheira portugueses e holandeses; e a considerar, igualmente, o término dessa carreira, em 1697, quando padre repousou eternamente, contamos nada menos que setenta anos de atividade epistolográfica, da qual, a maioria das cartas, segundo Maduro (2012), são de ordem familiar.

Contudo, por dez anos de sua vida e de carreira de missivista, enquanto esteve o padre Vieira em missão nos vastos campos do Pará e Maranhão, o religioso submeteu sua epistolografia aos diretos interesses das missões, dispondo matérias que surgiam do exercício missionário, levadas a destinatários que pudessem respondê-las e, quando pouco, havendo demandas, resolvê-las, convencidos que já iam com a hábil e intensa argumentação do padre que, não raro, dispunha em narrações epistolares as ações a se adotar ou a se repelir. Em todo o caso, a carta mostra-se empenhada em pôr em marcha a conversa político-burocrática própria das questões candentes da conquista colonial que, como exemplo central, temos o reforço das missões, por meio do envio de mais padres e a questão dos cativeiros dos índios.

Segundo Pécora (2005): “Mas o ponto central pelo qual Vieira se bate é certamente o do reforço das missões jesuíticas como condição do êxito da ação espiritual da Igreja e do fortalecimento temporal do Estado português.” (PÉCORA, 2005, p.89). Afirmção corriqueira se tomamos as cartas do padre como exemplo, pois a maior parte do que nelas se pode ver são reiterados pedidos por mais padres que auxiliem nas missões. Pedidos esses que tinham muita razão de ser se tomarmos a extensão do Maranhão e Grão-Pará. Por isso, não espanta o fato dessas viagens que levavam o missionário de um lugar a outro pela costa amazônica, lugares que comparados ao Maranhão eram ainda mais inóspitos, apareçam diluídas em narrações epistolares que o jesuíta compôs.

Assuntos não faltaram e o Maranhão e Grão-Pará tomaram por completo o espaço da epistolografia de Vieira, de tal maneira que as cartas do período pouco ou nada dizem que não seja a respeito das missões jesuíticas na América portuguesa. Em momento em que trata da carta de negócio, espécie primordial na epistolografia das missões, cujo Superior fora Antônio Vieira, pondera Maduro (2012):

Na verdade, fosse o negócio das almas, nas cartas de missão, fosse o negócio dos números do vil metal, nas cartas diplomáticas, em qualquer dos casos procura geri-los com a mesma dedicação, transmitindo uma imagem de competência. (MADURO, 2012, p. 542).

Competência que se demonstra nos benefícios que recebe diretamente do rei Dom João IV e a certeza de que este ouvirá a seus conselhos. Uma parte da epistolografia de Vieira no Maranhão e Grão-Pará, por exemplo, é ilustrativa de debates sobre a lei que dá liberdade aos índios cativos, percebe-se pelas cartas o desenrolar de alguns diálogos do padre com o rei que resultam em despachos reais, leis e regimentos que regulam a questão, dando aos jesuítas tarefas diretamente ligadas ao governo dos índios, os quais passam à tutela do inacianos. Essas cartas evidenciam o caráter negocial das tratativas do período maranhense, pois se referem, comumente, a demandas que nascem diretamente dos efeitos da conquista portuguesa dos territórios do Maranhão e Grão-Pará, em especial, aquele que diz respeito à captura de índios para servirem de mão de obra aos colonos portugueses, o principal conflito que opôs estes últimos aos jesuítas, o que posteriormente resultou na expulsão dos religiosos da Colônia.

Assim, tendo em vista o recorte realizado no *corpus* epistolográfico de Antônio Vieira, submetendo a parte que resulta desse corte à análise, qual seja: as cartas de missão escritas entre os anos de 1651 e 1661, pretendemos demonstrar o papel ativo das letras mobilizadas por Antônio Vieira, no sentido de que foram instrumentalizadas para auferir determinados fins, todos eles referentes aos negócios das missões. Cientes de que existem outras cartas, que seguem a tipologia familiar, encontramos, todavia, no conjunto das cartas que escreveu Vieira enquanto Superior de missões a se concretizarem nos territórios sob domínio português no Maranhão, no Pará, no Tocantins, no Gurupá, pelo curso da bacia amazônica, em Ipiababa, cartas predominantemente negociais. Como se pôde notar, Vieira impulsionou por meio delas tratativas que ora beneficiavam as missões, ora cobravam para elas maior atenção. Desgostoso, exilado, afrontado pela Corte são termos que se costumam atribuir ao padre no tempo em que missionou ao Norte do Estado do Brasil. Essas caracterizações, entretanto, devem medir-se por cartas que dão conta da intensa e, aparentemente, convicta intervenção do jesuíta nos negócios coloniais.

As cartas desse período, portanto, se confrontadas com a tese de Maduro (2012), segundo a qual Vieira é um paradigma da retórica epistolar do Barroco, na medida em que escreve mais cartas familiares que negociais, sendo assim significativo mobilizador das artes do não-poder, apresentam-se como exceção, pois durante toda a década de cinquenta do século XVII, dos territórios do Maranhão e Grão-Pará, Vieira, ao que tudo indica, abdicou do ócio em nome do negócio. Não fez dessas cartas transparentes “espelhos de sua alma”, antes foram elas espelhos das missões, as quais senão refletiram

o interior do homem, revelaram o ânimo do missionário em atividade, muitíssimo sagaz em mobilizar, também, epistolograficamente, as artes do poder.

CAPÍTULO II

O MUNDO DAS ARTES

[...] só me faltou acompanhar a V. R.^{ma} na sua, para nela aprender do zelo e espírito de V. R.^{ma}, modo de empregar o trabalho com maior fruto [...].

Antônio Vieira, carta ao Padre Nuno da Cunha, 1651.

Mundo retórico:

As formas, reputadas hoje ultrapassadas, de composição verbal do Antigo Regime⁵, não seriam assim consideradas, se o nosso tempo as compreendesse úteis às intenções que buscamos satisfazer; já que, atualmente, valemo-nos de outras maneiras de compor discursivamente, com as quais trocamos algo com dado interlocutor. A certeza de vivermos uma época mais “avançada”, “evoluída” ou, o que é ainda mais curioso, a crença de que toda novidade tem o poder de instituir “o melhor” sobre o ultrapassado, obrigou-nos a categorizar as épocas, almejando erigir, assim, um passado monumental, dado à admiração do expectador que, por vezes, enxerga, mas não vê o edifício pretérito que diante de si resta concluído.

Apontamentos sobre o que seja “o melhor” estão, inclusive, na Retórica de Aristóteles⁶, ilustre habitante desse antigo edifício. Um “melhor” que se constrói no discurso, com ele auferindo suas finalidades, via persuasão, posto que o melhor, de fato, é o melhor demonstrado. Para o homem de saber a palavra tem efetivamente a força da

⁵ Antigo Regime diz respeito à predominância de monarquias absolutistas existentes na Europa antes do advento da Revolução Francesa. Trata-se, em termos gerais, de um recorte referente, pronto a demonstrar formas sociais e políticas distintas da atualidade. No nosso caso, buscando maior especificidade, tomamos a denominação Antigo Regime para, de alguma maneira desvelar deste período superado, historicamente falando, alguma coisa resultante de seus modelos de representação. Nesse sentido, buscamos um tempo no qual a arte retórica ou as artes retóricas elegiam autoridades, forneciam preceitos de elaboração, anteviam efeitos resultantes do bom uso das preceptivas. Segundo a historiografia dominante, este império retórico passa a ruir ao tempo em que ascendia a burguesia, cuja estética renovadora elaborou-se pelo que se denominou como movimento romântico ou Romantismo. Segundo o Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808): “É conceito-chave para se compreender a especificidade da sociedade colonial e suas instituições de poder.” (VAINFAS, 2000, p.43).

⁶ Obra aristotélica de grande relevância, a qual manteve-se muitíssima influente até o século XVIII. É um tratado que se debruça sobre os meios de persuasão, os quais mobilizados a contento são capazes de produzir convencimento. No Dicionário de Termos Literários, de Massaud Moisés, encontramos na abertura do verbete correspondente a seguinte definição: “Em sentido amplo, designava a teoria ou ciência da arte de usar a linguagem com vistas a persuadir ou influenciar.” (MOISÉS, 1995, p.430). Em termos expressos pela própria Retórica de Aristóteles: “Fica claro, portanto, que o estudo metódico da retórica tange aos modos de persuasão. Ora, a persuasão é um tipo de demonstração (uma vez que nos sentimos o mais plenamente persuadidos quando julgamos que uma coisa foi demonstrada)” (ARISTÓTELES, 2017, p.42).

conquista. Devidamente enunciada, adequada ao lugar, ao momento e à plateia, a palavra logo produz efeito.

A aristotélica Retórica, por exemplo, sustentou por muito tempo, - se ainda hoje não sustente algo -, formas adequadas de dizer, de se portar e, com isso, persuadir. Seu conjunto de preceptivas, devidamente explicadas, sua aguçada maneira de entender o mundo das ações, nele intervindo com a palavra tornada discurso sobreviveu à queda da cultura de Odisseu⁷, sendo, por suas qualidades, apropriada por romanos que em franca expansão de seus domínios difundiram-na por toda a Europa letrada.

A história dessa difusão em si, certamente, deve apontar muitos caminhos, tantas quantas jornadas fizeram aqueles que, com algum domínio das letras, percorreram mundo a fora dele tudo registrando, ora com vieses descritivos, ora com facetas reflexivas, de modo que daqueles se auferem imagens e nestes se enxergam os vazios, os quais, ao que tudo indica, é costume humano preencher.

Certo mesmo é que dada concepção de uso da linguagem expandiu-se, saltou fronteiras, viajou pelos séculos na bagagem de muitos viajantes até encontrar nela mesma os seus limites. Muda o mundo e a linguagem o acompanha ou, dirão alguns, que é a linguagem que muda o mundo. Interessa-nos, por ora, a linguagem de um mundo já sepultado que, todavia, não está isento de ainda produzir efeitos.

Esse mundo a que nos referimos se representa a partir de modelos previamente indicados, reverencia autoridades específicas, esboça seus propósitos, instrumentalizando os meios pelo quais os busca. É o mundo no qual a palavra deleita, convence, provoca, instiga, define, tendo já na origem um traçado caminho pelo qual percorrer. O mundo das artes, por assim dizer, é o mundo no qual a verdade e o artifício, embora distintos, estão sempre presentes. Em alguns casos, será este o meio adequado para alcançar aquela que, revestida de superioridade, não prescinde do cálculo, da técnica, da forma, enfim, da adequada apresentação.

Se em dados momentos da atualidade o sincero vinculou-se à ideia de espontâneo, não formulado, por vezes, até impulsivo, a despeito da própria “sinceridade” dessa concepção, o verdadeiro em outros tempos não se ressentiu com o artificioso, não se

⁷ Principal personagem da Odisseia, de Homero. Rei de Ítaca, marido de Penélope, dono de Argos, Odisseu (ou Ulisses) é o mestre das artimanhas. Obstinado, soube bem safar-se de todos os desafios (e foram muitos!) que se interpuseram diante de si no longo caminho que fez ao retornar da Guerra de Troia.

afastou do encenado, não se constrangeu com a composição à moda de. A virtude, portanto, seria perfeitamente imitável, não original, capaz de ser adquirida pelo treino, pelo exemplo alheio, pela arte. É o mundo no qual o “falso”⁸ do artifício não é, necessariamente, enganoso, portanto, a considerar seus objetivos, é apropriada maneira de se valorizar ainda mais a verdade.

A mensagem, sendo tão importante como o modo de dizê-la, cobra detida reflexão, mais que isso, uma conceituação, diríamos mesmo uma sistematização das formas de se pronunciar. O discurso político, com seus fins mediatos e imediatos; o discurso jurídico, com seu mister que é requerer com almejada tenção de ser atendido em seus propósitos, tendo do outro lado a emissão de um juízo capaz de acatar ou preterir qualquer requisição; o discurso laudatório, com o ímpeto de elogiar o acerto sem, contudo, deixar de censurar o erro, forjam os três gêneros fundamentais da Retórica Antiga, quais sejam: o gênero deliberativo, o forense e o demonstrativo.

Serão estas maneiras de compor a base de um mundo vocabular, cujas fronteiras da língua ensejaram métodos de ultrapassá-las, cujas línguas ergueram, elas próprias, mundos representados tão mais palpáveis ao gosto do leitor quanto capazes de infligir a outros profundos desgostos, em todo caso, esboçados em palavras, pronunciadas e escritas, restando-nos estas, tantas e tantas vezes traduzidas, embora ainda reluzentes, prontas a assoprar em nossa vista a poeira do tempo.

Um gênero em uso: *Ars Dictaminis*

E por largo espaço de tempo, remeteram-se, no Ocidente, muitas cartas, com assuntos variados, propósitos distintos e múltiplos efeitos. Como forma de comunicação a distância, certamente, por séculos, a carta despontou como meio protagonista de troca de mensagens. Mais que meio, fora também a carta fim; enquanto desdobrar de um gênero letrado que, no curso dos anos, recebeu maior ou menor sistematização, isso a depender das conveniências do momento.

Segundo Tin (2005), da Antiguidade não nos chega nenhum tratado autônomo a respeito da escrita e circulação de cartas. Não obstante a essa ausência de especificidade de obras que as teorizassem, é possível encontrar regras a elas imputadas na

⁸ O termo falso é aqui utilizado no sentido de inventado, isto é, produzido a partir de uma prévia e consciente elaboração, valendo-se de preceitos que recomendados supunham efeitos. Assim, é termo que se aproxima do artificioso, tecnicamente construído, portanto, não espontâneo.

correspondência do período, bem assim em tratados de retórica antigos, os quais reservaram alguns de seus capítulos para orientarem a elaboração epistolográfica. Entre o século I a.C. e o século IV d.C. “[...] menções a cartas aparecem nas obras de Demétrio, Filóstrato de Lemnos e Caio Júlio Victor, além das dispersas nas epístolas de Cícero, de Sêneca e de Gregório Nazianzeno.” (TIN, 2005, p.18).

Em termos cronológicos, Demétrio é o mais antigo teorizador da carta. Autor do *De Elocutione*, realiza no tratado respectivo um excuro no qual esboça algumas regras a serem aplicadas à escrita epistolar. Defende que esta deve mostrar-se em estilo simples (*ischnos*). Ao recuperar o juízo de Artemón, compilador das cartas aristotélicas, referencia-o para aproximar a elaboração da carta à de um diálogo, cabendo àquela representar uma das partes deste. Demétrio ainda defende que esta parte de diálogo que a carta demonstra deve distanciar-se da fala pública de um orador, sendo, assim, mais propício a aparentar uma conversa entre amigos. Recomenda que seja breve e, ainda que admita o uso de provérbios, por serem estes populares e de amplo domínio, reforça a distinção entre o epistológrafo e o orador, cabendo ao primeiro a contenção na elaboração do discurso de modo a dizer familiarmente, e não eloquentemente. Prescreve o estilo simples e gracioso, embora admita a elevação do tom quando a carta em questão dirigir-se a autoridade do Estado.

Outro autor antigo a ser lembrado quando se investiga a epistolografia é Marco Túlio Cícero (106-43 a.C). Esse autor também não erigiu um tratado epistolar, sistematizando regras, mas teceu muitos comentários sobre a feitura de cartas, curiosamente, encontrados nas próprias cartas que escreveu, as quais, quando descobertas por Petrarca no Renascimento⁹, fizeram de seu autor modelo incontornável da escrita epistolográfica. Cícero, assim como Demétrio, vê a carta como uma conversa que, como tal, é capaz de revelar o caráter de quem “fala”. Ao esboçar uma tipologia das cartas, dividi-as em públicas (*litterae publicae*) e privadas (*litterae privatae*), para as quais se deve aplicar ou o estilo simples (*genus familiare et iocosum*) ou o estilo grave (*genus severum et grave*). Entende Cícero que a carta precisa adaptar-se a circunstâncias que a pressionem e ao

⁹ Segundo Sichel: “Foi um movimento, uma revivificação das capacidades do homem, um novo despertar da consciência de si próprio e do universo – um movimento que se alastrou pela Europa ocidental e que, pode-se dizer, durou mais de dois séculos. Foi entre 1400 e 1600 que dominou plenamente.” (SICHEL, 1977, p.7).

temperamento de eventuais destinatários, decidindo-se, portanto, o estilo a partir de tais adaptações.

Não muito distinto do que já fora apresentado por Cícero estão as observações de Sêneca, o qual não as sistematizou em tratado autônomo, deixando-as expressas, por exemplo, nas Epístolas Morais a Lucílio (*Epistulae morales ad Lucilium*). Sêneca também compreende a carta como diálogo capaz de suprir a ausência do destinatário ao torná-lo presente. Sendo, portanto, uma conversa (*sermo*). Recomenda que siga um tom coloquial, bastante para representar o diálogo entre amigos ausentes. A coloquialidade recomendada, contudo, não indica descuido na escrita. Pelo contrário, é como simulação escrita de uma conversa real que a carta deve construir-se, guardando decoro sem empolgação. Trata-se de avizinhar-se da *locutio cottidiana*, o que faz da composição da carta uma elaboração “não elaborada”, isto é, distante do rebuscamento e do artificioso, uma vez que “[...] o sermo, de um lado, se distingue da fala abjeta por esta carecer de arte, de outro, se distingue do discurso sobreornado por este ostentar sua arte.” (SANTOS, 1999, p.70).

Diferentemente de Cícero e Sêneca, Filóstrato de Lemnos redige um pequeno tratado intitulado *De epistulis*, datado do século III d.C. No manual de Lemnos se recomenda que o estilo epistolar seja mais apurado que a fala cotidiana, todavia, apresentado com simplicidade, mantendo o estilo gracioso. Graça essa que, segundo o autor, deve estar presente na carta, porém, expressa de maneira despretensiosa. Na escrita epistolar, por conseguinte, se é necessário um primado, será, certamente, o da clareza, guia adequado para composição de quaisquer discursos, entres eles, em especial, o epistolográfico.

Já para o padre Gregório Nazianzeno (c.329-c.390), a carta, enquanto gênero, deve apresentar três qualidades notáveis. A carta deve revestir-se de clareza, a ponto de ser compreendida por seu destinatário imediatamente. Se destinada a ignorante, a este adaptada, deve escrever-se em estilo popular; se dirigida a sábio, em estilo adequado à sua sapiência, de forma que seja clara a um e a outro. Outra qualidade que Nazianzeno atribui à carta é a concisão, defendendo que é o objetivo dela que determinará sua extensão. Se a matéria tem limites, que não seja larga, se a matéria abre espaço a maior elaboração, que não seja demasiado econômica de palavras. A terceira qualidade esboçada é a graça. Para o autor, quem escreve uma carta deve evitar a completa aridez, podendo, com tal propósito, utilizar-se de ornatos e provérbios sem, contudo, exagerá-los. Em outros termos, pugna Nazianzeno pela escrita simples, embora não descuidada de

certa beleza, mas esta sempre moderada, de modo a não transformar uma qualidade em defeito de composição.

Caio Júlio Victor, por sua vez, em sua *Ars rhetorica*, dedica capítulo à composição de cartas e, segundo Tin (2005), é o primeiro a sistematizá-la em língua latina. Afirma Victor que muitas das regras aplicadas ao discurso oral igualmente se aplicam às cartas. Essas são divididas por ele em dois tipos: as cartas de negócio (*negotiales*) e as cartas familiares (*familiares*). O que define uma carta comercial é a matéria, sendo oficial, portanto, carregada de seriedade, é uma carta de negócio. Neste caso a carta pode conter maior erudição, sentenças severas, algumas regras de oratória sem, todavia, romper com a predominância do discurso familiar. Em relação às cartas familiares, sua principal orientação é para que seja breve, de modo a privilegiar, com a concisão, a clareza, evitando-se, assim, provérbios desconhecidos e torneios reputados desnecessários. Atentando-se ao destinatário, prescreve Victor que uma carta enviada a um superior não deve ser jocosa; destinada a um igual, recomenda não ser descortês; dirigida a um inferior, aconselha não ser soberba. Ensina, ainda, que as formalidades adotadas devem atentar-se ao grau de amizade entre remetente e destinatário. A depender do grau de amizade, a carta familiar admite, segundo Victor, o uso de um “provérbio familiar”, um verso poético, a fim de apresentar-se agradável, evitando-se, claro, exageros.

A arte epistolar da Antiguidade prossegue parindo discípulos e provocando efeitos até ver-se domada pelos públicos negócios, os quais, de caráter temporal ou espiritual, formalizaram-se em tratados dedicados especificamente à escrita de cartas. Em termos expostos por Tin (2005):

Nasce então a *Ars dictaminis*, cujos tratados serão modelados a partir do discurso clássico, adaptando a tradicional divisão do discurso às peculiaridades da carta. Martín Camargo a define como “a parte da retórica medieval que trata das regras de composição das cartas e outros documentos em prosa”, distinguindo a disciplina – *a ars dictaminis* – dos tratados sobre a matéria – *as artes dictandi*. (TIN, 2005, p.32).

É tempo de Alberico de Montecassino que nas *Flores rhetorici* exalta o uso da retórica na escrita. O final do século XI e início do século XII teve um convento beneditino como seio que alimentou a elaboração da *Ars Dictaminis*, nesse tempo, Alberico ainda escreveria outro tratado, o *Breviarium de dictamine*, obra dedicada à retórica, mas que trazia em sua seção primeira regras acerca da escrita de cartas e, ainda segundo Tin

(2005), nesse mesmo tratado, está presente “a definição do *dictaminem* como tipo prosaico da arte epistolar, em oposição ao métrico.” (TIN, 2005, p.32-33).

Sucessores de Alberico foram Adalberto Samaritano e Hugo de Bolonha. Se à Alberico, no medievo, é dada a primazia no trato da escrita epistolográfica, ao incluí-la em uma obra retórica, coube a Adalberto dispor a matéria em um tratado autônomo. No seu *Praecepta dictaminum*, Adalberto apresenta tipos de saudação que devem adequar-se aos destinatários para, a partir deles classificar a carta: *sublimis*, *mediocris* ou *exilis*.

Hugo de Bolonha, reputado rival de Adalberto, escreveu as *Rationes dictandi prosaice*, obra na qual dispõe dois tipos de *dictaminem*, o prosaico e o métrico. Dedicase, em especial, à saudação, adequando-a ao tipo de destinatário, quando este se apresenta como inferior, igual ou superior. É na saudação, segundo Hugo, que se obtém a simpatia do leitor. Admite também como partes da carta o exórdio, a narração e a conclusão.

Muitas outras artes dedicadas à escrita de cartas surgiram posteriormente, entre elas a de um Anônimo de Bolonha, chamada *Ratione dictandi*. Esse tratado apresenta a carta como o resultado de cinco partes, quais sejam: *salutatio*, *captatio benevolentiae*, *narrativo*, *petitio* e *conclusio*.

Na saudação inicial, segundo o Anônimo, deve o remetente atentar-se à ordem social do destinatário, de modo a adequar a cortesia inicial à dignidade própria daquele para quem se escreve. Da saudação passa o missivista aos procedimentos de obtenção da simpatia do leitor, alcançável pela encenação de humildade ou por louvores adequados. A narração é lugar onde os fatos são devidamente enumerados e dispostos, preferencialmente de maneira clara e breve, considerando-se simples se narra matéria única e composta se desdobrar-se em múltipla matéria e quanto ao tempo, pode referir-se ao passado, presente ou futuro. Da narrativa dos fatos surge o pedido, dividido pelo Anônimo em nove espécies: suplicatório, didático, cominativo, exortativo, incitativo, admonitório, de conselho autorizado, reprovativo e direto. Por fim, aponta a conclusão, parte da carta a partir da qual encontra seu encerramento, geralmente pela retomada das razões apontadas, demonstrando as vantagens ou desvantagens que buscaram ilustrar. Essas cinco partes juntas não são obrigatórias para todas as cartas, entretanto, são os componentes que devidamente mobilizados dão forma à carta medieval.

Os séculos seguintes verão a carta tornar-se matéria dos humanistas que, movidos pela redescoberta das cartas de Cícero, opunham-se ao que consideravam excesso de

formalismo da *Ars Dictaminis*. O poeta Francesco Petrarca (1304-1374), enquanto colecionador de manuscritos, descobriu na Biblioteca do Capítulo de Verona, em 1345, manuscrito o qual continha cartas do ilustre romano. Ainda na trilha da obra ciceroneana, em 1392, por decisiva influência de Coluccio Salutati, chanceler de Florença, foram encontradas na Biblioteca da Catedral de Vercelli as cartas de Cícero, posteriormente dadas a conhecer como *Ad familiares*. Salutati era, na época, o fiador de toda a correspondência diplomática da República e, segundo Tin (2005), ao chanceler se deve a retomada de um estilo mais cortês, então ausente.

As regras da *Ars Dictaminis*, todavia, permaneceram regular na correspondência oficial que, por óbvios motivos, eram também utilizadas por Salutati na comunicação diplomática por ele realizada. Ainda no bojo da exumação de textos antigos, em 1416 Poggio Bracciolini (1380-1459) recupera do Monastério de St. Gall texto de Quintiliano. E em 1421, da biblioteca da Catedral de Lodi ressurgiu manuscrito no qual se registrava o *De oratore* e o *Orator* de Cícero. Esses textos ganham difusão com a incipiente imprensa que os pôs em circulação

É tempo no qual a arte epistolar fora revisada pelo prisma dessas redescobertas, surgindo, a partir dessa revisão, coletâneas de cartas humanistas e muitos tratados cujos preceitos orientaram a escrita de cartas: o *Elegantiolae* de Agostino Dati, datado de 1470; de Nicolò Perotti, em 1473, se teve o *Rudimenta grammatices*, no qual o capítulo *De compenendis Epistolis* se debruça sobre a composição epistolográfica; o *Novum Epistolarum*, de Giammario Filelfo, dispôs, em 1481, 80 tipos de cartas, cada qual seguindo preceitos próprios, de Francesco Negro se tem *Ars epistolandi*, o qual aponta o objeto da carta: “tornar presentes por esse remédio nossos amigos ausentes” (NEGRO apud TIN, 2005, p.47).

De fora da Itália, na Alemanha, será Heinrich Bebel a publicar também as suas observações sobre a epistolografia. O seu tratado, *Commentaria epistolarum conficiendarum*, de 1500, também retoma autores clássicos, distinguindo o estilo da carta do estilo oratório. Elogia a brevidade das cartas de Símaco, ao passo em que censura o que considera aridez em Sêneca. Despreza as cinco partes tradicionais da carta indicadas por tratadistas anteriores, defendendo atenção ao caráter persuasivo e dissuasivo, a declarações amigáveis, ao estímulo à virtude e à censura dos vícios.

Mas será, segundo Tin (2005) o século XVI que alcançará tratados mais encorpados sobre a arte epistolar. Destaque-se daí o senhor Desidério Erasmo (1469-1536), o famoso Erasmo de Rotterdam, o qual escreveu três manuais sobre a escrita de cartas: *Brevissima maximeque compendiarum confidenciarum epistolarum fomula*, em 1520; a *Libellus de conscribendis epistolis*, em 1521 e *Opus de conscribendis epistolis*, em 1522. Os trabalhos respectivos foram evoluindo com o tempo, na medida em que o primeiro tratado continha dez folhas, o segundo tinha 76 e, finalmente, o terceiro chegou a quatrocentas páginas.

Na *Brevissima* Erasmo retoma a definição de carta como “um colóquio entre ausentes”, definição essa já atribuída a Libânio. Reforça que seja escrita em termos familiares, em nada diferentes da conversa cotidiana expressa em comum linguagem. Assim como Sêneca, defende que a carta deva escrever-se com a aparência de espontaneidade, de modo a apresentar-se como “não trabalhada”. Dedicar o primeiro capítulo do tratado ao exercício e ao estilo, este alcançado pela reiteração daquele, tendo-se sempre por referência outros escritores e realizando a devida revisão. Para Erasmo será, portanto, o treino da escrita que revelará o bom escritor. Aconselha a imitação de modelos consagrados, como Cícero, Plínio, o Jovem, Angelo Poliziano e Sêneca, este mais adequado aos experientes. Acerca do juízo (*De iudicio*), pondera Erasmo em defesa da arte de escrever e toma de empréstimo da Retórica os gêneros demonstrativo, judicial e deliberativo para estendê-los também às cartas.

No *Libellus de conscribendis epistolis* Erasmo inicia por censurar, quando na escrita de cartas familiares, o uso da grandiloquência, ao afirmar que a carta não deve parecer-se com o grito no teatro, mas deve assemelhar-se com o sussurro ao canto do ouvido de um amigo. Encerra a escrita da carta nos limites do *sermo* e pugna pela contenção (*contentio*) da oração. A composição deve ajustar-se adequadamente. Guiando-se pela brevidade deve evitar saudações excessivamente bajuladoras, mantendo-se o nome do remetente em primeiro lugar, seguido do nome do destinatário, acrescido esse apenas de títulos que indiquem ofício ou profissão. Quanto aos epítetos, devem aparecer no corpo da carta segundo a ordem social do destinatário.

No *Opus de conscribendis epistolis*, Erasmo começa por reportar o caráter diverso da carta, criticando, por conseguinte, definições restritivas. Opõe brevidade à pouca extensão, defendendo a concisão como forma adequada de encontrar o sentido verdadeiro de *brevitas*. Entre o estilo ornado e o limpo, aconselha o meio termo, sendo preferível à

limpeza, desde que não expresse desleixo. Quanto ao estilo da carta, Erasmo opta pela adequação à matéria e ao destinatário, os quais, por fim, determinam as escolhas do remetente quando este elege menor ou maior eloquência, vocabulário comum ou erudito, estilo seco ou não, adotando como regra o decoro (*decorum*). A reputar importante a citação, vão a seguir as palavras de Tin (2005), em conclusão auferida a partir de Erasmo: “Em suma, a carta é um gênero proteiforme, ao qual é ridículo e vão querer impor uma forma e um figura únicas, o que não significa que seja um gênero sem limites.” (TIN, 2005, p.56).

O humanista flamengo, Justo Lúpsio (1547-1606), por sua vez, publica em 1590 a *Epistolica institutio*, obra que dedica a alunos e a jovens, e não a adultos ou a doutos. Parte da etimologia de epístola para logo dizer como se deve escrevê-la. Afirma quanto à matéria que esta apresenta dois elementos, sendo um convencional, portanto, que se repete indistintamente em todas as cartas, e considera sua abertura: nome e saudação, bem assim seu fechamento, a conclusão, como elementos convencionais. E o elemento variável, este específico da carta em particular, sendo muito diverso, contudo, limitado por tríplice classificação: séria, doura e familiar.

A primeira pode conter matérias públicas ou privadas, tratadas com cuidado. A segunda subdivide-se em literária, filosófica ou teológica, e se debruça sobre um conhecimento ou sabedoria. A terceira, por fim, tem por matéria coisas da vida que digam respeito ao remetente e ao destinatário. No curso de seu tratado, ainda, Lúpsio recomenda estilo próximo à conversa, reservando, contudo, às cartas sérias maior apuro, sem afetação. Defende a coloquialidade, submetendo-a à brevidade, que deve adequar-se aos assuntos, evitando-se o supérfluo, à composição, preferindo períodos curtos e à linguagem, rejeitando figuras e alegorias; à clareza, sempre atenta às palavras para que sejam adequadas, correntes e coerentes; à simplicidade, aproximando-se a escrita da conversa diária; à elegância, alcançada com a ajuda de provérbios, versos ou máximas de sabedoria, de modo a tornar a carta leve, graciosa e agradável; e ao decoro, este diretamente relacionado à pessoa, na adequação da carta ao remetente e ao destinatário, e ao assunto, posto que a escrita deve mostrar-se em consonância com o conteúdo que almeja expressar.

O século XVII português não apresentou maiores inovações, nem mesmo grande quantidade de obras que se debruçassem, especificamente, sobre a escrita de cartas. Todavia vale referir-se a *Corte na Aldeia*, de Rodrigues Lobo, escrito que vai à tradição

epistolar para trazê-la próxima de pretensões cortesãs. Trata-se de diálogos entre homens que refletem sobre a escrita de cartas e consequente adequação das cortesias nelas aplicadas. Os diálogos são fluidos, prescritivos e expostos, por vezes, com bom-humor, em prosa agradável e clara, o que, por si mesmo, já são demonstrativos do tipo de escrita que se almeja nas cartas que visa regular.

O *Secretário Português*, de Cândido Lusitano, é outra obra cuja preocupação foi a maneira de se escrever cartas. É obra com intenções pedagógicas que privilegia o formulário como vertente de composição epistolar, dedicada a principiantes. Lusitano dispõe suas instruções a partir de exemplos, os quais se mostram à maneira de um dicionário. É livro que rende mais que homenagens a seu símile, *Il Secretario*, de Isidoro Nardi, tendo partes que, inclusive, não são mais que a tradução deste último. Em suma, pinta o secretário como o sujeito especializado na variedade e flexibilidade próprias do gênero epistolar.

Em síntese, do resumidíssimo esboço que acima se demonstra, é possível tirar a conclusão segundo a qual a carta é um gênero histórico, submetido, portanto, às adaptações do tempo. Se a Antiguidade não nos legou nenhum tratado específico sobre a produção epistolográfica, contudo, na dispersão de obras que, em alguma medida, discorreram sobre a carta como gênero letrado, ficou-nos os modelos essenciais que regularam a correspondência, preferindo como uso o estilo familiar, o qual em si, cumpria com o verdadeiro propósito da carta: tornar presentes, pela encenação de uma conversa, os amigos ausentes.

Os negócios da Idade Média forçaram uma maior formalização do gênero epistolográfico, ação compreensível quando se observa a crescente correspondência surgida nas cortes, chancelarias, secretarias eclesiásticas etc.. Surge então das regras reunidas no período a *Ars Dictaminis*, abrindo caminho para a profusão de artes epistolares que se desdobrarão sobre o estilo epistolar. Essa formalização, todavia, não abandonou os antigos como modelo, mantendo-os como referências para as sistematizações realizadas.

A redescoberta dos textos antigos pelos humanistas no Renascimento, contudo, mais que reafirmou os antigos, em especial, Cícero, Sêneca e Quintiliano, como precursores da arte epistolar, dando-lhe feição menos formal, pondo em curso uma guinada clássica que, em alguns momentos, teve seus choques com a *Ars Dictaminis* medieval, ainda que,

nos negócios públicos, a carta tenha continuado a compor-se segundo as suas regras. O desenvolvimento da imprensa ajudou a difundir muitos tratados epistolográficos e outros mais detidos se escreveram no século XVI.

Em comum, esses tratados mantiveram a versão antiga segundo a qual a carta escreve-se como uma conversa, mede-se pela brevidade, torna-se inteligível pela concisão, apresenta-se com simplicidade, compõe-se, geralmente, em linguagem cotidiana, sendo capaz de tornar presente uma ausência para a qual se escreve, moldando-se, contudo, a circunstâncias, matérias e destinatários. Se a carta, entretanto, for pressionada por uma necessidade política, pode conter matéria oficial e dirigir-se a autoridade real ou religiosa, terá a extensão que o assunto exigir, a concisão que a matéria cobrar, apresentar-se-á em tom grave, será escrita com erudição que contemple a seriedade de seu conteúdo, e se utilizará das saudações, gracejos e elogios devidos a seu destinatário, considerando-se a ordem social deste. É possível também a mescla de características reunidas em uma mesma carta. Em outros termos, a carta, como gênero letrado, é flexível na forma e no conteúdo, não devendo compreender-se com isso que seja desregrada. Pelo contrário, como foi possível apontar, regras não faltam ao gênero epistolográfico.

A leitura, portanto, das cartas objeto de análise, nascidas do punho ativo de Antônio Vieira, precisa levar em consideração essa longa tradição epistolográfica, a qual ainda se matinha viva no século XVII. O padre Vieira, autor de muitas cartas no Seiscentos, jesuíta de formação, pregador reconhecido, tinha profundo conhecimento da tradição retórica e da arte epistolar, difundidas, a partir dos próprios interesses, pela Companhia de Jesus. Enquanto pregador, Vieira é incontornável, sendo que de seus famosos sermões é possível notar o apuro retórico que se mostra nas muitas composições. Enquanto epistológrafo, o jesuíta também demonstra profundo conhecimento da arte de escrever cartas, mobilizador da flexibilidade própria do gênero epistolar e atento aos objetivos que, com a ajuda das cartas, buscava conquistar.

A carta jesuítica, uma espécie resultante da tradição, mas disciplinada pela Companhia:

Enquanto espécie resultante da utilização histórica de um gênero letrado, temos as cartas escritas por missionários católicos a partir do século XVI. Não quaisquer católicos, claro, mas aqueles que unidos em resposta à heresia protestante, empreenderam esforços

pela Reforma católica¹⁰. Referimo-nos à milícia de Cristo, constituída de padres organizados e dirigidos pela Companhia de Jesus¹¹.

Os homens da sotaina negra, como eram conhecidos os jesuítas, forjaram uma Congregação cujo principal objetivo era expandir a fé cristã pelo mundo, zelando pelo respeito aos preceitos religiosos oriundos da tradição da Igreja e por seus ritos. Nas palavras de Hansen (2019):

A redefinição da Igreja Católica como comunidade de fé, magistério e autoridade levada a cabo pelo Concílio prescreveu que a *communitas fidelium*, a comunidade de fiéis, incluía necessariamente todas as populações gentias das novas terras conquistadas por espanhóis e portugueses, em que as novas ordens fundadas para combater a heresia, como a Companhia de Jesus, deviam exercer o magistério da Igreja segundo a ordem de São Paulo na “Segunda Epístola aos Tessalonicenses”: *tenete traditiones*, “conservai as tradições”. Conforme os teólogos do Concílio de Trento, o ensinamento de São Paulo fundamentava e justificava a existência de um magistério legítimo ou de uma autoridade que guardava o “depósito da fé” – *depositum fidei* – da apologética levada para os gentios. (HANSEN, 2019, p.57).

Essa autoridade fez com que missionários católicos logo se unissem aos processos de conquista territorial levados a cabo, em especial por Portugal e Espanha, para junto a eles promoverem processos concomitantes de conquista territorial e espiritual¹², ação essencial à integração das populações submetidas ao Corpo místico¹³ da Igreja e,

¹⁰ Conjunto de iniciativas que buscavam a reestruturação a Igreja de Roma, as quais ganharam impulso com a realização do Concílio de Trento (1545-1563). Também conhecida como Contrarreforma, pelo claro propósito de combater o protestantismo.

¹¹ Congregação religiosa aprovada pelo Papa Paulo III no ano de 1540, confirmada em 1550 pelo Papa sucessor Júlio III. Na Fórmula do Instituto da Companhia de Jesus restam indicados o que se espera de um membro dessa Companhia, bem assim os objetivos principais dela. O Jesuíta é, segundo a Fórmula, um soldado de Deus sob a bandeira da Cruz. Já a Companhia fora fundada especialmente para defender e propagar a fé em Cristo, propósitos que se cumprem em duas atitudes, a primeira se expressa na defesa da tradição católica e no combate ao protestantismo, a segunda na intensa atividade missionária, a partir da qual a Congregação enviou a diversas partes do mundo, em especial as terras do Novo Mundo, religiosos treinados para reduzir à fé vastos contingentes de gentios.

¹² Ao ideário de Conquista territorial, posto em marcha pelos portugueses em suas incursões marítimas, das quais resultaram o domínio político, econômico e territorial de praças em África e na América, une-se a ideia de Conquista espiritual. Nesse sentido, a ação missionária desenvolvida pelos jesuítas no Brasil e no Maranhão e Grão-Pará seguia bem a essa ideia, já que a cristianização da gentilidade representava a incorporação do gentio ao regime religioso e político da Coroa portuguesa. Há, no bojo da catequese jesuítica, um plano de civilizar o nativo, fazendo deste, a um só tempo, cordeiro do rebanho de Cristo e vassalo da monarquia portuguesa. Segundo Beatriz Catão, ao apontar o Maranhão, por exemplo, temos de compreender esse território como “espaço-tempo de uma práxis social” onde “como pregador/missionário, (Vieira) trabalhou pela expansão da cristandade, ajudando a construir a unidade de uma missão.” (CATÃO, 1977, p.22).

¹³ O Corpo Místico da Igreja é obra da tradição católica, que compara o corpo coletivo da Igreja ao corpo martirizado de Cristo. O corpo do Deus encarnado, como *corpus verum* ou *naturale*, ao qual se próxima a Igreja como organismo semelhante, *corpus mysticum*. Segundo Kantorowicz: “O corpo natural individual de Cristo era compreendido como um organismo que adquiria funções sociais e corporativas: com a cabeça

consequentemente do Império. Em razão das andanças realizadas desde sempre pelos missionários jesuítas, os quais buscavam, por um lado, frear o avanço protestante e, de outro, reafirmar o poder da Igreja de Roma, a correspondência passou a ter fundamental importância para a manutenção da unidade da Congregação jesuítica, dotada de religiosos dispersos por todo lugar onde a gentildade cobrava a sua ação.

A escrita de cartas esteve sempre entre as preocupações da Companhia de Jesus. As missivas produzidas pelos religiosos nunca foram parte de uma motivação particular, restando regulamentadas já nas *Constituciones*¹⁴, documento responsável por organizar o funcionamento da Ordem. Nesse documento estão muitas orientações quanto a atos que devem ser registrados em carta. Entre elas, por exemplo, recomenda-se que, durante as refeições, os religiosos ouçam a leitura de livro pio ou cartas de edificação, forma apropriada de, no mesmo instante em que se alimenta o corpo, alimentar também a alma. Recomenda também a oficiais ou ministros da universidade que cabe ao síndico dos estudos escrever ao Geral¹⁵ uma carta e ao Provincial¹⁶ duas cartas por ano que informem os superiores de tudo quanto ocorre no lugar onde se esteja. Adverte também aos Superiores¹⁷ de missão que escrevam aos missionários sob seu comando e aos missionários comandados que relatem suas ações ao Superior. Segundo Pécora (2018):

[...] determina que o Superior deve dar instrução escrita aos que envia em missões, indicando-lhes modos e meios de proceder para o fim pretendido; deve ainda manter muita comunicação por cartas, sendo informado de todos os sucessos, para que possa aconselhar com presteza a ação mais conveniente. (PÉCORA, 2018, p.27).

No bojo dessas orientações, prossegue as diretivas para escrita de cartas dos missionários, aconselhando que inferiores escrevam a superiores, no intuito de informar a condição de cada uma das missões em que atuem. Tais cartas garantem união entre os dispersos, por isso mesmo devem ter matéria edificante para consolar os irmãos e edificá-

e os membros, servia como o protótipo e a individuação de um coletivo superindividual, a Igreja como *corpus mysticum*.” (KANTOROWICZ, 1998, p.130).

¹⁴ Documento sobre o qual se sustenta a organização da Companhia de Jesus. As Constituições da Companhia de Jesus dispõem em muitos capítulos regras e orientações que vão do primeiro exame de quem queira ingressar na Congregação até a disposição de cargos nas universidades da Companhia. É documento que estrutura a dinâmica cadeia de padres reunidos em um mesmo Corpo.

¹⁵ O Padre Geral da Companhia é religioso jesuíta escolhido pelos membros da Congregação para governá-la, o correspondente à cabeça do corpo jesuítico.

¹⁶ É o Padre a quem cabe o governo de uma dada Província, divisão territorial e espiritual operada pela Companhia de Jesus para bem poder sustentar suas intervenções.

¹⁷ O Padre responsável por chefiar missões catequéticas. O padre Antônio Vieira, por exemplo, era o Superior das missões do Maranhão e Grão-Pará.

los. Há ainda recomendação de que Prepósitos locais ou reitores¹⁸ escrevam semanalmente ao Prepósito Provincial, recomendação que se estende ao Provincial, o qual, por sua vez, deve remeter carta ao Geral. No caso de estarem em reinos distintos, a frequência das cartas deve ser mensal, exigindo-se o mesmo de quem as responda. Quando a carta a ser escrita deva informar das coisas da Companhia a todos, deve-se, no início do quadrimestre, escrever uma carta em vulgar e outra em latim destinada ao Provincial, contendo esta somente questões edificantes, remetendo-se cópias ao Geral e a outros religiosos da Província e também fora dela.

As obrigações de escrita não se restringem aos religiosos da base e das instâncias intermediárias da Congregação, elas vinculam, inclusive, a cabeça do corpo jesuítico. Ao Geral é dada a tarefa de zelar pelo respeito às Constituições Jesuíticas, a partir das informações que recebe, por meio de cartas, das Províncias, escrevendo regularmente a estas, dando-lhes a conhecer o que pensa sobre as coisas informadas, orientando como proceder segundo a conveniência da Ordem.

Percebe-se, com isso, como a carta para os jesuítas tem função institucional, contendo finalidades próprias sob orientação da Sociedade de Inácio. Em propícia análise, afirma Hansen (1995), a propósito das cartas jesuíticas:

“[...] são práticas que evidenciam os atos da invenção do agente histórico da correspondência e o *ethos* aplicado por ele à enunciação como decoro estilístico adequado à conformação de destinatários e assuntos determinados. Não são mera técnica aplicada do exterior, mas categorias de pensamento que modelam a *forma mentis* dos agentes da correspondência. (HANSEN, 1995, p.88).

As cartas jesuíticas, assim, mais que depósitos de informação são, elas mesmas, parte da ação missionária, na sua condição de instrumento de evangelização, pois levam consigo não apenas um conteúdo disposto, mas um ato de fé, executado pelo religioso que escreve, capaz de produzir no que lê o efeito pretendido, já que remetente e destinatário estão unidos pela devoção cuja expressão, no caso, dá-se pela carta escrita.

Ainda segundo Hansen (1995): “A correspondência jesuítica é discurso que se apropria do modelo paulino da epístola e do ciceroneano da carta [...]”. (HANSEN, 1995, p.88). Isso se dá na medida em que a carta jesuítica se apresenta como instrumento de fé e gênero letrado, atentando-se, assim, às finalidades religiosas que busca e se orientando

¹⁸ O Padre responsável pelos Colégios ou Universidades Jesuíticas.

pelos modos já existentes de compor, aproximando, com isso, os irmãos ausentes distanciados, pela devoção que os une. A liga responsável por essa união é a carta.

Para além das orientações contidas nas Constituições Jesuíticas, a correspondência produzida pelos membros da Ordem também fora regulada por uma Circular emitida pelo secretário da Congregação, Padre Juan de Polanco¹⁹. Nesse documento, Polanco dá vinte razões para que os inicianos mantivessem regular e diligente correspondência. Eisenberg (2000) as resume em três grupos:

(1) a redação de carta contribuía para o bem interno da Companhia porque promovia a união dos corações dos irmãos e ajudava o governo da ordem; (2) a correspondência produzia o bem externo da Companhia pois ajudava a atrair novos membro e permitia que pessoas de fora da instituição pudessem saber de seu trabalho e contribuir com ele de alguma maneira; e (3) a redação das cartas promovia o bem privado do correspondente pois o conhecimento das atividades dos outros membros tornava a vocação mais sólida e o ministério mais humilde e diligente. (EISENBERG, 2000, p.50).

Isto é, as cartas escritas pelos jesuítas cumpriam função institucional ao contribuírem com o governo da Ordem, já que faziam correr por suas instâncias informações, demandas, necessidades da missão etc., tornando dinâmica a circulação dessas demandas entre os superiores, auferindo, dessa maneira, soluções mais rápidas, operadas pelas instâncias mobilizadas pela corrente epistolográfica. Elas também realizavam a apologia da instituição, quando dadas a conhecimento externo, uma vez que seus relatos edificantes atraíam simpatizantes, com isso, inclusive, financiadores. Bem assim essas cartas influíam no ânimo pessoal do correspondente que, fiando-se no exemplo alheio, o do irmão disposto em algum lugar distante, poderia verificar a própria conduta que logo seria objeto de nova missiva, o que imputaria recorrente vigilância quanto à correção das ações religiosas.

É de se notar que incursões de missionários na América e Ásia contribuíram decisivamente na expansão da correspondência da Companhia de Jesus, mais que isso, as cartas dos religiosos foram dotadas de características próprias de uma Congregação que abdicou do monasticismo. Com o envio regular de jesuítas a campos de atuação cada vez mais distantes do centro romano, as cartas se tornaram quase que o único meio de se saber

¹⁹ Juan Afonso de Polanco (1517-1576), jesuíta espanhol que foi de 1547 a 1556 secretário de Ignácio de Loyola. O padre Polanco ainda secretariou os dois sucessores imediatos de Loyola, os Padres Gerais: Diego Lainez (1512-1565) e Francisco de Borja (1510-1572).

dos sucessos ou fracassos dos planos da Companhia executados em terras afastadas da Europa. Segundo Castelnau-L'Estoile (2006):

A correspondência tinha assim um papel estrutural na organização da Companhia de Jesus: ela reforçava a identidade do grupo disperso, permitia adaptar as regras às circunstâncias locais e dava ao centro o meio de exercer uma forma de controle. (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p.76).

Assim, as cartas dos missionários foram totalmente institucionalizadas, de maneira que avaliar uma carta de um jesuíta particular, quando esta se dirige a superior hierárquico ou a irmão de Ordem, é avaliar, igualmente, a própria ação da Congregação Jesuítica, tamanha inserção que a correspondência teve entre os inacianos. Valendo-nos uma vez mais de Eisenberg (2000), quando diz este autor que a correspondência jesuítica é verdadeira instituição epistolar, para afirmar que:

A instituição epistolar era a espinha dorsal da empresa missionária jesuítica no século XVI. Esse era o meio de comunicação institucional da ordem, contendo todos os relatos dos acontecimentos nas casas jesuíticas e as notícias da colônia em geral. Mesmo silêncios e omissões nas cartas contam algo a respeito da atividade jesuítica, aquilo que não deveria ser dito ou que precisava ser ocultado. Através das cartas, os missionários prestavam contas e pediam auxílio para o aperfeiçoamento de seu ministério. (EISENBERG, 2000, p.49).

Como se nota, portanto, a carta quando apropriada pelo corpo jesuítico, institucionaliza-se, fazendo parte de um sistema de remessas e respostas previamente regulado pelas Constituições Jesuíticas e por documentos emitidos pela Congregação. Dessa maneira, longe de ser uma relação fidedigna dos acontecimentos, a carta jesuítica serve uma versão desses mesmos acontecimentos, versão essa cuidadosamente apresentada segundo o estrito interesse da Companhia. Em temos expostos por Castelnau-L'Estoile (2006): “Não há liberdade de escrita na Companhia; a correspondência era muito representativa para o bom funcionamento da ordem para ser deixada à livre iniciativa dos padres dispersos.” (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p.72-73).

Isso não significa, propriamente, que os jesuítas mentiam ou mesmo omitiam com “más intenções”. Porém, dotados de um espírito corporativo, exercendo não uma ação individual, mas mobilizando verdadeira instituição epistolar, os missionários agiam no estrito respeito à hierarquia, e suas cartas, no mais das vezes, refletiam essa obediência, voto tão caro a um inaciano.

Para bem garantir o superior interesse da Companhia de Jesus e exercer o controle sobre as informações produzidas no seio da Ordem religiosa, Inácio de Loyola instituiu, no ano de 1541, a chamada *hijuela*. A *hijuela* nada mais era que uma folha separada, remetida junto da carta principal, na qual deveria constar o real estado das coisas, ou seja, os problemas, controvérsias, polêmicas, conflitos, enfim, tudo o que não pudesse causar edificação seria registrado de maneira apartada na *hijuela* que somente seria lida no interior da Companhia pelo superior daquele que a escreveu.

Trata-se de pleno controle da correspondência, reforçado nas Constituições da Ordem quando esta prescreve, no Exame Geral, que seus noviços renunciem à troca de cartas com parentes e amigos, ficando a cargo do Superior imediato definir se podem ou não escrever a seus entes externos, quando e como for autorizado. Ademais, no caso de se autorizar a correspondência com externos, cabe ao noviço submeter “de boa vontade” todas as cartas que escrever e todas as que receber à leitura de algum religioso encarregado dessa tarefa, o qual, após a leitura, cabe decidir se essas cartas serão lidas ou não pelo noviço destinatário.

É esse um exemplo claro do controle exercido pela Companhia de Jesus sobre seus membros e, conseqüentemente, sobre a correspondência produzida, o que torna ainda mais destacado o caráter de corpo assumido por esta Congregação. Se as *hijuelas* eram cartas restritas aos membros da Ordem, com elas também se produziam o que o Padre Polanco definiu como “*letras mostrables*”, isto é, aquelas que registradas em carta poderiam ser vistas por pessoas externas, aliás, eram produzidas já com essa finalidade. Essas cartas eram fundamentalmente cartas de devoção, letras edificantes, as quais, como já se viu, ajudavam na propaganda da ação missionária jesuítica. Nessas cartas se costuma notar a técnica epistolar que, entre outros expedientes, compunha-se a partir de preceitos legados pela *Ars Dictaminis*, mobilizados em favor do objetivo prescrito que a carta mostrável exigia de seus escritores.

O remetente jesuíta, assim definido, é, por conseguinte, mais um membro do Corpo, orientado a tonar a experiência particular na missão em relato devoto que acaba por expandir tal experiência, tornando-a coletiva. Sua dor, suas dificuldades, seu martírio são imediatamente tomados como dor, dificuldades, martírios de todo um corpo, tal como um homem sente os dedos se enrijecerem no frio e queimarem no fogo, por serem partes de um membro seu, o relato edificante do jesuíta é capaz de influir em toda a Congregação

ao qual pertence, pois os efeitos do frio ou do fogo, um vez registrados, são capazes de enrijecer ou queimar o corpo devotado a Cristo.

E se a arte epistolar difundida entre os jesuítas, assim como a tradição da *Ars Dictaminis*, costuma eleger um modelo a partir do qual as imitações posteriores possam realizar-se, a correspondência religiosa, especificamente a jesuítica, terá por modelo ninguém menos que o próprio Inácio de Loyola. Este foi, certamente, um dos mais prolíficos missivistas de seu tempo. Contabilizam-se seis mil oitocentas e treze cartas atribuídas ao Santo e primeiro Geral dos Jesuítas. Teria sido Santo Inácio, segundo Brandão (1974), epistológrafo superior, em número de cartas escritas, a seus destacados contemporâneos, entre eles Filipe Neri, autor de trinta cartas contabilizadas; Teresa d'Ávila, esta com quatrocentas e cinquenta cartas produzidas; Francisco Xavier, autor de cento e trinta e sete cartas; Erasmo, que deixou duas mil e quarenta cartas; Lutero, com três mil quatrocentas e vinte seis cartas e Calvino, este último autor de quatro mil duzentas e setenta e uma cartas.

Esses números dão dimensão à atividade epistolográfica do Geral da Companhia de Jesus no século XVI, garantindo também a constatação de que a instituição epistolar firmada pelos inacianos multiplicou-se sobremaneira a considerar o próprio exercício epistolográfico do Santo jesuíta. Tal constatação fica ainda mais evidente se considerarmos que dos muitos destinatários das cartas escritas por Santo Inácio, a maioria deles, compunha, a exemplo do Santo, a irmandade jesuítica.

É de conhecimento também que as cartas escritas por Inácio se esmeravam o quanto podiam para que seu conteúdo fosse perfeitamente explicitado. O Geral da Companhia era adepto da reescrita, prática que fez transmitir a seus subordinados. Segundo Brandão (1974), assim recomendou Inácio, em dezembro de 1542, ao padre Fabro:

Redijo primeiro a carta principal. Narro assuntos edificantes e depois, examinando e corrigindo, levando em conta que todos a lerão, volto a escrevê-la uma segunda vez, ou incumbo desta tarefa outro padre, porque o que escrevemos deve estar muito mais amadurecido do que o que dizemos. (LOYOLA apud BRANDÃO, 1974, p.145).

Nota-se, portanto, a diligente postura de Inácio no que diz respeito às cartas que escrevia, diligência essa devidamente justificada segundo o propósito da carta produzida. O prévio conhecimento de que as cartas seriam lidas coletivamente reforça o cuidado em sua composição, deixando à mostra um dos principais de seus objetivos, qual seja: a edificação.

Dessa maneira, o caráter edificante é talvez o principal componente da carta jesuítica. Consoante Castelnau-L'Estoile (2006): “Assim, na literatura interna jesuíta, os termos edificação ou consolação têm forte valor espiritual e remetem à ideia de um reforço identitário do grupo, por meio de uma comunhão no amor divino.” (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p.74).

A título de exemplo, vale expor alguns trechos de cartas escritas por Inácio de Loyola, suficientes para nos informar dos assuntos mobilizados pelo Geral da Ordem. A exemplificação tem por propósito demonstrar como as cartas jesuíticas colocam-se à disposição da causa de Cristo, formulada pelos inacianos. Em carta destinada a João Pedro Caraffa, em 1536, o qual seria, posteriormente, eleito papa, Paulo IV, Inácio apresenta as intenções de escrita e o modo de realizá-la:

Animado pela vontade pronta e atenta de servir todos aqueles que são para mim servos do meu Senhor, abordarei três pontos com a mesma simplicidade e o mesmo amor como se pensasse em voz alta; não pretendo dar recomendações ou conselhos: é preferível receber com humildade do que dar sem ela. Desejo apenas advertir e levar os outros a recorrerem sempre ao Senhor, de quem nos vêm todos os bons pensamentos e os conselhos verdadeiros. (LOYOLA, 1974, p.146-147).

Inácio expõe o modo como escreve: com simplicidade, comparando-o a um pensamento que se expressa em voz alta. Nesse sentido, a composição se aproxima das teorizações epistolares clássicas, pois guarda simplicidade e reproduz uma fala, posto que pensar em voz alta é o mesmo que falar. A fala, portanto, enquanto parte de um diálogo, é, certamente, o que se busca na composição de uma carta.

Quanto à finalidade do que se expressa na missiva, afirma o seu remetente ser a advertência, já que recomendações e conselhos, segundo diz, poderia comprometer a verdadeira humildade. É de se notar que o *ethos* construído na respectiva carta, é do religioso pio, submisso ao destinatário, o que, por isso mesmo, permite-lhe advertir decorosamente.

No entanto, a carta, no seu conjunto, desdobra-se em muitas críticas à conduta verificada do destinatário, mas essas críticas são dissimuladas por fórmulas de humildade, de maneira que, a advertência propriamente, deva entender-se como originada da observação do exemplo de Cristo e dos Santos, portanto, como advertência que necessita da acolhida do destinatário, caso este também mire, como se espera, os exemplos aludidos.

Julguei oportuno então escrever o que se segue, **como convém aos inferiores** quando se dirigem a pessoas que estão muito acima deles [...] (LOYOLA, 1974, p.147).

Que uma pessoa de condição, situada **numa posição tão elevada**, por sua nobreza, por sua dignidade, por seu estado, e que será ainda mais elevada nos dias vindouros [...] (LOYOLA, 1974, p.147).

Contudo parece-me oportuno e mais seguro chamar vossa atenção para um ponto e recomendar o assunto ao Senhor, por quem tudo se faz, para a maior edificação de todos e para que **vossa profissão tão santa e tão devota**, ainda em seus inícios, possa conservar-se e desenvolver-se. [...] (LOYOLA, 1974, p.148)

A despeito da censura que Inácio dirige, simuladamente, ao destinatário, todos os elementos que reforçam a superioridade do destinatário em relação ao remetente se apresentam. Seria uma forma de *captatio benevolentiae*, que eleva o interlocutor a ponto deste mostrar-se aberto à advertência que se dilui na narração presente na carta. Tem também caráter persuasivo, posto que ao mostrar seu destinatário em condição tão elevada, força-lhe a refletir sobre a necessidade de sua conduta ser exemplo aos inferiores. Em termos proverbiais, aquele que afaga é o mesmo que censura, no caso, o afago é parte do argumento que coloca em questionamento determinada postura.

Algo que se nota na correspondência de Inácio de Loyola é o tom disciplinador, pronto a recomendar aos irmãos de Congregação detida observação das normas da Companhia. Em carta datada de 26 de março de 1553, cujo destinatário é coletivo: Carta aos padres de Portugal, Inácio debruça-se sobre o objetivo da obediência, voto irrevogável dos jesuítas.

Foi por este motivo, e para realizar a união que mantém a congregação inteira, que São Paulo exortou com tanta veemência no sentido de todos pensarem e dizerem a mesma coisa. A união dos julgamentos e das vontades conserva a congregação. Portanto, se é preciso haver acordo entre a cabeça e os membros, é fácil perceber que os membros devem seguir a cabeça. O que acabamos de dizer mostra claramente a necessidade da obediência do julgamento. (LOYOLA, 1974, p.158).

O trecho é abundante nos exemplos que fornece em favor da obediência dos religiosos jesuítas. Mais que isso, reforça a hierarquia da Congregação, ao prescrever a obediência ao Superior, aqui entendido como o próprio substituto de Cristo na terra. A estrutura militarizada, por assim dizer, da Companhia de Jesus exige de seus membros completa entrega aos desígnios da Congregação. A unidade desse corpo em movimento, formado por missionários dispersos no mundo, impõe a obediência ao Superior. Inácio,

enquanto a cabeça desse corpo, ao dirigir-se, em carta, a seus membros, portanto, não pede ou aconselha, mas ordena, não cogitando que tal ordem seja desrespeitada.

Ainda que em breves e simples exemplos, o que acima vai demonstrado é o tom, finalidades: advertir e recomendar, e preocupação que motiva o especial remetente a escrever a seus inferiores. Cada carta de outros jesuítas, é claro, será construída a partir da experiência própria do missionário remetente da vez. Entretanto, a despeito da variedade encontrável em cartas de religiosos que estejam em atuação em lugares diversos, as missivas estão enfeixadas por um mesmo objetivo, este esboçado pela Congregação. Nesse sentido, respeitada a hierarquia, a carta do Geral da Companhia, assim como a carta de um missionário, aproximam-se pelos preceitos que as regulam e pelas finalidades a que se destinam.

Tributário da doutrina jesuítica está o conjunto de cartas escritas pelo padre Antônio Vieira, durante o período em que este esteve à frente da missão catequética no Maranhão e Grão-Pará. Essas cartas partilham tanto da tradição epistolar como das orientações que a Companhia de Jesus prescreve para a produção epistolográfica. Assim, as missivas escritas pelo Superior das Missões do Maranhão e Grão-Pará, especificamente, engrossam o número das chamadas cartas jesuíticas, assim como também se mostram majoritariamente negociais.

Cartas no Brasil: origem

O Brasil foi lugar de onde muitas cartas jesuíticas se escreveram, e não só, posto que a administração colonial sempre se valeu de cartas para estabelecer comunicação com a metrópole portuguesa. A carta inclusive, como prática discursiva, fora introduzida na Colônia pelos europeus, tendo em vista que as sociedades indígenas que aqui habitavam, até onde se sabe, na sua maioria, não cultivavam a escrita, de maneira que a carta, como gênero próprio da escrita, é, ela mesma, também resultado do processo de colonização do território americano sob domínio português.

Curiosamente, a própria notícia do “achamento” do território posteriormente batizado Brasil, isso em 1500, dá-se por intermédio de uma carta. Por isso mesmo, muitos consideram a famosa carta do escrivão Pero Vaz Caminha, remetida ao rei de Portugal, Don Manuel I (1469-1521), como a certidão de nascimento do país. Essa carta, inclusive, é muito útil para nos informar das íntimas relações entre o projeto colonizador português

e a Igreja católica, a qual nunca esteve fora do anseio de Portugal pela ampliação de seus domínios territoriais.

No caso dos territórios da América sob o domínio lusitano vasto campo de atuação esteve, desde sempre, à disposição da Igreja católica. Tanto que as caravelas cabralinas que aqui aportaram no idos de 1500 já traziam consigo representação religiosa, é o que se depreende da leitura da famosa carta escrita e remetida por Pero Vaz Caminha ao rei, na qual o escrivão a serviço do Capitão-mor, Pedro Álvarez Cabral, deixa registrado, entre outras coisas, como fora chamada a nova terra pelo Capitão quando a avistou em um primeiro momento: Terra de Vera Cruz. O escrivão prossegue para descrever a cena seguinte:

No domingo de Páscoa, pela manhã, determinou o Capitão de ir ouvir missa e pregação naquele ilhéu. Mandou a todos os capitães que se arranjassem nos batéis, e o acompanhassem. Desta maneira tudo foi feito. Mandou armar um pavilhão naquele ilhéu, e dentro dele foi levantado altar muito bem preparado. E ali, na presença de todos nós, fez dizer missa pelo Padre Frei Henrique, em voz entoada, acompanhada com o mesmo tom pelos outros padres e sacerdotes. A missa, segundo o meu parecer, foi ouvida por todos com muito prazer e devoção. (CAMINHA, 2019, p.95).

A dita missa deu-se logo após maior entrosamento entre os portugueses e os índios que primeiro os recepcionaram, e mostra como a religião esteve, desde sempre, incluída nos planos da Conquista. A presença de religiosos, prontos a porem em marcha os ritos próprios da celebração católica, nas caravelas que primeiro chegaram a terras americanas sob a mira do conquistador português, demonstra o papel sempre relevante exercido pela religião na execução da política oficial do reino lusitano.

Outros trechos da mesma carta reforçam essa relevância apontada: “Ali estava com o Capitão a bandeira da Ordem de Cristo, com a qual saímos de Belém, que esteve sempre alçada, da parte do Evangelho.”. (CAMINHA, 2019, p.96). Em dado ponto da descrição feita da cerimônia pelo escrivão, ele se refere especificamente ao “achamento”, indicando a explicação que fora dada aos nativos sobre esse determinante evento:

Acabada a missa, desvestiu-se o padre e subiu a uma cadeira alta, com todos nós espalhados pelo areal. E pregou uma solene e proveitosa pregação, da história do Evangelho, ao fim da qual tratou-se de nossa vinda e do achamento desta terra, referindo-se à luz, sob cuja obediência viemos; palavras que foram muito a propósito e que provocaram muita devoção. (CAMINHA, 2019, p.96).

A explicação que é pronunciada pelo padre que realiza a pregação é a justificativa fundamental sempre replicada pelos colonizadores e com a qual fundamentam toda ação colonizadora. Os portugueses desde sempre alicerçaram seu projeto conquistador a uma prévia destinação divina que, por sua inspiração, é a responsável última pelo empreendimento colonial.

A obediência à “luz”, citada no sermão do padre Henrique, coloca a ação dos navegadores que então chegavam às novas terras como atributo de uma ordem que lhes fora dada, em última instância, por Deus. Na carta de Caminha se distribuem algumas tópicas que serão retomadas pelos missionários anos mais tarde, a ideia segundo a qual os índios eram demasiado suscetíveis à conversão se mostra no relato do escrivão de Cabral, bem assim a destinação providencial do povo português e sua tarefa precípua de cristianizar o mundo.

Em mais de um momento de sua narrativa, Caminha descreve os gestos empreendidos pelos navegantes que reforçam os aspectos diretamente ligados à fé cristã. Em determinado ponto de seu relato, Caminha descreve a saída dos navegantes do batel na companhia do Capitão, o qual os orientara a ir até uma árvore na qual uma cruz estava encostada. A ideia, segundo Caminha, é que tal cruz fosse cravada em dado lugar no dia seguinte, apontado pelo escrivão como sendo uma sexta-feira.

Diante de parca plateia indígena, composta, segundo a carta, de dez ou doze índios, os portugueses deveriam, seguindo às ordens do Capitão, postarem-se de joelhos diante da cruz, beijando-a na sequência. Esse gesto ordenado pelo Capitão tinha por finalidade expor, em claras demonstrações, o respeito e a devoção dos tripulantes das naus em relação aquele símbolo, então desconhecido das gentes nativas.

Caminha prossegue a dizer que tão logo se ajoelharam e beijaram a cruz, os homens que assim fizeram, acenaram aos dez ou doze índios que compunham aquela seleta plateia, rogando-lhes que fizessem o mesmo, ou seja, que também demonstrassem àquele símbolo os mesmos gestos devotos empreendidos pelos portugueses. Segundo Caminha, assim fora feito: “[...] e logo foram todos beijá-la.”(CAMINHA, 2019, p.108). Esse momento, cuja descrição se faz na carta remetida ao rei, forja a visão do escrivão acerca dos habitantes daquelas terras recém “encontradas”.

É verossímil que o encontro afável entre portugueses e nativos tenha sido o principal responsável para que Caminha esboçasse visão em tudo favorável à cristianização

daqueles habitantes que acabara de conhecer, entretanto, essa visão, certamente, paga seu tributo ao imaginário católico, sempre pronto a convencer-se de sua primazia sobre todas as almas do mundo.

Com o advento das grandes navegações, que teve Portugal como ponta de lança, esse imaginário pôde expandir-se ao sabor das marés por onde seguiam o navegador cristão. A ideia da dilatação da fé cristã a cargo dos portugueses, que será cantada em gênero nobre por Camões²⁰, já tinha raízes notáveis entre os ocupantes da esquadra cabralina. A esse respeito, Caminha deixou-nos por registro o seguinte trecho de sua famosa carta:

Parece-me gente de tal inocência que, se nós entendêssemos a sua fala e eles a nossa, seriam logo cristãos, visto que não têm nem entendem crença alguma, segundo as aparências. E, portanto, se os degredados que aqui hão de ficar, aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa tenção de Vossa Alteza, se farão cristãos e hão de crer em nossa santa fé, à qual praza a Nosso Senhor que os traga, porque certamente esta gente é boa e de bela simplicidade. (CAMINHA, 2019, p.108).

A inocência atribuída aos índios com quem primeiro tiveram contato os navegantes portugueses é premissa que perdurará por algum tempo e será retomada em escritos posteriores de missionários jesuítas. Essa ideia resistiu até as dificuldades posteriores da catequização a relativizarem. Dado importante presente na exposição do escrivão é o desconhecimento completo do português, naquele momento, sobre as práticas religiosas dos nativos, pois, como bem disse Caminha, “segundo as aparências” o índio não tinha nem conhecia crença alguma, o que dava ao colonizador certa facilidade para incutir nos nativos a sua crença. Entretanto, como se verá depois, essa constatação da falta ou desconhecimento de crenças por parte dos índios restará superada, tendo sido realizada evidentemente apenas “segundo as aparências”.

Contudo, outra constatação feita por Caminha perdurará até o tempo de Vieira. Trata-se da identificação do principal obstáculo à conversão do gentio, a diversidade de línguas que dificulta a compreensão mútua entre o nativo e o estrangeiro. Ainda que a própria carta de Caminha demonstre em razoáveis exemplos as formas, mesmo que improvisadas, entretanto eficazes, de comunicação estabelecida entre os ocupantes das caravelas e os

²⁰ Luís Vaz de Camões (1524-1580), poeta português do século XVI, autor de *Os Lusíadas*, obra épica pronta a narrar a aventura de Vasco da Gama como glória de Portugal. A tópica da dilatação da fé está referenciada nos versos: “E também as memórias gloriosas / Daqueles Reis que foram dilatando / A Fé, o Império, e as terras viciosas / De África e Àsia andaram devastando”, Ver Camões, Luís de. *Os Lusíadas*, Rio de Janeiro, Biblioteca do Exército, 1980.

habitantes da terra em um primeiro momento. O escrivão sabe que em processos mais complexos de comunicação como, por exemplo, aquele que pretende transmitir a outro uma crença, o não conhecimento da língua representa sério entrave, de maneira que é a esse empecilho que Caminha atribui a principal, quase única, dificuldade a se enfrentar na tarefa de tornar cristão o nativo da nova terra “encontrada”.

Outro dado importante que se nota no trecho destacado, é que, a despeito da novidade da “descoberta”, os portugueses já trazem na bagagem estratégia para enfrentar as primeiras dificuldades. Com isso, os lusitanos inserem nas terras da conquista o fenômeno do degredo, já que entre a tripulação dos navios por eles comandados havia alguns sujeitos desterrados que, como se pode observar, cumpririam, muito embora a contragosto, funções importantes para o objetivo do Reino. Os degredados foram forçados a se inserirem nas aldeias, a fim de se informarem sobre os costumes dos índios, levando essa informação posteriormente aos europeus.

O trecho também é suficiente a informar que a cristianização é entendida como finalidade das explorações portuguesas, visto que Caminha a atribui às intenções do próprio rei. O escrivão segue para dar ainda mais detalhes acerca da natureza dos índios, como se viu, descrita a partir da aparência inicial:

E imprimir-se-á facilmente neles todo e qualquer cunho que lhes quiserem dar, uma vez que Nosso Senhor lhes deu bons corpos e bons rostos, como a homens bons. E o fato de Ele nos haver até aqui trazido, creio que não o foi sem causa. E portanto Vossa Alteza, que tanto deseja acrescentar à santa fé católica, deve cuidar da salvação deles. E aprazerá a Deus que com pouco trabalho seja assim! (CAMINHA, 2019, p.108-109).

Vale dizer que aqui se encontra uma ideia também muito replicada, segundo a qual o índio era uma espécie de folha em branco, na qual se poderia tudo escrever por aquele que, tendo-a em seu domínio, nela dispusesse os caracteres de sua eleição. A inocência acompanhada da ignorância descritas no trecho anterior, completam-se com a indicação de facilidade de impressão de “todo e qualquer cunho” nos sujeitos tidos como folha branca.

Curioso da observação de Caminha, é que ele atribui essa facilidade ao fato dos índios terem “bons corpos e bons rostos”, características que, segundo a leitura do excerto, são semelhantes nos “homens bons”. Curiosidades à parte, por serem bons, inocentes, ignorantes de outras crenças, e abertos à conversão, os índios são o alvo principal da

política de expansão da fé católica, afirmando o escrivão que a chegada dos portugueses àquelas terras não se dera por outra razão, senão pelo próprio direcionamento divino. E terem os navegantes portugueses logo de início se encontrado com habitantes nativos cujas características pareceram tão favoráveis à recepção do catolicismo, não poderia ser acaso, não poderia ser fruto da contingência, antes fora resultado, causa cujas consequências ainda seriam devidamente medidas.

Se o português chegou a novas terras e nelas habitavam sujeitos pacíficos, inocentes, desprovidos de fé, e ainda assim disponíveis de todo para recepção de crença alheia, são esses indícios mais que suficientes ao convencimento do conquistador de que sua ação é guiada pela vontade de Deus, mesmo porque o Reino de Portugal não é pagão, é sim declaradamente cristão, e cristão-católico, e sua função no mundo, sua tarefa precípua, a destinação que Deus reservara ao povo lusitano, a cumprir-se junto à expansão de seus territórios, é expandir, igualmente, as fronteiras do cristianismo, submetendo a gentilidade a seu domínio, reduzindo-a à sua fé.

Tal concepção será também encontrada, por exemplo, em carta que Antônio Vieira remete ao padre André Fernandes, datada de 04 de dezembro de 1660, portanto, cento e sessenta anos após a carta de Caminha. Na missiva que se envia do Maranhão, Vieira retoma a visão portuguesa já descrita por Caminha que coloca ao lusitano a missão de cristianizar o mundo:

Queira Deus que lá o saibam reconhecer os que só têm olhos nas fronteiras do Alentejo e não consideram que o Reino de Portugal não foi fundado para se estender por Castela, senão para dilatar a fé de Cristo e o Reino de Deus pelo mundo.” (VIEIRA, 2008, p.426).

Como se nota, a tópica da dilatação da fé cristã pelo mundo a cargo dos portugueses perdurou, sobrevivendo, com isso, em terras colonizadas, às impressões do primeiro contato. Vê-se também que Caminha, tal qual os primeiros jesuítas que desembarcarão na Colônia logo adiante, supõem que o processo da conversão pode desenvolver-se sem muito trabalho, ideia que só as missões futuras poderão contestar. A carta é repleta de trechos onde a destinação cristã do Reino português se demonstra, de tudo o que nela está descrito, as partes dedicadas a orientar o monarca sobre o aumento da fé se destacam. Em poucos momentos Caminha se fia na indicação de ambições por riqueza, quando, por exemplo, fala da possibilidade de haver ouro e prata nas terras “achadas”:

Todavia, um deles fixou o olhar no colar do Capitão e começou a acenar para a terra e logo em seguida para o colar, como querendo dizer que

ali havia ouro. Fixou igualmente um castiçal de prata e da mesma maneira acenava para a terra e logo em seguida para o colar, como querendo dizer que lá também houvesse prata. (CAMINHA, 2019, p.91).

Apesar do reduzido número de passagens nas quais a riqueza buscada nas novas terras é tratada, nos momentos em que isso faz, Caminha demonstra que tal sempre esteve nos planos dos navegantes que ali chegaram. E se o discurso é capaz de revelar intenções, salutar como exemplo fica-nos este outro trecho:

Um deles viu umas contas de rosário, brancas: mostrou que as queria, pego-as, folgou muito com elas e coloco-as no pescoço. Depois tirou-as e com elas envolveu os braços e acenava para a terra e logo para as contas e para o colar do Capitão, como querendo dizer que dariam ouro por aquilo. Nós assim o traduzíamos porque esse era o nosso maior desejo... Mas se ele queria dizer que levaria as contas e mais o colar, isso nós não desejávamos compreender, porque tal coisa não aceitaríamos fazer. Mas logo depois ele devolveu as contas a quem lhe dera. (CAMINHA, 2019, p.91-92).

Como se nota pela descrição acima, na qual um nativo está em direto contato com a tripulação dos estrangeiros, se há uma inteligibilidade prévia ao conhecimento de quaisquer idiomas, essa se ancora na língua dos interesses, verdadeira responsável pelo entendimento ou desentendimento das coisas tratadas. Se o aceno do índio vai do colar do Capitão e das contas do rosário à terra, logo o seu gesto se compreende, logo esse gesto se traduz. Ao escrivão fica claro que o índio que realizar uma troca, do colar e das contas pelo ouro. A esquadra que em missão comercial navega sabe perfeitamente lê os signos dos negócios e, no caso, mesmo não dominando o idioma do nativo, o próprio desejo português pelo ouro americano o ajuda na tarefa.

Em via contrária, como bem quadra ao hábil negociante, se o gesto do índio faz supor que o que pretende é guardar para si as joias do estrangeiro, a incomunicabilidade se restabelece, pois na linguagem negocial, o prejuízo não se traduz, portanto, não pode ser compreendido, para o português que busca riqueza no solo onde há pouco desembarcara, só o lucro encontra sua perfeita tradução.

Mas, feitas as observações acerca do desejo maior dos tripulantes, a carta de Caminha se desdobra posteriormente na justificativa que cobre esse desejo com tons celestiais. O escrivão desenvolve a informação do “achamento” intercalando as descrições geográficas e os apontamentos sobre os hábitos dos nativos com fortes manifestações de apreço à fé que, segundo ele, é o principal propósito do soberano português, e cuja própria navegação que resultou na “descoberta” se alinha a tal propósito.

Outro ponto que se abre à observação quando avaliamos a carta de Caminha, buscando nela elementos prévios de tópicos que se repetirão no discurso dos jesuítas, é o que dispõe símbolos de uma perspectiva cristã trabalhados no interior de um campo semântico propício ao universo vocabular bíblico. Quando trata da missa que se realizou em primeiro de maio de 1500, a cruz, objeto mais que simbólico para o cristianismo, converte-se em semente:

E fomos desembarcar rio acima, contra o sul, onde nos pareceu que seria melhor colocar a cruz, para melhor ser vista. E ali marcou o Capitão o lugar onde haviam de fazer a cova para a plantar.”. (CAMINHA, 2019, p.109).

O objeto indicativo da cristandade não se aparta dos navegantes quando estes estabelecem interação com os nativos, aquele símbolo deve estar exposto à observação, como se sua exposição por si só pudesse já produzir efeitos. Mais que ser vista, a cruz é plantada, de modo que a terra onde a cova para recebê-la se abre é penetrada pelo símbolo cristão. Segundo o próprio Caminha assim o plantio efetivou-se: “Plantada a cruz, com as armas e a divisa de Vossa Alteza, que primeiro lhe haviam pregado, armaram altar ao pé dela.”. (CAMINHA, 2019, p.110).

Com o plantio dos símbolos do cristianismo e da Coroa portuguesa nas terras da Conquista os elementos visíveis de um futuro projeto de ocupação são demonstrados aos nativos, embora nenhum deles pudesse prever que uma vez plantada a cruz, o pecado seria logo colhido, para o qual o castigo sempre é previsto. E se as terras colonizáveis, pela descrição que o escrivão delas faz, é rica em recursos naturais, incluindo “águas infundas”, de forma que “querendo aproveitá-la, tudo dará nela”, apressaram-se os navegantes em fecundá-la com a cruz, já que, segundo Caminha: [...] o melhor fruto que dela se pode tirar me parece que será salvar essa gente.

E essa será a principal semente que Vossa Alteza nela deve lançar.”. (CAMINHA, 2019, p113). Certo mesmo é que Vossa Alteza quis sim aproveitar a terra, sendo que dela se aproveitaram bastante os portugueses, quanto a principal semente a lançar-se na terra, com essa afirmação têm os jesuítas pleno acordo.

A carta de Caminha pode inserir-se em gênero bastante conhecido no século XVI: a relação de viagens. Ainda que expressa em carta, suas descrições, sua narrativa aventureira, sua ênfase na descoberta, sua aguçada curiosidade nos exóticos costumes encontrados no Novo Mundo cumpre com as expectativas daquele gênero. Há, em cartas

de Antônio Vieira, produzidas quando de sua estada no Maranhão e Grão-Pará, características semelhantes, o que demonstra que o século seguinte ainda cultivava esse modo de compor.

Em comentário à opinião de Mirella Marotta, a qual defende a ideia segundo a qual grandes escritores de literatura de viagens tendiam a ser também grandes epistológrafos, Maduro (2012), relativamente a Vieira, afirma que: “diríamos que também em Vieira poderia ocorrer o inverso, ou seja, é possível olhar a carta como uma literatura de viagens.” (MADURO, 2012, p.188).

Alguns trechos da carta que o padre enviou ao Provincial do Brasil, em 22 de maio de 1653, demonstram a verve aventureira consignada à missiva e que, além de incendiar o espírito devoto dos irmãos, certamente, enchia olhos de curiosos das peripécias vividas por aqueles que, deixando a Europa, iam à América em busca de sua glória. Focando inicialmente na viagem, Vieira assim descreve uma das noites passadas no mar antes do desembarque no Maranhão:

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. Era vento sul, o coração do inverno, e aquela a primeira tempestade daquele ano; os mares muitos grossos, a embarcação pequena, e nós muito chegados à costa de Portugal: porque a volta que fizemos para escapar ao inimigo foi quase ao norte, com que desandamos grande parte do que tínhamos caminhado, o que tudo, junto com os muitos votos que víamos fazer à gente do mar, foi uma representação da morte, que todos nos aparelhamos para ela, e o mesmo fizeram os demais, não havendo ninguém que se não confessasse, ou geralmente, ou como que a fazia para ir logo dar contas a Deus. (VIEIRA, 2008, p.244).

A carta é relativamente extensa e não se isenta de gastar linhas e linhas na descrição da própria viagem. O jesuíta sabe que quanto mais dificultoso se pinta o trajeto, mais prazeroso se anuncia a chegada. Por isso mesmo não poupa na descrição das intempéries do caminho que leva de Portugal ao Maranhão. É interessante notar que os procedimentos de composição da narrativa epistolar prestam sua reverência aos relatos de viagem, pesando na descrição dos obstáculos para, ao fim, alcançar-se a vitória valorizada pelo custoso caminho, já que este fora atingido pela força da “grande tempestade”, pela fúria dos “mares muito grossos”, estes ainda mais perigosos pois atingiam “embarcação muito pequena”, provocando, com isso, reveses no destino traçado pelos missionários

embarcados: “desandamos grande parte do que tínhamos caminhado” (VIEIRA, 2008, p.244).

O quadro dramático esboçado pelo jesuíta: “foi uma representação da morte”, ressalta fato bem conhecido dos navegantes de seu período, por isso mesmo digno de relato heroico: como eram difíceis as viagens, por mar, realizadas em embarcações nem sempre as mais apropriadas a este gigante natural, cujo domínio era a obsessão dos portugueses. O relato, contudo, como cabe à escrita jesuítica, circunscreve-se em limites devocionais, delineados no tempo, era “véspera de S. Francisco Xavier”, e nos efeitos recaídos sobre os embarcados, “não havendo ninguém que não se confessasse”.

E claro como a morte se apresentava àqueles tripulantes em apuros, é a não coincidência entre o tempo em que a tormenta se abatera sobre a modesta embarcação dos missionários e a proteção especial que poderia ser dedicada ao Santo do dia seguinte, vez que o Xavier consagrado é aquele que especial atenção dispensa às missões, sendo destas o honrado padroeiro. Na sequência do trecho destacado, a narrativa dá conta de que a tormenta se desfez, assim a nau missionária pôde prosseguir, e no curso das águas vão dar os embarcados na região onde 41 padres jesuítas foram abatidos, em 1570, por um corsário francês²¹. O tempo santificado do calendário católico, marcado pelo dia de São Francisco Xavier se encontra com o lugar, igualmente consagrado, onde sangue missionário correu à custa de um ataque protestante. Tempo e lugar prodigiosos descartam quaisquer coincidências reputadas pelo leitor, indicando mesmo a ação da Providência que por martírios passados impulsiona os missionários a vencer os martírios presentes.

No desfiar da narrativa epistolar, há também uma relação de causa e efeito, posto que na reação à morte iminente, fizeram os tripulantes suas confissões, cumprindo, assim, a parte que lhes coube no exercício de derradeiro sacramento. A resposta cristã a evento que quase os findou de súbito gerou mais que efeito, gerou fruto, “colhido da tempestade”, que suportada piamente, resultou na divina caridade que lhes permitiu prosseguir. É o ponto em que o relato de viagem se imiscui de relato edificante para pôr-se à mostra em suas vivas possibilidades. Onde em um é aventura, noutro é missão, onde em um é peripécia, noutro é martírio. A mescla de tipologias composicionais: epistolografia de

²¹ “Corsários de Flissinga, assim chamados por corruptela”, segundo João Lúcio de Azevedo (2008).

viagem em letras edificantes desvela a multiplicidade do gênero carta na apropriação que dele faz o jesuíta epistológrafo.

Ainda no rastro da relação de viagem, encontramos maiores exemplos de exotismo capturados pela curiosidade de quem os descreve. Em conhecida carta que também tem o Provincial do Brasil como destinatário, escrita em 1654, Vieira narra sua incursão pelas brenhas do Pará, não sem adentrar aos mais singelos detalhes de tudo o que vê na jornada que realiza. A extensa carta discorre dia após dia a dar-nos dimensão da andança sobre vasto território. Entre muitas questões que traz à lume em uma mesma carta, no que diz respeito ao encanto com a novidade, traça o missionário o quadro exuberante da bruta natureza encontrada na região do Pará, dela destacando os elementos da fauna e da flora que mais lhe chamaram a atenção. É nessa carta em que o padre fixa olhos na rotina das tartarugas, dedicando a elas algumas linhas que bem descreve a luta natural da espécie pela vida. Assim escreve Vieira:

Nos meses de outubro e novembro saem do mar e do rio do Pará grande quantidade de tartarugas, que vêm a criar nos areais de algumas ilhas que pelo meio deste Tocantins estão lançadas. O modo da criação é enterrarem os ovos, que cada uma põe em número de oitenta a cem, e cobertos com a mesma areia os deixam ao sol e à Natureza, a qual, sem outra assistência ou benefício da mãe, os cria em espaço pouco mais ou menos de um mês. Destas covas saem para as ondas do mar por instinto da mesma natureza, a qual também os ensina a sair de noite, e não de dia, pela guerra que lhes fazem as aves de rapina, porque toda a que antes de amanhecer não alcançou o rio a levarão nas unhas. Saem estas tartaruguinhas tamanhas como um caranguejo pequeno; mas nem esta inocência lhes perdoaram os nossos índios, comendo e fazendo matolagem, porque são delícia, e havia infinidade delas. Os portugueses as mandam buscar aqui, e as tem por comer regalado, e a mesma informação nos deu também o Padre Manuel de Sousa, o qual está já tão grande prático que, sendo todos os outros, que aqui viemos, mazombos, ele é o que menos estranha esta diferença de manjar. (VIEIRA, 2008, p.2178).

A descrição é própria do observador curioso que, certamente, preencheu algumas horas a capturar em detalhes os elementos que juntos traçam quadro cuja imagem é pintada. A minúcia da descrição, desdobrada na narrativa da luta inicial pela vida de singela criatura joga sobre o episódio natural a fumaça do sublime, elevando a simples rotina selvagem ao patamar da perfeição própria das criações divinas. Interessante notar que, no trecho em destaque, não há explícita indicação de Deus, como é comum nas cartas do religioso, contudo a Sua presença, depreendida do curso natural da vida é notável ao leitor ávido por notícias das missões na América portuguesa. O exótico da existência natural dos sertões do Pará, de certo, atrai ainda mais atenção quando vai ao encontro da

necessidade humana que da natureza cria os seus costumes. A bela jornada das tartaruguinhas pela vida tem, como um dos seus termos, o converter-se em alimento da tropa de índios e portugueses que as buscam como tal. E o hábito que soa estranho ao estrangeiro é música amena aos ouvidos dos nativos e dos que, não os sendo, aclimatados já estão para apreciá-la.

A prática epistolográfica do jesuíta em missão se abre ao múltiplo modelo, a ponto de retomar tópicos do século XVI, presentes em original relação de viagem, feita pelo escrivão Pero Vaz Caminha, a carta-certidão, como apontam alguns estudiosos, e de valer-se do combustível devocional da carta jesuítica, comumente apresentada em tonalidades edificantes. Por vezes, nas cartas que Vieira escreve do Maranhão e do Grão-Pará percebe-se mais a preocupação de informar ao outro que lê sua carta; ainda mais quando o jesuíta sabe que seu destinatário será coletivo, que estreitar um diálogo entre íntimos amigos. As cartas do período das missões no Grão-Pará e Maranhão sugerem que em si estejam impressas mais que letras, mas também circunstâncias de ordem político-religiosa, material e formal.

Epistolografia Jesuítica no Brasil, Superiores de missões: Nóbrega e Vieira:

Em um percurso que se delinea pelas cartas que informavam à metrópole e às instâncias superiores da Companhia de Jesus, é possível coligir muitas missivas cujos remetentes estavam em pleno exercício da intervenção catequética. Parece-nos salutar, portanto, destacar aspectos de verdadeira prática epistolar, a superar, desse modo, a particularidade de isolado remetente. Estabelecer analogias e mesmo comparações entre algumas cartas que se escreveram a partir das primeiras missões no século XVI e as que se produziram por um Superior de Missões no Estado do Maranhão e Grão-Pará um século depois queda por demonstrar a persistência de um modelo de invenção epistolográfica que, adequando-se às circunstâncias próprias de sua historicidade e às condições de seu exercício, persevera no tempo, sendo, com isso, importante material de compreensão das relações coloniais, aqui mediadas por uma prática discursiva que jamais foi meramente documental.

Em outros termos, os jesuítas em missão são epistológrafos treinados, capazes sim de composições em estilo familiar, mas quando pressionados por seu mister, prontos estão a mobilizar o estilo grave. Tanto em uma ou outra vertente da composição epistolar, o que é certo, a considerar as cartas que escreveram, é como a missão propriamente dita, a que

executam no instante da escrita dessas cartas, toma-lhes por inteiro, sendo com isso, a base sobre a qual se sustenta toda uma epistolografia.

Dito isso, em exercício de ir e vir, retomemos cartas de alguns missionários do século XVI, indo deles a Vieira no século XVII, para destacar semelhanças e distinções. Como primeiro exemplo, temos Manuel da Nóbrega²² (1517-1570), o primeiro chefe, provincial e superior de missão da Companhia de Jesus enviada às terras brasileiras junto com a armada que também trazia Tomé de Sousa²³, o primeiro governador-geral na Colônia.

A chegada, segundo consta, deu-se na Bahia de Todos os Santos no dia 29 de março de 1549 e tinha como tripulantes cerca de mil homens, o que mostra o caráter de ocupação da expedição enviada por ordem de Dom João III, então rei de Portugal. É desse ano mesmo que da Bahia é remetida a primeira carta escrita por Nóbrega, em agosto de 1549, cujas informações se enviam a padres da Sociedade de Santo Inácio em Coimbra.

Na carta, o jesuíta expõe aos irmãos de Ordem as características que primeiro ocupam os olhos, descrevendo aspectos geográficos do lugar, “mil léguas de costa”, e apresentando as características físicas das gentes da terra, aproveitando-se da oportunidade, para destacar inicialmente, tal como fez Caminha, a nudez dos índios, “assim mulheres como homens” (NÓBREGA, 2006, p.31).

A nudez, inclusive, como nos informa Hansen (1995), não é elemento somente descritivo, a compor, pela ilustração de um dado qualquer, a narração desenvolvida pelo remetente em missão. Trata-se, segundo o estudioso, de termo que a ser utilizado em composição epistolar construída a partir de categorias retórico-poéticas e teológico-políticas, as quais atualizam os destinatários não apenas do conteúdo exposto, mas também das formas próprias de mobilizar uma matéria, cujo manejo resulta em guia de recepção dessa matéria trabalhada discursivamente, a produzir efeitos previsíveis tendo em vista o contrato enunciativo partilhado entre aquele que remete e aqueles que recebem a informação, indica alegoricamente a condição do índio como despido de fé. Em colocação mais adequada:

²² Nóbrega chega ao Estado do Brasil na mesma embarcação que trouxe o Governador-Geral Tomé de Souza. É o primeiro Superior de missões no Brasil, tendo, portanto, iniciado, em territórios da América Portuguesa a obstinada trajetória jesuítica da qual Vieira, no século XVII, também trilhará.

²³ Foi o primeiro Governador Geral do Brasil, a partir da criação de um governo-geral em dezembro de 1548 com o regimento de Dom João III. Nomeado por carta-régia datada de 07 de janeiro de 1549, desembarcou na Bahia em março do mesmo ano. É também o fundador da cidade de Salvador.

Assim, quando Nóbrega descreve o corpo do índio como “nu” ou refere ações ou eventos em que a “nudez” é elementos constitutivo do sentido moralizador da ação muita vez futura dos padres, o termo aparentemente apenas descritivo indica efetivamente, em chave normativa que recicla Santo Agostinho, que sua enunciação o interpreta como ignorância do pecado original. Uma vez que Santo Agostinho e a Igreja localizam o pecado nos órgãos genitais, que se tornam uma “parte maldita” porque transmitem no ato da geração, prescrevem a roupa como decência civil que, barrando ao corpo as situações prováveis de lascívia, lembra continuamente a condição pecaminosa. O léxico “nu”, imediatamente descritivo, também é interpretativo, como constitui o índio como humanidade gentia, despida das marcas visíveis do Bem. (HANSEN, 1995, p.103).

É, como se vê, um termo capaz de sugerir dada recepção pela forma própria como os religiosos o entendem, enquanto palavra que se origina de uma convenção linguística terrena, dotada, portanto, de um significado *a priori*, por vezes, meramente descritivo, mas quando em uso por agentes da vontade do Criador, considerando-se a remessa e a recepção da mensagem que se vale do termo em questão, insere-se em particular semântica, esta sugerida teologicamente.

Essa maneira de se referir ao gentio, na particularidade da interpretação jesuítica que encontra compreensão nos destinatários, apontam-lhes já a ação a praticar-se. Onde há nudez de religião, os missionários as cobrirão com o manto da fé em Cristo. Sendo esse o principal objetivo a cumprir-se pelos jesuítas em terras de gentilidade, nota-se, por conseguinte, que a narração epistolar de Nóbrega vai do descritivo ao devocional, de modo que a carta que escreve, nas condições a que se propõe estar: em missão catequética, mescla-se de orientações composicionais advindas da *Ars Dictaminis* com as prescrições epistolográficas presentes nas Constituições Jesuíticas.

Na sequência, Nóbrega se atém aos frutos da nova terra, momento no qual uma sugestão já presente na Carta de Pero Vaz Caminha se repete, aquela que reconhece o caráter fértil das terras a serem ocupadas. Em momento de certa nostalgia do paladar, Nóbrega compara as frutas da terra com as frutas de Portugal, elegendo as últimas como superiores, todavia, ponderando “que dariam aqui, se se plantassem.”. (NÓBREGA, 2006, p.32).

Essa abertura da carta já pelo conjunto de indicações do lugar, sua natureza e sua gente, nas própria semelhança que estabelece com algumas passagens presentes na carta de Caminha, guarda proximidade com a relação de viagem, na qual quem a executa pinta em cores vivas o ambiente retratado, por vezes, ressaltando as distinções entre a terra

nova e lugar de origem, o que em narrativas do gênero ajuda a satisfazer a curiosidade do destinatário que não pode ver com os próprios olhos a natureza descrita.

A diferença entre as cartas do escrivão e do missionário reside na perspectiva do remetente, já que na carta de Caminha aquele que remete descreve “um território descoberto”, oferecendo o relato a seu futuro conquistador, enquanto Nóbrega, faz a relação da terra já formalmente conquistada, cujo domínio completo e consequente ocupação carece da ação do religioso para concretizar-se. Sobre o modo de compor imagens em cartas de Nóbrega, continua a nos informar Hansen (1995):

É importante observar-se, no caso, a dominante sintaxe da coordenação, como uma técnica *ut pictura poesis* que figura a simultaneidade do contínuo espacial como imitação de casos pintados e, ainda, como transferência para a correspondência de convenções narrativas dos gêneros das crônicas ou dos cronicões, que costumam montar o discurso como uma somatória de enunciados justapostos e coordenados. (HANSEN, 1995, p.101).

Como se vê, o plantio de suas sementes em terras da Conquista é uma tópica sempre proposta como ação a realizar-se e, no caso, a desdobrar-se em mais de um significado, pois das frutas do Brasil que se descrevem vai Nóbrega a frutas de Portugal que, em se plantando, bem se desenvolveriam em solo brasílico. Ora, assim como a nudez do corpo é, metaforicamente, nudez da alma, pela interpretação jesuítica, o fruto de Portugal que melhor daria em solo brasileiro é a fé cristã. Não nos parece gratuito o procedimento de Nóbrega que, na carta, traça um quadro do lugar e sua gente, indo, em sua elaboração da *narratio*, da fertilidade da terra para receber fruto português à disponibilidade de uma etnia indígena, os carijós, de receber a doutrina católica.

É notável, na carta quinhentista, que sua disposição narrativa cuida em servir uma dada versão religiosa da “realidade” demonstrada, a qual compreende-se como tal. Nas palavras de Hansen (1995): “Toda figuração é mediada, enfim, por uma perspectiva avaliativa particular, específica da Conquista portuguesa do Brasil no século XVI: há realismo, certamente, mas é o da Escolástica.” (HANSEN, 1995, p.102).

Na carta de Nóbrega o padre relata a diversidade dos índios: “Os gentios são de diversas castas, uns se chamam goianases, outros carijós.”. (NÓBREGA, 2006, p.33). O jesuíta afirma sua predileção pelos carijós, relatando bons resultados da ação missionária relativos a eles. Segundo o religioso, existem até mesmo “casas de recolhimento” para

mulheres que se recolhiam como freiras e também para os homens recolhidos como frades.

No entanto, os trabalhos apostólicos se perdem todos quando ações malignas com eles se chocam. Na carta também consta assunto que será retomado por Vieira e, como se percebe pela leitura de ambos os autores separados por um século, nos domínios coloniais, surgiu por uma prática corriqueira: o cativoiro dos índios. Assim define Nóbrega a derrocada do processo evangelizador:

E isso durou muito tempo, até que o demônio levou lá uma nau de salteadores, e cativaram muitos deles. Trabalhamos por resgatar os cativos, e já temos alguns para os levar à sua terra, com os quais irá um padre dos nossos. (NÓBREGA, 2006, p.34).

A considerar que esta carta, segundo consta, pertence às primeiras décadas do século XVI, e que tal se escreve para informar aos irmãos de Coimbra das coisas do Brasil e das ocorrências da primeira missão jesuíta em seu território, e o padre Vieira, do Maranhão, na segunda metade do século XVII, também trata de assunto correlato, o cativoiro dos índios; conclui-se que não só as tópicas se repetem, mas que o próprio cativoiro, enquanto prática reiterada, esteve sempre presente no cotidiano da Colônia.

Em carta que escreve do Maranhão em 1653, e a envia ao príncipe Dom Teodósio, Antônio Vieira relata a Sua Alteza o desamparo espiritual em que padecem gentios e cristãos, informando-lhe de que falta quem administre os sacramentos capazes de socorrer do desamparo os moradores do Maranhão:

O desamparo e necessidade espiritual que aqui se padece é verdadeiramente extremo; porque os gentios e os cristãos todos vivem em igual cegueira, por falta de cultura e doutrina, não havendo quem catequize nem administre os sacramentos; havendo, porém, quem cative e quem tire, e, o que é pior, quem o aprove; com que portugueses e índios todos se vão ao Inferno.”. (VIEIRA, 2008, p.233).

Nota-se, portanto, que a temática do cativoiro, presente tanto na carta de Nóbrega quanto de seu irmão de Ordem no século XVII, fora assunto a motivar cartas de jesuítas por significativo lapso temporal. Essa preocupação demonstrada em dois momentos distintos da ocupação portuguesa dos territórios americanos é bastante para nos informar de posição reiterada dos jesuítas contrária ao cativoiro arbitrário dos índios. Não se colocavam contra todo tipo de cativoiro, posto que aceitavam sim a presença de cativos, índios ou não, em outras situações, como no caso dos “índios de corda”, isto é, dos indígenas que já estavam sob domínio de grupos rivais. Em relação a índios encontrados

nessa situação, uma vez resgatados pelos portugueses, poderiam continuar a ser cativos, sob domínio do colonizador. Isso vale tanto para Nóbrega, quanto para Vieira.

Outra questão que se apresenta e coincide nas cartas de Nóbrega e Vieira diz respeito à causa e às consequências de haver em terras da Conquista portuguesa o injusto cativo dos índios. Em Nóbrega, o que dá causa ao cativo é a nau de salteadores impulsionada pelo Demônio, sendo este portanto a razão de existir tais cativos. Já na carta de Antônio Vieira, a existência desses cativos no Maranhão levará ao Inferno tanto os índios cativos, prisioneiros não apenas de seu conquistador, mas também de sua ignorância da fé que os poderia salvar da gentilidade, como os portugueses que, ao promoverem tal vilania, condenada pelos missionários, pavimentavam caminho certo rumo à perdição de suas almas.

De volta às informações prestadas por Nóbrega, encontra-se em sua carta algo que já se descrevera em relato feito há mais de quarenta anos por Caminha:

Esta gentilidade a nenhuma coisa adora, nem conhece a Deus, somente aos trovões chamam *tupã* que é como quem diz coisa divina. E assim nós não temos outro vocábulo mais conveniente para trazê-los ao conhecimento de Deus que chama-Lo pai *tupã*. (NÓBREGA, 2006, p.35-36).

A indicação de que aos gentios falta crença, vez que estes desconhecem a Deus é informação que se assemelha nas duas missivas, na do escrivão e na do missionário. Entretanto, o trabalho do missionário lhe permite aprofundar conhecimento acerca da descrença do indígena. O jesuíta indica que, apesar de não conhecerem a Deus, os gentios reconhecem nos trovões alguma divindade, inclusive, nomeando-os como *tupã*. Fica claro para quem lê a carta atualmente que a ausência de crença imputada ao índio é, na verdade, a fé do jesuíta ausente no gentio, posto que *tupã* certamente é uma manifestação da crença do índio, entretanto não reconhecida como expressão legítima de fé pela mentalidade quinhentista do religioso.

Não obstante, a despeito das distinções espirituais entre o missionário e o índio, o trecho da carta é competente para nos informar da versatilidade jesuítica enquanto operadores da conversão, já que mesmo sem reconhecerem a fé alheia como legítima, usam da própria divindade do gentio para, adaptando-a a seus propósitos, pudessem revesti-la de tonalidades cristãs, procedimento mais que hábil para incutir o cristianismo nas gentes da terra sob a aparência de espiritualidade indígena.

Esse ponto de indicação do índio como ser desprovido de crença sofre alguma alteração na prática epistolográfica de Vieira, já que este missionário não se empenha em demonstrar ausência de crença do gentio em suas cartas, como foi comum nas missivas dos primeiros missionários. Mas ainda que Vieira não se concentre em descrições que pintem os índios como despídos de qualquer credulidade, o padre costuma utilizar-se do contraste entre luz e escuridão, entre cegueira e visão para representar a falta de cristianismo nos nativos, no escuro ou cegos quando ainda não batizados, iluminados ou com visão adquirida quando convertidos.

Outro notável costume que escandalizará o europeu conquistador e que já se registra na primeira carta que Nóbrega escreve em sua missão é o da antropofagia, cujo exemplo encontra espaço na narração do jesuíta. Ao descrever o cativo de algum inimigo de dada aldeia, o missionário deixa-nos o seguinte relato:

Quando cativam algum, trazem-no com muita festa, com uma soga ao pescoço, e dão-lhe por mulher a filha do principal, ou qualquer outra que mais lhe contente, e põem-no a cevar como porco, até que o hão de matar; para o que se ajuntam todos os da aldeia para ver a festa. E um dia antes que o matem, lavam-no todo, e no dia seguinte tiram-no para um terreiro, atado pela cintura com uma corda, e vem um deles mui bem ataviado, e lhe faz uma prática sobre seus antepassados; e, acabada, o que está para morrer lhe responde dizendo que é dos valentes não temer a morte, e que ele mesmo matara muitos dos seus, e que aqui ficavam seus parentes, que o vingariam, e outras coisas semelhantes. E, morto, cortam-lhe logo o dedo polegar, porque com ele atirava suas flechas, e o demais fazem em pedaços, para comê-lo assado ou cozido. (NÓBREGA, 2006, p.38).

O cativo mais uma vez tem lugar na narrativa de Nóbrega, contudo, agora ele trata de prisioneiro provavelmente de guerras entre aldeias distintas, o qual pelo costume será servido ao inimigo. A prática de comer gente será sempre condenada e enfrentada pelos jesuítas, embora o relato de Nóbrega guarde a ela tom bem mais descritivo que avaliativo, talvez porque já tivesse conhecimento dessa prática, informado por outros religiosos ou colonos que tiveram contato com os índios anteriormente.

A razão para que o missionário não tenha carregado nas tintas quando escreve sobre a prática antropofágica não se sabe, todavia, fica o registro do conhecimento dos jesuítas acerca desse costume desde a primeira missão posta em marcha pela Companhia de Jesus no Estado do Brasil. A prática antropofágica não ocupa grande espaço nas missivas de Antônio Vieira. E mesmo quanto o jesuíta a ela se refere, não lhe reserva maiores descrições. Em carta que remete a um fidalgo do Conselho Ultramarino, no de 1659,

encontramos uma breve referência que, para efeito de comparação, vale a pena reproduzi-la:

Nem foi menor maravilha chegar a carta de V.S.^a em um correio que veio por terra de Pernambuco ao Maranhão, passando por tantas nações bárbaras, que comiam a quantos chegavam às praias daquela compridíssima costa, por estarem já todas pacificadas por meio de dois missionários que temos na serra de Ibiapaba, de que dou conta a V.S.^a pelo Conselho. (VIEIRA, 2008, P.359).

O costume de se comer carne humana é atribuído pelo jesuíta a nações bárbaras. O padre o descreve como uma prática generalizada: “comiam quantos chegavam às praias” e, de certo, não faz justiça aos ritos próprios da antropofagia indígena. Contudo, a questão apontada parece-nos mais como elemento de valorização da pacificação operadas pelos jesuítas que verdadeira curiosidade acerca das práticas antropófagas. O fato dos índios serem bárbaros e canibais valoriza, sobremaneira, a conversão levada a cabo pelos jesuítas.

De volta à carta de Nóbrega, esta prossegue com o jesuíta descrevendo características de cerimônias fúnebres realizadas pelos índios. Relata Nóbrega que é costume cultivado entre indígenas dispor sobre a sepultura de algum falecido “pratos cheios de viandas, e uma rede em que eles dormem, mui bem lavada”, como parte da crença segundo a qual após a morte o defunto acorda e então volta a comer e descansar, tendo tais necessidades satisfeitas pelos pratos e rede dispostos e deixados sobre o jazigo.

O missionário informa aos irmãos em Portugal que os índios “Não têm conhecimento da glória, nem do Inferno, somente dizem que depois de morrer vão descansar num bom lugar [...] (NÓBREGA, 2006, p.39). Com a escusa dos católicos, ao que parece, quem incutiu na terra a ideia de Inferno foram mesmo os cristãos, e segundo consta, a considerar a crença indígena, muitos nativos, durante o período colonial, encontraram descanso “num bom lugar” após a ação do colonizador.

Já no caminho da conclusão da carta, Nóbrega ressalta o desprendimento e a solidariedade do índio, notando que estes não guardam para si bens que sejam acumuláveis, dispensando a eventual visitante cristão cortês tratamento: “A qualquer cristão que entre em suas casas, dão-lhe de comer do que têm e uma rede lavada em que durma.” (NÓBREGA, 2006, p.39). Mais para o encerramento da missiva Nóbrega, então, associa dado evento bíblico ao relato que lhe fora feito pelo nativo, afirmando que os indígenas “Têm memória do dilúvio, porém falsamente”, já que segundo a visão do índio,

encerrado o dilúvio, desceram de um alto pinho homem e mulher que lá se refugiavam das águas, dos quais descenderam todos os homens e mulheres posteriores.

Percebe-se com o relato pontos de encontro entre as mitologias postas em confronto, assim como suas distinções, o que, para um jesuíta do século XVI, por não se adequar, na integralidade, à narrativa bíblica, deve ser reputado como falso. Antes do encerramento, Nóbrega ainda guarda à missiva informação acerca da dificuldade de conversão em razão da língua nativa. Diz o jesuíta: “Têm muito poucos vocábulos para lhes podermos bem declarar a nossa fé, mas contudo damos a entender o melhor que podemos, e algumas coisas lhes declaramos por rodeios.”. (NÓBREGA, 2006, p.39).

As dificuldades decorrentes da incompreensão mútua entre índio e missionário ocuparão folhas de tantas outras cartas, compostas por missionários ou cronistas, dado, portanto, que se repete enquanto circunstância do processo colonial vivenciada por muitos de seus agentes. A preocupação com a língua dos nativos persistiu enquanto a ação missionária prosseguiu tanto nos Estado do Brasil como no Estado do Maranhão e Grão-Pará. Vieira, por exemplo, em muitas cartas, dentre aquelas que escreveu das missões, debruça-se sobre a questão da língua indígena, clamando sempre por “línguas”, isto é, religiosos ou simpatizantes práticos no idioma do índio que pudessem contribuir com a catequização dos gentios. Em carta ao Provincial do Brasil, de 1654, Vieira regozija-se com a chegada de padres sabedores da língua do gentio:

Nesta conformidade lhe fui fazendo lembranças várias vezes, e principalmente na ocasião em que chegaram os padres que V. R.^{ma} nos enviou da Baía, que, como tão práticos na língua da terra, eram mais acomodados para a empresa que todos os que cá estávamos, e assim foi nomeado logo para ela o melhor de todos, o Padre Antônio Ribeiro. (VIEIRA, 2008, p.289).

A missiva de Nóbrega se encerra pela indicação feita de verdadeira lenda que se criou em solo colonial resultante da interpretação missionária de relatos indígenas. Trata-se do mito segundo o qual São Tomé passou por terras brasílicas antes de se dirigir à Índia. Assim trata Nóbrega da questão:

Dizem eles que São Tomé, a quem chama *Zome*, passou por aqui, isso lhes vem do dito por seus antepassados, e que as pegadas dele estão assinaladas à beira de um rio, as quais eu fui ver por ter mais certeza da verdade, e vi com meus próprios olhos quatro pegadas, com seus dedos, mui assinaladas, as quais algumas vezes o rio cobre quando enche. (NÓBREGA, 2006, p.40).

Como se pode perceber, Nóbrega não somente relata a história que lhe fora contada pelos índios, como a assume por verdadeira, reputando-a correta pela própria averiguação que dela fez. As pegadas deixadas pelo Santo em solo da Colônia foram vistas pelo missionário que as atesta como legítimas provas da passagem do apóstolo Tomé pelo Brasil. Sobre as pegadas, o missionário ainda tem mais o que dizer:

Dizem também que quando deixou essas pegadas, ia fugindo dos índios que lhe queriam flechar, e chegando ali, abriu-se-lhe o rio, e passou pelo meio dele até a outra margem, sem se molhar, e dali foi para a Índia. Assim mesmo contam que quando lhe queriam flechar os índios, as flechas se tornavam para eles, e os matos lhe abriam caminho por onde passasse. Outros contam isso como por escárnio. Dizem que lhes prometeu que havia de tornar outra vez a vê-los. (NÓBREGA, 2006, p.40).

A observação que se destaca no trecho da carta é a semelhança entre eventos que envolveram a aludida presença de São Tomé em terras brasílicas e a narrativa bíblica presente no Antigo Testamento. Pois ao fugir das flechadas que contra si eram disparadas, São Tomé teria sido favorecido pelo rio que diante dele se abriu para que fizesse a passagem. Nesse sentido, ocorrera ao Santo evento análogo ao que, por força milagrosa, favorecera Moisés quando este guiava os israelitas na fuga do Egito rumo à terra prometida.

Há, claro, adaptação impulsionada pela geografia, posto que no lugar do mar que se partiu formando duas barreiras paralelas por dentro das quais passou o povo hebreu, resta o rio que para dar passagem ao apóstolo também se abre diante dele. Adaptação essa que não apaga a semelhança entre eventos que, ao serem verbalizados pelo gentio, recepcionados foram pelo missionário cristão, certamente, a partir de sua leitura de mundo.

A mesma leitura que traz firme em suas premissas um providencialismo que se executa por intermédio de profetas e apóstolos que anunciam a boa-nova ou convencem infiéis a recebê-la. Em todo caso a mentalidade jesuíta estava pronta a associar o mito indígena de *Zumé* a uma mitologia própria, luso-brasileira, que se apropriou da fábula do gentio, para definir que seu novo protagonista seria um discípulo de Cristo.

A questão ganhou espaço nas reflexões de Sérgio Buarque de Holanda (1994), o qual, em *Visão do Paraíso*, guarda-lhe um capítulo inteiro. Segundo o historiador:

Parece de qualquer modo evidente que muitos pormenores dessa espécie de hagiografia do São Tomé brasileiro se deveram sobretudo à colaboração dos missionários católicos, de modo que se incrustaram, afinal, tradições cristãs em crenças originárias dos primitivos moradores da terra. Que a presença das pegadas nas pedras se tivesse associado, entre estes, e já antes do advento do homem branco, à passagem de algum herói civilizador, é admissível quando se tenha em conta a circunstância de semelhante associação se achar disseminada entre inúmeras populações primitivas, em todos os lugares do mundo. E é de compreender-se, por outro lado, que entre missionários e catequistas essa tendência pudesse amparar o esforço de conversão do gentio à religião cristã. (HOLANDA, 1994, p.113).

Não é de admirar, portanto, que Nóbrega se fie na crença disseminada, submetendo-a à cristianização. A própria possível dúvida quanto à possibilidade de Tomé ali ter chegado se resolve facilmente, a contar não somente com a crença cristã, mas também com “velhas concepções colombinas”, segundo nos dá notícia Holanda (1994):

A presunção, originária de velhas concepções colombinas, e que a cartografia contemporânea nem sempre se mostrara solícita em desfazer, de uma ligação por terra entre o Novo Continente e a Ásia, facilitava grandemente a ideia de à América e ao Brasil, particularmente, se estendera a pregação de São Tomé Apóstolo. (HOLANDA, 1994, p.110).

Quanto às pegadas do Santo, segundo consta, eram muitas e estavam dispostas por várias partes da costa, nas palavras de Holanda (1994): “Aos europeus recém-vindos tratavam logo os naturais de mostrar essas impressões, encontradas em várias partes da costa.”. (HOLANDA, 1994, p.111). As impressões vistas por Nóbrega provavelmente estavam na Bahia. Por longo tempo tais marcas de uma suposta presença do Apóstolo Tomé em terras brasileiras foram destino de peregrinações, conta-nos Holanda (1994) que alguns chegavam mesmo a raspar as impressões, guardando consigo as raspagens em relicários. Ao que tudo indica, as marcas foram apagadas, certamente em razão das intempéries do tempo e pelo excesso de manipulação a que foram submetidas, contudo, resta-nos o mito a dar conta de procedimentos de conversão empregados pelos jesuítas com o amparo da própria fabulação nativa.

Segundo informa Nóbrega, há a promessa feita pelo próprio Tomé aos índios de que um dia retornará a vê-los, assim como diz o jesuíta que há quem conte essa história com escárnio, o que leva-nos a pensar que existiam aqueles que, mesmo diante da fé dos missionários, colocavam questões como essa a distância de uma total credulidade, enfim, sempre houve os que creem muito e os que creem menos, se o escárnio de uns é falta de crença ou mero deboche, não nos contou Nóbrega, o qual encerra a missiva a pedir pelos

índios que o contam a história, rogando ao próprio São Tomé que “[...] interceda por eles junto a Deus, para que sejam trazidos ao seu conhecimento, e recebam a santa Fé, como esperamos.”. (NÓBREGA, 2006, p.41). Na verdade, os jesuítas não esperaram quietos nenhuma intervenção, sim intervieram eles para que a santa Fé fosse, de algum modo, nos índios inculcada.

Esse tema da passagem de São Tomé pela América não se encontra nas cartas do jesuíta do século XVII, mesmo porque o relato parece mesmo ser do tipo que se faz diante de uma descoberta. Embora o Maranhão do Seiscentos fosse também um enigma a ser decifrado pelos missionários europeus, a questão não é retomada. Vieira até fala em São Tomé, mas nunca como o mito pintado por Nóbrega. Sempre que se referiu ao Santo, o missionário no Maranhão e Pará o utilizou como marca cronológica, a pontuar a passagem do tempo por meio do calendário litúrgico, como se observa na carta destinada ao Provincial em 1654: “A tarde deste mesmo dia de S. Tomé tivemos festejada com touros de águas [...]”; “O dia depois de S. Tomé gastamos em espalmar e calafetar as canoas [...]”; “Não manhã do outro dia, que foi o de S. Tomé nos receberam os matos com alvorada de passarinhos [...]”. (VIEIRA, 2008, p.278-279).

Mais coincidências se encontram entre remetentes na carta que Nóbrega dirige ao padre Simão Rodrigues, em 1551. Uma tópica bem desenvolvida pelos jesuítas se apresenta, o fruto da ação catequética. Assim informa Nóbrega:

Nestas partes, desde que aqui estamos, caríssimos padres e irmãos, se fez muito fruto. Os gentios, que parece que punham sua bem-aventurança em matar seus contrários, comer carne humana e ter muitas mulheres, se vão emendando, e todo nosso trabalho consiste em apartá-los disso. (NÓBREGA, 2006, p.63).

A ideia do fruto pressupõe a semente, a qual se espalha pelos campos da gentilidade por intermédio de mãos que as façam espalhar. O instrumento, portanto, desse cultivo é o missionário que, por onde passa, altera a sua realidade e o que era ruim antes passa a bom após a intervenção religiosa. Vieira, no seu tempo, mobiliza mesma tópica, em relatório que submete ao Rei, em 1657, esboça o antes e o depois das missões, assim descrevendo a mudança operada por elas:

São mui poucos já os que não tenham notícia dos principais mistérios de nossa santa fé, quanta baste para a salvação; e os das aldeias, com quem principalmente assistimos, estão tão bem instruídos em toda a doutrina cristã como os portugueses que melhor a sabem. Enfim, vivem e morrem os índios como cristãos, o que se não usava antes de virmos

a estas terras, morrendo quase todos sem confissão e muitos sem batismo. (VIEIRA, 2008, p.342).

O quadro pintado pelos dois missionários, ambos na posição de Superior das missões, cada qual em seu tempo, cada qual em seu lugar de atuação, valem-se do lugar-comum que se representa pelo fruto enquanto resultado da aceitação e da conservação da fé cristã. Ambos antagonizam um passado sem fé com um presente de crença em Cristo, ambos sinalizam a ação certa do jesuíta em missão que, ao intervir na seara da gentildade, cultivando-a com a verdadeira palavra, colhe conversão do espírito e correção dos costumes.

Outro lugar-comum presente na composição de ambos os padres é aquele que aponta a degeneração moral dos clérigos. Nóbrega assim os descreve:

Os clérigos desta terra têm mais ofício de demônios que de clérigos, porque além de seu mau exemplo e maus costumes, querem contrariar a doutrina de Cristo e dizem publicamente aos homens que lhes é lícito estar em pecado com suas negras, pois que são suas cativas, e que podem ter os assaltados, pois que são cães e outras coisas semelhantes, por escusar seus pecados e abominações. De maneira que aqui nenhum demônio temos que nos persiga senão estes. (NÓBREGA, 2006, p.67).

O retrato não é nada sutil a considerar que Nóbrega atribui aos religiosos no Brasil o “ofício de demônios”, recobrando de malignidade a conduta desses sacerdotes. As infrações dos clérigos à religião resultam em maus exemplos que, por consequência, abonam maus costumes. A má conduta dos clérigos, na descrição que fazem dela os jesuítas, geralmente, resulta em condescendência com o cativo dos índios. Vieira, por sua vez, em 1654, ao Provincial do Brasil, relata dessa maneira a conduta de um religioso de ordem distinta à dos jesuítas:

Achou-se nesta junta o nosso Padre Manuel Nunes, que alegou por parte da cidade conveniência da jornada, com muitas e mui forçosas razões, mas nenhuma delas nos valeu, porque só uma naquela junta tinha lugar, que era a que logo deu o prior do Carmo, Frei Inácio de S. José, o qual disse desta maneira: “Eu, senhores, não sei se é tempo de se fazer a jornada, porque não é essa minha profissão, o que sei de certo é que, se a jornada fora para ir cativar índios, o tempo fora muito bom, mas como é para salvar almas, por isso não é tempo nem o há-de ser nunca”. (VIEIRA, 2008, p.290).

O episódio da deliberação da junta é exemplo legado por Vieira que encontra semelhança com o retrato feito por Nóbrega. No caso da carta do século XVII, Vieira inclusive abre aspas ao religioso do Carmo, apresentado a posição do Frei como contrária à jornada jesuítica de conversão de índios, admitindo somente jornadas que buscassem

cativeiros, não batizados. A incredulidade em relação ao sucesso das missões jesuíticas, pela visão negativa que guardam os religiosos de outras religiões sobre o gentio das Américas, mostra-se na incapacidade de crerem na conversão do indígena. Essa visão, ao que parece, não mudou muito em cem anos, pois clérigos degenerados descritos estão nos relatos de Nóbrega e de Vieira.

Apóstolo do Brasil e Apóstolo dos Índios: Anchieta e Vieira

Outro notável jesuíta de cuja epistolografia podemos colher exemplos comparáveis aos de Antônio Vieira, chama-se José de Anchieta²⁴, atual Santo Anchieta, religioso de fama que também esteve presente nas primeiras missões jesuíticas no Brasil. Anchieta fora um dos jesuítas da primeira leva que se concentrou sobremaneira na língua do nativo, atenção dispensada que, de certo, tornara o trabalho dos missionários futuros menos árduo. Mas não só a língua é tópica de invenção epistolar, outros assuntos aproximam a correspondência de ambos os catequizadores, e não apenas lugares-comuns são notados tanto nas cartas de Anchieta quanto nas de Vieira, mas estratégias de conversão, as quais ainda no século XVII eram adotadas pelos jesuítas.

É o caso, por exemplo, da predileção que os padres tinham pelas crianças indígenas, dirigindo a elas uma educação cristã capaz de fazê-las abandonar a própria autoridade dos pais índios, substituindo-a pela dos padres. As “escolas de ler e escrever”, em sua maioria, compunham-se de tenras gerações de nativos cuja aceitação do cristianismo como sua fé resultaria na quebra da cadeia ancestral pela qual índios transmitiam aos seus imediatos modelos culturais que lhes eram próprios. Os jesuítas ensinavam aos curumins os ritos da fé e os modos da vassalagem, abrindo-lhes as portas ao ingresso nos corpos místico e político sustentados pela Coroa portuguesa. Exemplos de trabalho com crianças indígenas, reveladores da ação dos padres restam nas cartas de Anchieta e de Vieira:

Estamos padres e irmãos caríssimos, nesta Índia do Brasil debaixo da obediência de nosso reverendo em Cristo padre Nóbrega, repartidos em quatro partes: na cidade de Salvador onde residem o governador e o senhor bispo, e aí se tem de ensinar os meninos; na capitania de Porto Seguro, onde um padre nosso visita quatro povoações, com muito trabalho, e algumas vezes vai a uma que está a seis léguas daí, do que

²⁴ São José de Anchieta (1534-1597), padre jesuíta de origem espanhola, Anchieta é denominado o Apóstolo do Brasil, pelo pioneirismo na inserção da fé cristã em terras brasileiras. Autor da Gramática do Tupi, obra que demonstra sua preocupação em dominar o idioma do nativo a ser catequizado. O padre foi beatificado no ano de 1980 pelo então Papa João Paulo II. Em 2014 foi canonizado pelo Papa Francisco.

se espera muito fruto, também aí há um irmão que ensina a doutrina e a ler e escrever aos meninos [...]. (ANCHIETA, 2006, p.111-112).

Na carta que o irmão Anchieta remete aos jesuítas de Portugal, de Piratininga, em 1555, o padre presta informação acerca do trabalho com as crianças. E ainda em 1555 o mesmo Anchieta escreve novamente aos irmãos de Congregação em Coimbra, em carta cujo tema da educação dos “meninos” também resta presente:

Estamos, como lhes escrevi, nesta aldeia de Piratininga onde temos uma grande escola de meninos filhos de índios, já ensinados a ler e a escrever, e aborrecem muito os costumes de seus pais, e alguns sabem ajudar a cantar a missa, estes são nossa alegria e consolação porque seus pais não são muito domáveis, posto que sejam mui diferentes das outras aldeias porque já não matam nem comem contrários, nem bebem como antes. (ANCHIETA, 2006, p.127-128).

Pouco menos de século depois, em extensa carta remetida ao Provincial do Brasil, em 1653, Vieira fala de mesmo expediente jesuítico, a escola de meninos, utilizado também no Maranhão:

Também assistem a ambas os estudantes e meninos da nossa escola, que já passam de setenta, e o fazem com gosto e sujeição, que é cousa que nos admira naquela idade; e geralmente é tal a índole destes moços que cada dia nos confirmamos mais nas esperanças de havermos de ter deles alguns que, recebidos na Companhia, nos sirvam muito bem, e principalmente porque quase todos sabem a língua da terra. (VIEIRA, 2008, p.267).

Ambos os relatos, devidamente feitos por cartas, têm como remetentes e destinatários religiosos jesuítas. Ambos também apresentam semelhante maneira de avaliar uma experiência. O ensino da doutrina aos jovens índios mantinha a esperança dos missionários em um futuro cristão para os territórios americanos sob domínio português, tanto era assim que um Vieira maravilhado com o desenvolvimento da cristianização de meninos índios assim se expressa em nova carta ao Provincial do Brasil, desta vez em 1654:

Entre os demais veio um menino, sobrinho do principal desta gente, de idade de cinco para seis anos, o qual, por maravilha, nos pareceu que fosse à primeira doutrina, das que se fazem na Matriz todos os domingos. Foi o menino vestido ou pintado todo de penas ao uso do sertão, e, posto no meio da igreja, disse todas as orações e respondeu a todas as perguntas do catecismo, com tanta facilidade, confiança e graça que a todos encheu de espanto. (VIEIRA, 2008, p.298).

Outra coincidência que se mostra na epistolografia jesuítica mobilizada pelos dois notáveis religiosos se vê quando estes missionários, enquanto remetentes, pedem à

Portugal o envio de mais religiosos às praças conquistadas. O lugar-comum jesuítico está presente em carta de Anchieta:

Mas é necessário que tenhamos paciência pois de ano em ano apenas parte um navio, será isto ocasião de mais intimamente nos amarmos e nos unirmos espiritualmente, pois nem ainda por cartas podemos corporalmente, no que não vos damos vantagem, porque não se pode apartar dos nossos corações a contínua memória que dos caríssimos irmãos temos, de sua vinda para colher algum fruto, e do muito que por falta de obreiros se perde nestas grandíssimas terras da gentilidade, que estão mui secas por falta da água saudável da palavra de Deus. (ANCHIETA, 2006, p.127-128).

O jesuíta do século XVI entende, assim como o missionário do século XVII, que a gentilidade se demonstra como um vasto campo, geograficamente representado por “grandíssimas terras”, o qual, em simbólica associação entre infertilidade da terra e ausência de fé do gentio, são quase sempre tomadas por sertões, cuja semeadura exige lavradores que portem “água saudável”, sem os quais se perde maiores extensões de colheita. A mesma compreensão ver-se-á em Antônio Vieira que, sempre que pode, escreve aos superiores a pedir mais religiosos:

O remédio é haver bastante número de sobreditos religiosos, que doutrinem os índios, e batizem e rebatizem os que estiverem mal batizados, e lhes administrem os demais sacramentos, como já fazem com grande fruto; mas são poucos para tão grande seara. (VIEIRA, 2008, p.238).

Em carta que dirige ao rei de Portugal resta a posologia acima, que ao exemplo de Anchieta, tem os domínios coloniais como campo onde a intervenção jesuítica resulte em aumento do Reino católico. As “grandíssimas terras” do Estado do Brasil no século XVI se renovam em possibilidades de se “colher bom fruto” na “grande seara” à disposição da Companhia no século XVII, no Maranhão e Grão-Pará. O remédio a curar a ausência de fé em ambos os períodos é um só: missionários e mais missionários, com os quais se mais possa propagar a palavra de Deus.

Andanças Jesuíticas:

Outra característica marcante do relato epistolográfico jesuíta, a revelar um *ethos* corporativo, na prática epistolográfica enquanto tal, e nos conteúdos que essa prática mobiliza em cada espaço-tempo de sua efetiva execução, é o informe das andanças. A sempre renovada relação de deslocamentos dos missionários se apresenta em altíssima frequência nas cartas de missão, de maneira a se converter em componente da carta jesuítica, sem o qual o destinatário, individual ou coletivo, pode julgar que algo faltou no

relato. Nóbrega, que abre a fila da correspondência da Companhia de Jesus no Estado do Brasil, é remetente interessado em relatar as missões em movimento:

[...] é certo que as capitanias que temos visitado andam em tanta diferença do que antes estavam assim no conhecimento de Deus como em obrar a virtude, que parece uma religião. (NÓBREGA, 2006, p.64).

E para tanto nos repartimos pelas capitanias, e com os línguas que nos acompanham disso nos ocupamos, aprendendo pouco a pouco a língua, para que entremos pelo sertão adentro aonde ainda não chegaram cristãos. (NÓBREGA, 2006, p.65).

Os exemplos acima se retiram da carta do padre pioneiro, remetida de Pernambuco ao padre Simão Rodrigues, este em Portugal. Neles estão notícia de visitas realizadas e a disposição dos missionários por capitanias distintas. O padre Anchieta também se vale das jornadas jesuíticas como matéria de composição epistolar. Na carta que envia de Piratininga aos irmãos da Companhia em Coimbra encontramos a disposição de religiosos por capitania, o que enfatiza já o resultado de deslocamentos missionários:

Estamos padres e irmãos caríssimos, nesta Índia do Brasil debaixo da obediência de nosso reverendo em Cristo padre Nóbrega, repartidos em quatro partes: na cidade de Salvador [...]; na capitania de Porto Seguro [...]; na capitania do Espírito Santo [...]; na capitania de São Vicente [...]. (ANCHIETA, 2006, p.111-112).

Em outro momento da mesma carta, Anchieta indica nova movimentação: “Agora passamos a esta povoação de índios que se chama Piratininga, onde estamos entre os índios.” (ANCHIETA, 2006, p. 113). Esses exemplos, a nosso ver, demonstram a preocupação, que se reforça nessas cartas, de, a todo instante, prestar contas do desenvolvimento das missões, bem representada por seus deslocamentos seguidos de domínio dos destinos apontados. Vieira, em exemplos bem próximos aos apresentados, também informa seus destinatários das andanças jesuíticas. Em 1655, ao rei Dom João IV, noticia o jesuíta:

Ao Pará, onde é maior o desamparo, me passei logo; e, porque as aldeias estão mui distantes e mui despovoadas de gente, pelas desordens do tempo passado, reparti por elas três missões, cada uma de dois religiosos, para que continuamente as andem correndo e visitando, enquanto se não ajuntam conforme a ordem de V.M. (VIEIRA, 2008, p.333).

Em 1658, ao Provincial do Brasil, Vieira submete o seguinte relato:

Em junho de 1656 partiram em missão à serra da Ibiapaba os Padres Antônio Ribeiro e Pedro de Pedrosa, pelas razões que já se tem escrito por vezes a V. Rev.^{ma}, levando por ordem que socorressem aqueles

crístãos e gentio conforme a sua necessidade espiritual [...]. (VIEIRA, 2008, p.350).

Considerando que o missionário chegara ao Maranhão em 1653, a carta ao rei preocupa-se já em indicar que a extensão da área de atuação das missões se estendera, “Ao Pará ... me passei logo”, afirma o padre, e para que o destino da jornada torne domínio, Vieira pelo lugar reparte religiosos: “repartir por elas três missões”. (VIEIRA, 2008, p.333). Já na carta destinada ao Provincial, o remetente, enquanto Superior das missões, detalha seus desdobramentos pela indicação do deslocamento dos padres Antônio Ribeiro e Pedro de Pedrosa. Em ambos os relatos a andança missionária se apresenta, não sendo nenhuma novidade a sua repetição, antes um preceito adotado.

O uso do gênero: Antônio Vieira, um missionário remetente

Ao tomarmos por exemplo as cartas escritas por Antônio Vieira, no período das missões do Maranhão e Grão-Pará, nelas identificamos uma peculiaridade em relação ao *corpus* integral de suas cartas. O epistolário de Vieira fora detidamente analisado por Maduro (2012), o qual tem o padre por modelo das artes do não-poder, pois, o que predomina na maior parte da epistolografia de Vieira, seriam as cartas familiares, não negociais, mais detidas em manifestar o estado de ânimo de um remetente que se dirige a um amigo ausente. Nesse sentido, as cartas de Vieira, no conjunto, rendem, segundo o estudioso, maior tributo à tradição ciceroneana.

Acontece que, a recortar do conjunto das cartas escritas por Antônio Vieira uma parte que lhe é bastante significativa, por representar dez anos ininterruptos de atividade epistolográfica, enxergamos peculiar o fato dessas cartas não serem familiares, enquanto resultado das artes do não-poder, mas negociais, muito próximas das malhas hierárquicas do poder. Se a regra geral, clássica, aconselha a forma breve, clara e informal, regra essa que Vieira segue no conjunto de sua própria epistolografia, do Maranhão houve necessidade de ser grave, cerimonioso, assertivo, formal. É tempo em que as cartas giram em torno de tema predominante: as missões, no sentido preciso no qual o jesuíta as concebe. O tema é quase um só, os assuntos, porém, assomam-se, num leque variado de subtemas; alguns cristalizados em tópicos, lugares-comuns, os quais garantem continuidade narrativa no discorrer dos fatos narrados.

Essas cartas, especificamente, não se produziram somente no bojo de uma conversa entre amigos ausentes. Elas, assim como quem as escreve, estão circunscritas no tempo,

embora tenham se colecionado a partir da seleção feita em um gênero em trânsito, em termos históricos, por tratar-se da apropriação seiscentista da tradição epistolar, sendo, portanto, um recorte a partir de exemplos eleitos: as cartas escritas entre os anos de 1651 e 1661, remetidas, na sua maioria, do Maranhão, Pará e Amazonas; e também em termos práticos, já que a carta era escrita para destinatário determinado, no mais das vezes, com hora marcada de antemão com o mensageiro ou com dia certo de embarque, na navegação que, da América à Europa, levaria metade do diálogo entre os ausentes, rumo ao encontro pretendido entre remetente e destinatário, cuja carta-resposta sinalizaria o sucesso da primeira pretensão.

Por isso que a epístola não deve confundir-se com o discurso, segundo afirma Muhana (2000), por tratar-se de colóquio ou, mais apropriadamente, a metade deste: *dialogo per absentiam*. Seu funcionamento está diretamente relacionado ao interlocutor com o qual a metade dessa conversa buscar inteirar-se pelo encontro com sua outra parte. Segundo Muhana (2000):

A carta exige o prosseguimento alternado e sucessivo das escritas. O destinatário é sempre o próximo remetente. Pelo contrário, o ato de não escrever, equivalente ao de silenciar, relegaria o correspondente ao papel de monologante insensato: como o de alguém que falasse para ninguém. Nenhuma carta, portanto, pode ser entendida como um solilóquio. (MUHANA, 2000, p.331-332).

O gênero carta, por conseguinte, tem peso considerável quando se tem em mãos as cartas do Padre Vieira, tanto quando se observa a totalidade desses escritos, tanto quando se recorre a eleições no interior desse *corpus*. Assim, recomendável é que analisemos um gênero em uso para compreendermos o uso do gênero.

Como em resumo já se mostrou, a tradição epistolar é ampla, formada por regras esboçadas em escritos dispersos e por tratados que buscaram sistematizar a escrita das cartas. Há, como em qualquer tradição, seus modelos referenciais, é o caso de Marco Túlio Cícero (106-43 a.C). O autor, como vimos, nunca reuniu em tratado quaisquer orientações para a escritura epistolográfica, contudo, em cartas que escreveu, redescobertas no Renascimento, extraíram-se indicações dedicadas ao gênero, as quais sustentaram artes epistolares cuja viva herança fora passada ao Seiscentos.

Cícero entende a carta como a encenação escrita de uma conversa, capaz de, na sua representação, estabelecer um diálogo com um outro ausente. “Além disso, a carta, para Cícero, manifesta o caráter de quem a escreve [...]” (TIN, 2005, p.21). Essa perspectiva,

certamente, encontra abrigo em Padre Vieira, o qual considera, como já afirmou em sua arte de pregar²⁵, o exemplo pessoal como meio seguro de persuadir, assim como é demonstrado por Muhana (2000), para quem “[...] a dificuldade de mostrar pelas cartas o ânimo do escritor para alguém, em sua aparência, é ao que a arte epistolar visa.” (MUHANA, 2000, p.330). Nesse sentido, o jesuíta constituiu, em sua epistolografia, um *ethos* capaz de imprimir em cada carta escrita do Maranhão um caráter empenhado na satisfação dos anseios próprios da atividade missionária, demonstrando ânimos de tipo devoto, esperançoso, saudoso, severo e decoroso. Esses ânimos, contudo, não se apresentam só como revelação de si a um correspondente íntimo, mas como meio com o qual persuadir, auferir algum favor, prestar contas, impulsionar as missões.

Mesmo quando há familiaridade aparente, como, por exemplo, na carta remetida ao Padre Francisco de Moraes, em maio de 1653, início da empreitada religiosa que Vieira dirige em território colonizado, encontramos não uma mensagem despojada, pronta a encenar uma intimidade mediada pela escrita que fosse próxima da conversa cotidiana entre conhecidos íntimos, mas a metade de um diálogo nada trivial, que embora partilhe intimidades, as amplifica até alcançar o tom devocional.

Parece-nos mais apropriada, portanto, entendê-la como carta jesuítica, mista por natureza, negocial por finalidade, pois a presença da Companhia de Jesus no Maranhão e Grão-Pará é um negócio do Reino, com plano, financiamento e execução sustentados pela Coroa portuguesa. A conquista territorial se faz acompanhar da conquista espiritual que devem realizar-se. O instrumento da Reforma Católica, o missionário jesuíta, obriga-se a seguir desígnios não traçados por si, agindo, assim, cumpre os desejos do Céu, interpretados pela Igreja de Roma. O caráter abnegado, por conseguinte, é condição de quem se entrega, não se descuidando, todavia, das exigências da vida temporal, atento às tarefas que conduzem à eternidade ao tempo em que atenção também dispensa às ações que abrem caminhos no mundo. Abnegação que se apresenta buscando efeitos. Ao irmão da Companhia, diz Vieira:

Finalmente, ainda que com grandes imperfeições, nenhuma coisa faço que não seja com Deus, por Deus e para Deus; e para estar na bem-aventurança só me falta o vê-Lo, que seria maior gosto, mas não maior felicidade. (VIEIRA, 2008, p.235).

²⁵ Referimo-nos ao Sermão da Sexagésima, pregado na Capela Real de Lisboa, no ano de 1655. Neste Sermão Vieira dispõe toda uma teoria acerca da pregação religiosa.

O caráter do remetente, embora imperfeito, é capaz das mais árduas renúncias. A fórmula com-por-para submete, na totalidade, o homem de fé à Providência, já que o coloca a Seu lado, em Seu nome, na trilha de Sua destinação. O mínimo que se espera de um jesuíta em missão. É carta jesuítica, por excelência, na qual o fervor religioso se exalta acima de outros seus componentes. Esta veneração católica, no entanto, encontra sua substância no pleno desempenho da intervenção catequética, planejada, dirigida e executada nas brenhas do Estado do Maranhão e Grão-Pará.

Na divisão ciceroneana: *litterae publicae e privatae*, a carta acima pousaria pés em cada uma dessas extremidades. É composta para um amigo ausente, reservando a este os gracejos próprios da honesta e gentil amizade, mas os demonstra em pomposas exclamações, como a simular não a fala amena, antes o brado uníssono do louvor:

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. (VIEIRA, 2008, p.235-236).

A comunicar o caráter do missivista, conforme está acomodado em Cícero, está presente na carta selecionada o *genus familiare*, marcado pela expressão escrita da gentileza na composição que mobiliza afetos próprios de amigos apartados. Não obstante, pela prática desenvolvida no seio da Companhia de Jesus, devidamente assentada em documentos²⁶ da Congregação, a carta em questão, quando destinada à edificação espiritual, geralmente, é tornada pública, ou seja, dada é à leitura coletiva dos irmãos²⁷, os quais regozijam-se em um mesmo clamor de fé.

Acerca do cuidado com o destinatário e sobre o hábito de leitura pública das cartas, prática medieval que perdurou, mantendo-se viva nos Seiscentos, conclui Ramos (2017):

Ora, é dessa forma que a carta deve ser plenamente vista: na sua relação com a resposta do destinatário, cujo paralelo com alguns discursos, em que há réplica do adversário, é evidente. A sua ligação à oralidade é ainda mais profunda se tivermos em conta a prática medieval de ler cartas em público. (RAMOS, 2017, p.31).

²⁶ As próprias Constituições Jesuíticas expõem orientações acerca da correspondência que se produziria pelos religiosos organizados na Congregação.

²⁷ A leitura coletiva das cartas jesuíticas era recomendada como prática devota por parte dos irmãos religiosos. Era comum, portanto, nas casas jesuíticas que o Provincial ou quem as suas vezes fizesse, ao receber uma carta de um irmão missionário, compartilhasse sua leitura com os demais irmãos na casa, fazendo da prática da leitura da missiva um momento de devoção coletiva instigada pelos relatos consignados nas cartas.

O remetente da epístola de devoção tem conhecimento desse aspecto comunitário de sua escrita e, obviamente, no atendimento às expectativas dos leitores, deixa-se também incendiar no fervor da convicção religiosa, a qual se esboça em linhas gerais, a partir das preceptivas da retórica epistolar e das premissas da teologia-política-católica e, em linhas particulares, pela acomodação da experiência pessoal do missionário às formas dispostas por aquelas e às finalidades indicadas por estas, umas e outras indissociáveis da carta jesuítica. É, em todo caso, uma carta mista, na qual o privado e o público entrecruzam-se em uma mesma simulação discursiva.

No que diz respeito às cartas orientadas pela Companhia de Jesus, assim entendida a que nos serve como exemplo, por tratar-se de peça em prosa que une pela correspondência um remetente e um destinatário jesuítas, cujo relato constitui uma expressão da devoção de um religioso que estende a(os) seu(s) irmão(s) a possibilidade de edificar-se, informamos Pécora (2018):

As cartas, no verossímil que proponho, devem ser vistas como um mapa retórico em progresso da própria conversão. Isso significa afirmar que são produzidas como um instrumento decisivo para o êxito da ação missionária jesuítica, de tal modo que as determinações convencionais da tradição epistolográfica, revistas pela Companhia e aplicadas aos diversos casos vividos, mesmo os mais inesperados, sedimentam sentidos adequados aos roteiros plausíveis desse mapa. (PÉCORA, 2018, p.18).

O que equivale a dizer que a carta que se produz no curso da missão do Maranhão e Grão-Pará prescrita está pelo roteiro retórico há muito esboçado pela tradição epistolar, na apropriação que dela faz os jesuítas, adaptando-se, todavia, às particularidades nascidas da ação dos missionários, os quais são devidamente preparados para acomodarem os muitos desafios da atividade catequética aos preceitos anteriormente assimilados.

Devidamente adaptada, atenta às circunstâncias e temperada ao gosto de seu ou seus destinatários, a carta ao Padre Francisco de Moraes segue ainda a outras disposições. Sobre a carta, enquanto meio de comunicação jesuítica, defende Pécora (2018) que entre suas funções há aquela que pugna pelo reforço da “rede espiritual dos irmãos dispersos no mundo”. A prática epistolográfica de Vieira, nesse sentido, quando tem por destinatário um irmão da Companhia, insere-se em uma malha institucionalmente cosida com almejado objetivo de manter a unidade. O corpo de missionários, pela própria característica de sua atividade, usa-se da correspondência para aproximar os religiosos

distantes, unindo-os pela troca de experiências, relatadas em tom eminentemente devocional.

É certamente das cartas analisadas, aquela que mais expressão íntima do remetente contém, na indicação de destino não almejado: “A primeira vez vinha contra a vontade de El-Rei; desta segunda vim até contra a minha, para que nessa obra não houvesse vontade mais que a de Deus.” (VIEIRA, 2008, p.234); na insatisfação demonstrada com o presente: “Quem pudera desfazer o passado, e tornar atrás o tempo e alcançar o impossível, que o que foi não houvera sido!”. (VIEIRA, 2008, p.234); na confiança sobre a própria tristeza: “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); e na exposição de seu estado miserável:

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 dela em me encomendar a Deus; não trato com mínima criatura; não saio fora senão a remédio de alguma alma; choro meus pecados; faço 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).

Contudo, a carta ainda se constrói sob o referencial das missões, de modo que o destino não pretendido, o presente angustiado, a tristeza pessoal manifestada e a miserabilidade de seu estado são expressões próprias da ação missionária. E se Vieira carrega tintas em sua confiança, esta confirma a máxima segundo a qual quanto maior o martírio, maior a glória de Deus. A carta busca não só representar o ânimo de seu remetente, como almejar influir no ânimo de seu destinatário. A missiva, portanto, mescla elementos próprios da tradição epistolar, compondo-se a partir da destinação jesuítica dada ao gênero, revestindo-o de sacralidade ao elegê-lo como forma privilegiada de promoção da verve missionária. Segundo Vieira: “Esta é a minha vida, e estas as novas que vos posso dar de mim, esperando naquele Senhor que está em todo o lugar, e na Sua graça, que não depende de lugares, me possais mandar as mesmas desse onde estais.” (VIEIRA, 2008, p.235).

Se a Graça não elege lugares, o Maranhão é também agraciado, assim como o lugar de destino da missiva. A aceitação de um desafio tão grande, como era dirigir as missões nos territórios ao norte da América portuguesa, cobra os seus reveses, mas para o jesuíta o revés se suporta, pois nenhum sofrimento se compara ao do Cristo, restando aos instrumentos de Sua vontade, os missionários em missão, sorte semelhante ao do

Redentor no que diz respeito às perseguições sofridas, em tudo, entretanto, menores que as ofensas que Jesus recebeu. O martírio que conduz à glória é lugar de invenção das cartas jesuíticas, capazes de revelar o estado de espírito do remetente, interessadas, contudo, em alterar o estado de coisas do lugar de sua intervenção.

No que diz respeito às partes da disposição da carta, como vimos são estas recomendáveis mas não obrigatórias, de maneira que serão os elementos próprios que ensinam a comunicação entre remetente e destinatário que exigirão maior ou menor apuro no uso das partes recomendadas. A carta ao padre Francisco de Moraes, por exemplo, não dispõe marcadamente tratamento introdutório como saudação. Em cartas ao rei de Portugal, Vieira dispõe na primeira parte do exórdio um “Senhor”, após o qual inicia o procedimento de obtenção da simpatia. Em cartas aos Provincial do Brasil, por sua vez, o padre costuma utilizar a forma “Muito Reverendo Padre Provincial” para depois estrear a segunda parte do exórdio. Na carta ao padre Francisco Vieira a inicia por conjunção conclusiva: “Enfim”, não dispondo em primeiro lugar nenhum tratamento devido ao irmão religioso. Sucede a conclusiva pelo substantivo “amigo”, a partir daí sugerindo ser a missiva de tipo familiar.

Os procedimentos seguintes, usados pelo remetente no intuito de conquistar a boa recepção de seu destinatário, apresentam-se, contudo, por demonstrações de submissão integral à ação da Providência, e não, como em cartas a superiores, pela humildade dispensada ao interlocutor. Nesse sentido, vale citar a real amizade entre remetente e destinatário e a ausência de direta hierarquia entre eles. Assim, o selo da amigável relação fica no curso da carta sempre marcado pelo vocativo com o qual Vieira se volta a seu interlocutor: “amigo”.

Embora a carta se apresente em tom familiar, nela se destacam outros elementos. A missiva é concisa e dilui novas tratativas que podem associar-se à captação da simpatia do leitor no próprio desenvolvimento da narração. Nesse ponto fica mais claro que a escrita do epistológrafo se reveste de dado caráter, sendo este, sem maiores dúvidas, devoto. O revelar-se a outro, próprio do tipo familiar, quando intimidade existe entre correspondentes, na missiva sob análise, é sempre mote de maior revelação. Longe da amenidade da conversa próxima entre amigos, o diálogo entre jesuítas, da confiança pessoal vai aos clamores da religião, valendo-se bastante de interjeições e exclamações, formas próprias a representar brados de fé:

Ah! Quem pudera desfazer o passado, e tornar atrás o tempo e alcançar o impossível, que o que foi não houvera sido!” (VIEIRA, 2008, p.234).

Ou:

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!” (VIEIRA, 2008, p.235)

Na conclusão da carta substitui o pedido por um desejo comum de ser agraciado pela boa vontade divina: “Livre-vos Deus de todas e de vós mesmo, e vos una muito consigo e vos guarde como desejo e continuamente lhe peço. Amém.” (VIEIRA, 2008, p.236). E no seu encerramento, Vieira fecha a missiva por gentil assinatura: “Vosso amigo da alma”. (VIEIRA, 2008, p.236).

Do conjunto das cartas remetidas do Maranhão e Grão-Pará, como carta inteira, esta ao padre Francisco de Moraes, certamente, é a que mais se aproximaria de uma carta eminentemente familiar. Todavia, a condição que une remetente e destinatário, a de religiosos jesuítas em missão, o espaço de intervenção do padre que envia a carta, os Estados do Norte dos domínios portugueses na América, e ação que sustenta o relato epistolográfico, as missões propriamente ditas, recobrem a tonalidade íntima da carta, elevando-a à escrita de devoção.

Essa elevação, por assim dizer, não soterra definitivamente o caráter familiar da carta, digamos amigável, que se expressa em uma partilha gentil entre correspondentes próximos. Entretanto, ao revestir-se de fórmulas de devoção, dispondo a confiança pessoal como argumento de uma razão divina, que em sua misteriosa tenção, vale-se da exaustão de seus instrumentos para mais alto erguer a Sua glória, a carta queda por apontar um diálogo entre dado remetente e um interlocutor que é mais um destinatário coletivo, os missionários da Companhia de Jesus, que individual, demonstrando, assim, a peculiaridade da epistolografia do padre em missão que, mesmo em expressões de intimidade, não se afasta da institucionalização.

CAPÍTULO III

A MISSÃO DA MISSIVA

Enfim, Senhor, venceu Deus! Para o Maranhão vou voluntário quanto à minha primeira intenção, e violento quanto à segunda; mas mui resignado e mui conforme, e com grandes esperanças de que este caso não foi acaso, senão disposição altíssima da Providência Divina, como já neste Cabo Verde tenho experimentado, em tão manifesto fruto das almas que, quando não chegue a conseguir outro, só por este posso dar por bem empregada a missão e a vida.

Antônio Vieira, Carta destinada a Dom Teodósio, em 1652.

O lugar da carta em Antônio Vieira:

Em carta remetida da Bahia em junho de 1696, dirigida a Sebastião de Matos e Sousa, o remetente Antônio Vieira dá notícia dos achaques e das doenças, dos negócios e das contendas, como é comum em escritos do gênero, portanto, mais uma entre tantas cartas escritas pelo religioso em seus derradeiros anos de vida. Assim escreve o velho Padre:

Contudo, lembrado das instâncias de Vossa Mercê, muito mais do que posso me aplico àquela fábrica que Vossa Mercê compara aos palácios da nossa corte. Lá não sei onde demonstrei eu que o querer se devia medir pelo poder, sobre a sentença tão limpa daquele leproso: *Si vis, potes*. Estando eu em Lisboa todo aplicado à obra, a força de Castela e Portugal me tiraram das mãos, querendo que, em lugar de palácios altíssimos, me ocupasse em fazer choupanas, que são os discursos vulgares que até agora se imprimiram. (VIEIRA, 2013, p.516).

Da respectiva carta, todavia, extrai-se um momento de diálogo, no qual aquele que realiza a remessa das notícias recupera algum trecho de conversa anterior entre destinatário e remetente. Conversa essa a partir da qual apreciações e classificações da obra de Antônio Vieira se compartilham, feitas primeiro pelo destinatário da vez, Sebastião de Matos e Sousa, em apontada carta anterior, o qual atribui à obra profética do jesuíta caráter majestoso, a partir de metáfora arquitetural: “palácios de nossa corte”; após, pelo então remetente da carta, que por ocasião também responde a instâncias anteriores, Antônio Vieira que, não apenas aceita a apreciação que fora atribuída, como dela parte para classificar seus escritos.

A matéria de comparação entre escrita e palácios é profética, a *Clavis Prophetarum*²⁸ é produção na qual a fábrica de Vieira se emprega com esmero para que não fosse só palácio, mas sim “palácio altíssimo”. Curioso mesmo é a classificação que se segue, pois, se os presságios do jesuíta à altura estão de edificações suntuosas, os seus sermões, logo os sermões, que lhe renderam fama em vida, imortalizando-lhe após a morte, logo esta parte muitíssimo apreciada de sua obra, definida é por ele como choupanas, discursos vulgares. O exímio orador, no pleno exercício da *captatio benevolentia*, submete o sermão à escrita profética, permitindo-nos, a partir da indicação dada pelo próprio autor, instituir um juízo de classificação entre os gêneros letrados comumente empregados pelo missionário.

Em uma divisão de gêneros, não causa espanto a classificação do jesuíta, pois o vaticínio na escrita permanece, em seu propósito de noticiar o futuro já prenunciado do passado, portanto expresso deve ser em gênero alto, altíssimo. Os sermões, por sua vez, na tarefa de discorrer um assunto do instante, embora submetendo-o a uma visão providencial da história, é menor que o augúrio; é vulgar, pois sendo preciso, trata de vulgaridades, senão no modo de compô-lo, no conteúdo de sua exposição, apta forma que é para apontar vícios cujos remédios prescritos pelo orador hão de combater. São também edificações, contudo, na medida qualificativa das moradas, e do que elas abrigam, estão abaixo dos paços, sendo, portanto choupanas.

Ao empregar raciocínio semelhante ao do religioso, estendendo-o a outras formas próprias de compor encontradas em sua ampla obra, quedamo-nos a pensar: se em momento próprio de apreciação crítica do que produzira, Antônio Vieira, ele mesmo, aceita a metáfora elogiosa à sua escrita profética: palácios, aproveitando para qualificá-la: altíssimos; se de parte significativa e valorizada de seu trabalho letrado, os sermões, o próprio pregador os trata como forma menor: choupanas, que metáfora se poderia atribuir às cartas que escreveu, já que, no conjunto, quantitativamente, trata-se de grande parte, senão a maior, de sua diversificada obra? Tentando simplificar ainda mais a indagação, esboçaríamos outra possibilidade de pergunta, a qual não invalida a anterior, mas talvez a sintetize. Qual a posição das cartas escritas por Antônio Vieira entre as edificações que criou? Ou ainda: Mereceria a carta uma edificação? Sendo ainda mais instigante: por que a carta sequer recebeu alguma apreciação? Em realidade, o exercício crítico a respeito da

²⁸ Sobre o pensamento profético de Vieira, ver Martini (2011), *As Chaves do Paraíso: Profecia e Alegoria na Obra de Padre Antônio Vieira*.

classificação da obra de Antônio Vieira poderia desdobrar-se em outras dezenas de indagações, já que a própria falta de uma apreciação é toda ela já uma apreciação.

Vale, portanto, discorrer a respeito da escrita de Antônio Vieira a partir dos gêneros letrados que mobilizou, no tempo em que foram mobilizados, o que permite certa perspectiva capaz de compreender a atitude classificatória do jesuíta, não necessariamente no sentido de apontar o que é melhor ou pior, mas de localizar, no seio de sua obra, a posição de um escrito no interior de um sistema convencional que o regula, com maiores ou menores flexibilidades, mas, em todo caso, formado por preceitos e objetivos. Maior e menor a partir da matéria de que se trata, do propósito a que se destina, da forma de que se utiliza, dos efeitos que almeja surtir. Sendo assim, a própria ausência das cartas nesta classificação ajuda-nos a entendê-las enquanto gênero letrado próprio, dotado de meios e fins, já que não se destina, em regra, ao tom triunfal dos prenúncios, nem aos púlpitos das igrejas, mas sim ao trivial da conversa, ao íntimo compartilhar de impressões, ao simples exercício do diálogo. Assim se comportam, geralmente, as cartas escritas por Antônio Vieira, entretanto, no largo espaço de tempo em que cultivou o gênero, valendo-se, inclusive, da própria flexibilidade da forma de compor, das relações de que dispunha o jesuíta nos Seiscentos, do recorte empregado no *corpus* epistolográfico do padre, é possível enxergar a regra e também as exceções. Enquanto gênero menor que o sermão, a carta sequer recebe alguma classificação do jesuíta, pois, a considerar os preceitos aplicados à própria prática epistolar, dispensa-se à missiva o cuidado classificatório. A carta se escreve em estilo chã, destinada à conversa entre ausentes ou a assuntos determinados. Não tem, por conseguinte, o espírito de obra, comparável a palácios ou choupanas, mas busca a comunicação dinâmica, pronta a representar a um destinatário o diálogo verossímil entre este e um remetente ausente.

Desta forma, apropriado à carta é consignar a crítica a outros escritos, sem submeter-se à profunda apreciação, já que, enquanto gênero volante, geralmente leva e traz o relato, não se impondo como mensagem perene, mas enquanto caso da hora, veiculado pela conversa que se encena entre correspondentes de um dado período. A carta no século XVII, por conseguinte, é meio a partir do qual um diálogo se instaura sobre um assunto qualquer, apresentada em maior ou menor grau de formalidade cortesã. Assim, à carta seria mais apropriado comparar um veículo, uma embarcação, a compará-la a uma edificação.

A ideia de monumento, em alguma medida estático, não representaria bem o caráter próprio da carta. Se na esteira das distinções genéricas empreendidas pelo remetente Antônio Vieira, incluíssemos suas cartas para também elas classificá-las, diríamos que a carta é como a nau, sobre a qual pesam os anseios de homens viajantes, as necessidades ordinárias de um espírito missionário, os desgostos e as cortesias de uma alma a serviço, a frivolidade encenada de um gesto amigo, a convicção e o exemplo de um corpo devoto, o interesse e o desprendimento de um vassalo honesto, enfim, é o gênero no qual a variedade dos eventos de uma vida cabe como luva, convertendo-se em relato, notícia, requerimento, devoção, conversa entre correspondentes distanciados entre si.

Dessa forma, sob a sombra de altíssimos palácios, os quais conferem reputação a quem os ergueu do chão às torres; abrigadas em choupanas tão úteis quanto necessárias, que fama concederam a seu mestre-de-obras, avaliemos a nau, que de palácios a choupanas estivera sempre em trânsito, em seu propósito de preencher uma ausência, com a presença encenada por um gênero letrado feito para instituir um diálogo entre conhecidos apartados. O trecho de caminho percorrido pelas cartas de Antônio Vieira que se presta à análise é aquele que se percorre nos idos de 1651 a 1661, no antigo Estado do Maranhão e Grão-Pará, período no qual pouco mais de quatro dezenas de cartas revelam a atividade missionária desenvolvida sob a direção espiritual de Antônio Vieira em territórios da América portuguesa. A epistolografia do jesuíta nesse tempo indica matérias, formas de compor e objetivos próprios mobilizados via correspondência, indicações capazes de apontar uma atitude predominantemente negocial do Padre Vieira enquanto epistológrafo missionário.

Das coletâneas de cartas atribuídas a Antônio Vieira:

Mesmo que a carta tenha o caráter originalmente dinâmico, não é de hoje que se realizam edições de coletâneas de missivas escritas por personalidades notáveis. O tempo de Vieira, por exemplo, recebeu com graça a herança epistolar de Cícero, tornando o espólio ciceroneano modelo fundamental de composição epistolográfica. As cartas atribuídas a Vieira ocupam lugar em muitos arquivos²⁹, prova de que seus destinatários de alguma maneira se dispuseram a conservá-las.

²⁹ Pécora (2008) aponta alguns arquivos onde cartas do padre Vieira estão depositadas: *Arquívum Historicum Societatis Iesu* (ARSI), em Roma; Biblioteca Nacional de Lisboa e Biblioteca Pública de Évora,

Esse arquivo epistolográfico permitiu, posteriormente, a reunião de muitas dessas cartas em livros publicados. Essa operação de transformar uma carta, cuja premissa fundamental é o trânsito mensageiro, em parte de um todo, uma obra unitária, a partir da qual unidades temáticas se apresentam pela disposição organizada a que se submeteram as missivas, implica um olhar atencioso. É preciso que se diga que a condição do leitor atual das cartas de Vieira organizadas em coletâneas póstumas ao padre não é a de destinatário, o que, embora óbvio em sua afirmação, vale a obviedade de seu pronunciamento. As sutilezas próprias de uma comunicação presente não se alcançam na integralidade em nossa ordem do dia, no entanto, ao recebê-las na atualidade temos o privilégio da história, e das estórias que se difundiram, muito em razão das cartas que, quando não foram fontes de pesquisa, foram certamente de invenção. A leitura, portanto, das cartas do religioso jesuíta, a partir das coletâneas disponíveis hoje em dia podem e devem ser observadas com algum esforço analítico, pois mesmo que nos falte as sutilezas comunicativas de uma época finda, não sendo destinatários originários de troca impulsionada pelo remetente, temos em mãos os textos que, apesar das atualizações, revelam a comunicação, privada ou pública, de um importante ator no teatro do mundo. Mais que a comunicação, o gesto comunicativo se revela, com os cuidados próprios das larguezas íntimas partilhadas entre correspondentes ou das exigências que a formalidade cortesã recomendava. A encenação epistolográfica empreendida, abrigada sob unidades temáticas resultantes da organização das cartas em coletâneas, se não nos permite tudo desvendar, uma parte ao menos se dá à revelação. A essa parte voltemos à atenção.

Das coletâneas de cartas, a principal delas, ao menos a mais famosa, aqui, inclusive, utilizada, fora organizada por João Lúcio de Azevedo (1855-1933), que a tornou pública entre os anos de 1925 e 1928. Dividida em três volumes a coletânea visava à época exaurir a epistolografia vieriana, exaustão essa que hoje sabemos não ocorreu. Especificamente no primeiro volume da coletânea estão reunidas as cartas escritas pelo missionário jesuíta entre os anos de 1651-1661, a maioria delas feita durante sua estadia no Maranhão e Grão-Pará, tempo em que foi Superior de missões catequéticas empreendidas pela Companhia de Jesus no respectivo território da Coroa portuguesa na América. Esse apontado conjunto de cartas compõe capítulo nomeado *Tempos de Missionário* e acaba por definir uma unidade temática capaz de cobrir de significado uma porção de missivas nascidas da pena

em Portugal. Maduro (2012) esmiúça esses e outros arquivos os quais guardam cartas atribuídas ao jesuíta, em sua tese: *As artes do não-poder, Cartas de Vieira um paradigma da retórica epistolar do barroco*, Lisboa, p.142-171.

do religioso em missão. No capítulo em destaque se encontra uma sequência epistolográfica cronologicamente organizada, o que enfatiza uma prática que se desenvolveu ininterruptamente por anos. E mesmo que trabalhemos apenas com os envios feitos pelo remetente, em sua maioria, do Maranhão, Pará e bacia amazônica, a disposição crescente das cartas, reunidas da mais antiga à mais recente, dá-nos ideia das respostas, isto é, pelas cartas que, por vezes, desdobram-se em mesmos assuntos, percebe-se como a conversa estabelecida entre remetente e destinatário progride, ora ao encontro das pretensões do epistológrafo que remete, ora aumentando a razão de queixar-se diante do insucesso de suas solicitações. Trata-se, portanto, de procedimento legítimo do organizador, que ao assim proceder, evitou repetições e esboçou uma linha temporal da atividade missivista do Superior das missões do Maranhão e Grão-Pará. Essa será a coletânea consultada, de onde os exemplos retirados das cartas em análise serão fornecidos.

Não é a única, todavia, a compor o material privilegiado de consulta. Outras duas coletâneas mais recentes também estiveram próximas. A organização feita por João Adolfo Hansen (2003): *Cartas do Brasil*, é uma delas. Esta, por sua vez, já trabalha com recorte geográfico mais preciso, coletando da produção epistolográfica do jesuíta aquelas cartas cujo endereço de remessa estava localizado em algum dos territórios da conquista portuguesa na América, aqui incluído o Estado do Maranhão e Grão-Pará, localidade de onde a maior parte das cartas que compõem o *corpus* desta tese foram remetidas. A divisão operada por Hansen é, contudo, um tanto distinta daquela feita por João Lúcio de Azevedo.

Em *Cartas do Brasil*, as cartas estão divididas da seguinte maneira: *Cartas à Companhia de Jesus*; *Cartas à Corte* e *Cartas à Sociedade Colonial*, disposição mais direcionada a um conjunto de destinatários organizados por espaços de atuação social, como religiosos inacianos, nobres que integravam a sociedade de corte portuguesa, incluídos membros da família real, autoridades e membros da sociedade que buscavam organizar-se nos territórios sob domínio colonial nos Estados do Brasil e Grão-Pará e Maranhão. Essa divisão assume um recorte. Não se apresenta, portanto, com o propósito de dispor obra toda, nem se coloca com qualquer objetivo de desdobrar-se em volumes posteriores. Desse modo, enfatiza o local de escrita, a partir da conformação temática e propositiva que a correspondência de “origem brasileira e maranhense” fora capaz de instituir. Longe de opor-se ao todo, mas sim dando certo destaque à parte da obra epistolar

de Antônio Vieira, a coletânea de cartas organizada por Hansen nos permite voltar olhos para conjuntos específicos de missivas, as quais, tendo sido escritas durante determinado período de atividade do jesuíta, circunscreveram-se também por dada localização. Localização essa que não se reduz somente a lugar geográfico, mas amplia-se, sendo lugar de conquistas e derrotas pessoais, de sucessos e fracassos da conversão, de interesses e de desvios da sociedade colonial, dos anseios e das angústias do religioso, em suma, espaço territorial que, por sua própria característica de território conquistado, fornecera condições sem as quais as cartas não teriam sido escritas da maneira como escritas foram.

Outra coletânea importante, mais recente e completa em termos de número de cartas reunidas é aquela que integra o ambicioso projeto de fixação da obra completa de Antônio Vieira. Sob coordenação geral de Carlos Seixas Maduro e direção de José Eduardo Franco e Pedro Calafate, compondo um extenso conjunto de volumes, dos quais os cinco primeiros são dedicados à epistolografia do jesuíta, em seu Tomo I, Volume II, intitulado *Cartas da Missão - Cartas da Prisão* (2014), temos uma reunião de cartas em número ainda maior que aquela disposta por João Lúcio de Azevedo. As assim denominadas cartas de missão integram no volume correspondente à obra completa de Antônio Vieira capítulo que se apresenta pelo título *Tempos de Missionaço*, junho de 1651 a junho de 1661. A própria denominação dada ao período eleito, de onde se retiram as chamadas cartas de missão, aproxima a coletânea mais recente daquela anteriormente realizada por João Lúcio de Azevedo (2008). Patente é a proximidade entre os títulos de capítulos dedicados ao tempo em que Vieira esteve em atividade missionária no Maranhão e Grão-Pará: *Tempos de Missionário*, na primeira coletânea citada, *Tempos de Missionaço*, na coletânea mais recente. Percebe-se que, por conseguinte, em ambas as coletas de cartas, quando operam com recortes temporais e geográficos, unidades temáticas semelhantes se insinuam, permitindo aos atuais leitores das cartas de missão, lê-las a partir dessas mesmas unidades temáticas esboçadas.

Entendemos ser importante a presente exposição, em razão da existência diversa de organizações, coleções e arquivos dentro dos quais as cartas de Vieira têm sido armazenadas. Nesse sentido, a eleição de uma ou outra obra de referência deve, necessariamente, levar em consideração outras também existentes, de maneira a informar quem interesse tenha nessas cartas da variedade de colecionadores da epistolografia do religioso português. Assim, mesmo que haja maior uso, em termos de consulta e citação,

de uma ou outra coletânea, importante salientar a consulta realizada às três organizações que acima se apresentam, ambas portadoras de cartas provenientes do *corpus* sob análise.

Mais que a indicação das obras de referência, necessária é a indicação da condição específica de obra que tais coletâneas acabam por instituir. Se na atenção dispensada às apreciações feitas pelo próprio Vieira acerca de seus escritos, encontramos o cuidado do jesuíta em atribuir classificações a seus sermões e à sua elaboração profética, discutindo, como fizemos, o papel das cartas em um conjunto mais amplo da produção escrita de Antônio Vieira, importante salientar que na atualidade, essas cartas que, enquanto vivo Vieira estava, não se prestaram à classificação, ao menos não, realizada explicitamente pelo padre, hoje elas se prestam, em grande medida, a análises contemporâneas a partir das coleções existentes, as quais, inevitavelmente, dão às cartas também a condição de obra ou parte de uma obra diversa, dentro da qual a epistolografia se mostra enquanto prática sistemática desenvolvida por longos períodos, os quais foram também objeto de classificação pelos estudiosos da prática letrada do missionário católico.

Nesse sentido, a nau, enquanto metáfora que utilizamos para nomear as cartas de Antônio Vieira, une-se a outras semelhantes embarcações em uma espécie de porto, onde estacionadas se dispõem, adquirindo um caráter mais estático que dinâmico, por ter-se convertido em livro, perdendo, portanto, o caráter de mensagem volante para alcançar certa perenidade, própria das obras que, uma vez dadas a registro, ficam como expressões salutares a provocar a curiosidade de gerações de diletos leitores durante bastante tempo. No caso de Vieira, há pouco mais de quatrocentos anos. Empreender estudo que, sem desprezar a atual situação dessas cartas, mas que busque, minimamente, compreendê-las a partir do tempo, do lugar e da *persona* que as criou é tarefa que se apresenta, com a qual, humildemente, firmamos algum compromisso.

Missivas em trânsito:

Entre o ir e o chegar há sempre meios, caminhos pelos quais se torna evidente que o trânsito é condição de quem vive e, por vezes, mais interessante que o sedentarismo. Compreendamos a epistolografia missionária como gênero que consigo levará as boas-novas da missão, a ordem real, o reclame de provisões, a solicitação ordinária e extraordinária, a manifestação de fé, o dia-a-dia da atividade catequética.

O tema da missão, inclusive, passa a ocupar espaço nas cartas da lavra de Antônio Vieira mesmo antes que este chegue ao Maranhão, de maneira que a ação missionária a

ser desenvolvida se mostra como resultado de um projeto e não como eventualidade propiciada somente pelos desgostos do jesuíta com a perda de seu prestígio na corte. Tendo, portanto, desembarcado no Maranhão em 16 de janeiro de 1653, Antônio Vieira, contudo, já trazia o Maranhão não só como destino, mas como bagagem, assunto que o interpelava e com o qual interpelou a outros, disso tudo fazendo registro por meio das cartas que escreveu e remeteu antes mesmo de tocar os pés em território maranhense.

Em julho de 1652, Vieira escreve³⁰ a Pedro Fernandes Monteiro, então Procurador da Fazenda. Na carta, cuja remessa se faz ainda de Portugal, o assunto é um só: o financiamento da missão. O jesuíta cobra o cumprimento de ordens já proferidas por el-rei, cujos efeitos resultam na sustentação do empreendimento missionário. O padre, no diálogo que estabelece com o seu destinatário, faz constar as prováveis dificuldades a que a missão maranhense se submeteria. Dificuldades essas que missionários jesuítas já sofriam ou sofreram durante suas atividades no Estado do Maranhão e Grão-Pará. É, por exemplo, o que se nota do destaque que segue:

Hoje se remeteu a V.M. do Conselho Ultramarino uma petição de réplica do Procurador do Brasil e padres missionários do Maranhão, a quem S.M. manda pagar a metade da ordinária de que lhe fez mercê nos dízimos da Baía; e, porque correndo este pagamento por mãos de ministros da Fazenda daquele Estado fica muito incerto, antes totalmente é como se não fora, como a experiência tem mostrado; e os missionários no Maranhão não têm, nem podem ter, outra cousa de que se sustentem, nem acudir ao culto divino e a outras obrigações da conversão [...]. (VIEIRA, 2008, p.213).

O padre nem mesmo fora ao Maranhão, e os embates que lhe esperavam já se avistam. Aquilo que é fundamental à missão, seu financiamento material, é o primeiro desafio a vencer, razão pela qual o missionário se adianta nas tratativas com o Procurador da Fazenda, indicando, inclusive, da parte de quem eventuais problemas certamente surgiriam: “ministros da Fazenda daquele Estado”, já que cabendo a estes o repasse da proporção dos dízimos da Baía devida aos missionários “fica muito incerto, antes totalmente é como se não fora, como a experiência tem mostrado”. (VIEIRA, 2008, p.213).

O conteúdo que se extrai da carta em destaque é suficiente para informar ao leitor que a ação missionária a se desenvolver em solo maranhense não conta com a aceitação unânime de autoridades desse Estado e do Estado do Brasil. As dificuldades que Vieira

³⁰ Trata-se da carta LVI, segundo o volume I da coletânea organizada por João Lúcio de Azevedo: Cartas, volume I/Antônio Vieira – São Paulo, Globo: 2008, p.213-214.

aponta já existirem e das quais busca desvencilhar-se serão a tônica de muitas cartas posteriores, acrescidas de outros obstáculos que irão surgir no curso da ação catequética.

Assim, diante de desafios a vencer, entra em cena o epistológrafo em missão, pronto a manejar sua capacidade argumentativa em favor da empresa missionária. A carta ao Procurador da Fazenda não se apresenta sem antes indicar seu propósito cristão: “Se não fora de tanto serviço de Deus, não me atrevera a inquietar a V.M.^{ce} a tal hora, mas a causa me desculpa, e a grande piedade de V.M.^{ce} me anima.”. (VIEIRA, 2008, p.213). Sendo o serviço que busca financiar-se ordem de Deus, espera do Procurador empenho necessário para satisfazê-lo, nesse sentido, também empregando a sua diligência como homenagem devida.

O incômodo da comunicação se desculpa pela causa, a conversão do gentio do Estado do Maranhão e Grão-Pará que, não sendo apenas a dos missionários, é de todo português, causa já expressa em épico canto camoniano³¹, a enfatizar os compromissos do regime do padroado³² que impõe a Portugal a cristianíssima tarefa de dilatar a fé até onde existir quaisquer refúgios para a gentilidade. A “piedade” do Procurador da Fazenda, portanto, tem já vinculação anterior, o que o remetente não deixa de destacar.

O que vale ainda maior destaque é que a carta tem propósito definido. Ela consigna a ordem real, referida textualmente:

Com S.M. falei esta tarde sobre esta matéria, e porque ele se parte segunda-feira, e a quer deixar resoluto, porque assim importa pela brevidade com que, da sua parte, dissesse a V.M.^{ce} que folgaria que esta informação se fizesse, a tempo em que ela se pudesse consultar pela manhã no Conselho, e no mesmo dia subisse e se despachasse; e o mesmo me manda dizer ao Conde de Odemira. (VIEIRA, 2008, p.214).

E a ir ao encontro de certo destinatário: O Procurador da Fazenda, a carta reveste-se de oficialidade própria dos negócios de Estado que, como tais, necessitam de pronto

³¹ *Os Lusíadas*, epopeia portuguesa disposta em 10 cantos, cujas estrofes de 08 versos decassílabos entoam a aventura heroica de Vasco da Gama, é obra maior de Luís Vaz de Camões, poeta do século XVI. Na épica história que se narra nos dez cantos, Camões expõe o principal objetivo da expansão marítima portuguesa forjada na memória de reinados eternizados: “E também as memórias gloriosas/Daqueles Reis que foram dilatando/A Fé, o Império e as terras viciosas/De África e de Ásia andaram devastando” [Canto I, 2]. No caso de Vieira, a fé que em nome de Portugal deve dilatar-se devastará territórios americanos sob o domínio da Coroa portuguesa.

³² Instituição medieval que perduraria até a idade contemporânea, por meio da qual a Igreja delegava ao rei português o direito organizar e, principalmente, financiar obras pias. Segundo Eduardo de Almeida Navarro: “Instituído no século V, o Padroado era um expediente encontrado pelos papas para interessar os cristãos leigos na construção de templos e manutenção de obras pias.”. Navarro, Eduardo de Almeida, O reino deste mundo: o Padroado e seus reflexos nas cartas de José de Anchieta, *Teresa revista de Literatura brasileira* [8/9], São Paulo: 2008, p. 238-250.

financiamento. Há, na carta em questão, um conjunto de elementos a defini-la como uma carta de negócio. O remetente é o Superior das missões do Maranhão, o qual, sob a proteção real, dirige-se a funcionário da Coroa, visando a agilidade necessária à execução de uma importante função da República.

Além do destinatário já referido, outros personagens oficiais se apresentam, como o Padre Procurador do Brasil, enquanto representante dos religiosos em território da Conquista; o Conselho Ultramarino, órgão responsável pelas matérias e negócios que tocavam às praças portuguesas em África e América; o próprio Rei, cujas determinações se destacam na mensagem enviada por Vieira e o Conde de Odemira, homem que na época presidia o respectivo Conselho. Esses elementos unidos dão o tom da prática epistolográfica empreendida por Vieira. Trata-se de conversa política que se estabelece entre personagens com funções definidas pela política real portuguesa.

No que diz respeito à urgência da matéria, encontramos na carta os indicativos próprios da pressa com que a solicitação busca ser atendida. Na missiva há vários marcadores da celeridade da comunicação, bem assim da rapidez com que se busca a solução pretendida:

“[...] não me atrevera a inquietar a V.M.^{ce} **a tal hora** [...]”. (VIEIRA, 2008, p.214).

“**Hoje** se remeteu a V.M.^{ce} do Conselhor Ultramarino uma petição de réplica do Procurador do Brasil e padres missionários do Maranhão [...]”. (VIEIRA, 2008, p.214).

“As quais cousas, **no tempo presente**, por ser de guerras, são mais ordinárias e ainda mais justificadas [...]”. (VIEIRA, 2008, p.214).

“Com S.M. falei **esta tarde** sobre esta matéria, e porque ele se parte **segunda-feira** [...]”. (VIEIRA, 2008, p.214).

“[...] porque assim se importa pela **brevidade** com que o navio em que hão de ir os padres se apresta [...]”. (VIEIRA, 2008, p.214).

“[...] folgaria que esta informação se fizesse, **a tempo** em que com ela se pudesse consultar **pela manhã** no Conselho, e no **mesmo dia** subisse e se despachasse [...]”. (VIEIRA, 2008, p.214).

“**Por ser a hora** que é, não vou levar este papel, mas estimarei que V.M.^{ce} me mande dizer por palavra pelo portador **quando** o irei buscar.”. (VIEIRA, 2008, p.214).

Tais elementos reforçam mais ainda o caráter oficial-burocrático da comunicação via carta. No caso, a principal tarefa a ser cumprida por essa comunicação é alcançar do Procurador da Fazenda do Brasil a presteza com a qual seja possível desembaraçar os

pagamentos devidos aos missionários do Maranhão. Desembaraço sem o qual “ficará de todo perdendo-se a missão e o fruto que dela se espera[...]” (VIEIRA, 2008, p.214).

Ainda sob o manto temático do “Financiamento da Missão” encontramos a carta³³ ao Provincial do Brasil, Padre Francisco Gonçalves, de novembro de 1652, na qual Vieira faz constar o assunto do momento: o requerimento de fundação da missão, o qual, uma vez deferido, resultaria na ida de missionários jesuítas aos sertões maranhenses. O requerimento em questão deferido fora e o detalhes de sua tramitação são apresentados, na carta, por seu remetente.

Segundo Antônio Vieira, o requerimento de fundação da Missão fora submetido à apreciação de Sua Majestade, Dom João IV (1604-1656), o rei Restaurador³⁴. Uma vez em reais mãos: “[...] S.M. despachou na mesma forma em que lho apresentamos [...]” (VIEIRA, 2008, p.215). O missivista prossegue, é minucioso, revelando, inclusive, a ordem contida no despacho real: “[...] ordenando que nos desse trezentos e cinquenta mil-réis para dez sujeitos a razão de trinta e cinco para cada um [...]” (VIEIRA, 2008, p.215). E se o decreto reinol gera despesa ao tesouro português, o zeloso epistológrafo indica ao Provincial de quais cofres se retirar o necessário à empresa jesuíta, cuja solicitação de fundação, e conseqüente custeio, alcançaram seu provimento: “[...] pagos a metade nos dízimos da Baía, e a outra metade no contrato do tabaco desta cidade.” (VIEIRA, 2008, p.215).

Não satisfeito o nosso remetente com o relato até então apresentado, oferece a seu correspondente ainda maiores detalhes, por eles demonstrando as já previstas dificuldades que do horizonte acenavam. A missão já conquistara seu financiamento, todavia era prudente prevenir-se de certos inconvenientes. Vieira assim expõe a questão:

Da parte tocante aos dízimos da Baía se nos passou logo provisão, sobre a qual replicamos, para que se fizesse cláusula que nos pagaria independentemente dos governadores, como Bispo e clero da Sé, e neste requerimento se trabalhou mais que no primeiro, porque tivemos todos contra nós: mas alfim se venceu, como V.Rev.^{ce} veria do teor da provisão. (VIEIRA, 2008, p.215).

No discorrer dos trâmites de suas solicitações, Vieira dá notícia ao Provincial das precauções tomadas para impedir que governadores, o Bispo e o clero interpusessem

³³ Carta LV, Idem., 2008, p.214-225.

³⁴ Dom João IV (1604-1656), inaugurador da dinastia dos Bragança, foi o restaurador da independência de Portugal em 1640, após décadas de domínio espanhol, período em que fora constituída a chamada união-ibérica. Com a ascensão de Dom João IV em 1640 Portugal reassume o governo de seu reino.

quaisquer manobras que prejudicassem o ordenado da missão. Segundo o próprio Vieira todos os pagamentos no Reino “hoje são mui incertos” (VIEIRA, 2008, p.215).

Encaminhada a demanda de custeio dos missionários, passa o remetente jesuíta a tratar de outra importante questão, a ida ao destino buscado; mais que isso, o modo como os religiosos chegariam ao território maranhense e o conseqüente preço da aventura. Vieira então faz saber ao Provincial que “um caravelão” custeado por Sua Majestade “e sem gastos da Província” permitirá aos religiosos cumprir as suas sinas. Na relação que faz, o remetente indica as cartas como portadoras das ordens a que se deviam dar cumprimento, citando-as em duas ocasiões.

Na primeira, relata o missivista: “[...] e se expediram as cartas para o Conde Governador e para V.Rev.^{ma} [...]” (VIEIRA, 2008, p.215.). Essas cartas consignam em si o mandado do Rei, já que “[...] S.M. manda que aos padres da dita missão se dê todo provimento necessário [...]” (VIEIRA, 2008, p.215.). Na segunda vez em que cita as cartas, Vieira cerca de cuidados a comunicação entre ele e o Provincial, indicando a este quem era o mensageiro ao tempo em que se prevenia de eventuais extravios: “Estas cartas foram por via do Porto com Filipe Bandeira; e, por que não tenho aviso de haverem chegado às mãos de V.Rev.^{ma}, farei que se multipliquem as vias.” (VIEIRA, 2008, p.215).

A informação interessa a quem estuda a epistolografia do século XVII, na ciência que nos dá de que uma mesma carta poderia ter muitas versões. Qual delas chegou ao Provincial? Qual delas chegou até nós? São indagações instigantes, embora não se possa respondê-las com precisão. Importa mais ainda saber como a rede de comunicação do século XVII impulsionava os atos oficiais do Reino português, levando aos destinatários competentes as diretrizes a serem observadas de um dado negócio, no caso específico da carta a que Vieira se refere: a viagem dos religiosos e seu custeio.

A missiva é relativamente extensa, principalmente se a compararmos com a carta anterior, remetida ao Procurador da Fazenda do Brasil. E todas as informações até então fornecidas não ocupam a integralidade de sua primeira página. A razão da minúcia, da exposição de eventuais dificuldades, do sequenciamento detalhado dos atos praticados pelo Superior das missões do Maranhão e Grão-Pará é simples. Trata-se de uma carta trocada entre irmãos da Companhia, entre o padre investido na função de Superior das missões e o padre Provincial do Brasil. Ambos discípulos de Santo Inácio, contudo o primeiro subordinado ao segundo. É o que podemos chamar de uma carta jesuítica.

A carta jesuítica é assim denominada pela crítica, em função das orientações que segue. A epistolografia jesuítica fora prolífica no tempo de Vieira, sendo ele mesmo um exemplar representante da atividade missivista desenvolvida pela Irmandade de Santo Inácio. Herdeira da tradição epistolar, a correspondência jesuítica ainda bebia da fonte viva da *Ars Dictaminis*. Os preceitos composicionais davam forma ao conteúdo surgido das frentes missionárias de evangelização. A missão maranhense dera somente um primeiro passo: fundar-se, e já se convertera em matéria de tratativas epistolares entre religiosos, não quaisquer homens de fé, mas aqueles que trajavam a sotaina negra da Companhia de Jesus.

Nessas cartas a saudação é regra, que se esboça, entretanto, em algumas variações. Uma forma comum com a qual Vieira abre uma carta a irmãos da Companhia é pela expressão latina: *Pax Christi*. Ao podermos dividir o exórdio da carta em dois, cabe à expressão citada a primeira parte desse início, com a tarefa de inaugurar o diálogo temporal e religioso. Essa expressão, que à entrada da missiva se coloca, repete-se em outras cartas destinadas também a membros da Irmandade Jesuítica. Ela está presente, por exemplo, na carta destinada ao padre André Fernandes, cuja data indicada é o dia 25 de dezembro de 1652.

Mas a permanecermos na carta remetida ao Provincial, nela enxergamos detalhada narração. Seguindo os preceitos epistolares, as ações e fatos narrados em carta se estendem até onde a conveniência entre remetente e destinatário tem lugar. Os relatos jesuíticos deviam ser completos, claros em sua exposição e capazes de edificar o destinatário ou os destinatários, já que era comum que cartas trocadas entre irmãos da Companhia fossem objeto de leitura coletiva, oportunidade na qual um dos religiosos, no geral de posição hierárquica preeminente, lia em voz alta a missiva diante de atenta plateia de religiosos tocados de fervor devoto.

Nesse sentido, o cuidado do epistológrafo com a narração é também cuidado com sua recepção, vez que o remetente ciente está da função que a correspondência cumpre, em seu viés burocrático, informacional e devoto. Na carta que escreve ao Provincial, Vieira, após detalhar a tramitação do requerimento de fundação da missão, após indicar a origem de seu custeio e após informar ao padre Provincial o modo como iriam ao Maranhão os padres missionários, noticia também o seu plano de implementação da missão em terras da Conquista portuguesa.

Assim escreve o remetente missionário:

Sobre estes dois fundamentos resolvemos, o Padre Francisco Ribeiro e eu, de tratar da missão em forma e seguindo os desígnios do Padre Luís Figueira, e as ordens de S.M., em que manda que edifiquemos casas e igrejas nas três capitânicas do Maranhão, Pará e Gurupá. (VIEIRA, 2008, p.21).

Alcançado o deferimento à fundação da missão e garantido o seu financiamento, a ação catequizadora a realizar esboça-se em ambiciosos objetivos: a fixação de estruturas da Igreja nos inóspitos territórios do Maranhão, Pará e Gurupá. Essa intenção, que conta com o apoio de Sua Majestade, é compartilhada com o Provincial, dando-nos a exata noção das ações preparatórias sem as quais a missão não poderia instalar-se.

A carta ajuda-nos também a aclarar famoso episódio que teve Antônio Vieira como seu protagonista, já que sua ida ao Maranhão é dado biográfico importante em sua trajetória. Pois se é verdade que os insucessos diplomáticos na Europa precederam sua partida, derrotas políticas que o desprestigiaram junto à parte da nobreza de Portugal; se é igualmente verdadeiro que o jesuíta acusou o golpe, ressentindo-se; se condiz com a realidade que a convicção de Vieira titubeou por mais de uma vez em vésperas de embarcar; se é autêntico o desgosto do padre com o afastamento da corte, esse manifestado em cartas à família real e a irmãos religiosos, é também claro como água cristalina que dos insucessos diplomáticos quis Vieira provar-se no êxito da missão; do desprestígio adquirido buscou o padre prestigiar-se na fé; do ressentimento mundano pretendeu o jesuíta livrar-se em troca da obediência inaciana; da falta de convicção em ir-se embora da pátria-mãe chegou o religioso ao plano detalhado da ação catequética a concretizar-se; do desgosto da mudança o missionário esforçou-se até desenvolver o gosto da andança, andarilho cristão que foi pelos sertões do Maranhão, Pará e bacia amazônica. Enfim, a despeito dos infortúnios que lhe acometeram, precipitando sua saída de Portugal rumo ao Maranhão, uma vez imbuído de inevitável missão, Vieira a ela se entregou de corpo e alma e, por quase uma década, provam-nos as cartas, tratou de empenhar-se para cumpri-la com benção de seu Deus.

E prossegue o remetente jesuíta em seu ofício de narrar, esmiuçando dados com os quais informa ao Provincial o planejamento da missão. Relata que em cada uma das capitânicas destinadas à ação dos missionários deverá corresponder uma aldeia de índios para servir-lhes, sem que os nativos tivessem de se submeter aos governadores, estando

sob a guarda e o poder dos religiosos. Assim ordenava Sua Majestade, ordem que os padres gostariam ver cumprida pelas autoridades coloniais.

Feitas as exposições gerais, passa Vieira a indicar os membros da missão, são eles: os padres Manuel de Lima, João de Sotomaior, Manuel de Sousa, Francisco Veloso, Tomé Ribeiro, Gaspar Fragoso. Além dos já citados, compõem a missão Agostinho Gomes e os irmãos José de Mena e Antônio de Mena, rebatizados como José e Antônio Soares. Integram a missão também os irmãos coadjutores: Francisco Lopes e Simão Luís, este na condição de oficial carpinteiro. Indica o jesuíta que a missão fora desfalcada mesmo antes de instalar-se, já que o padre Luís Monis seguiu caminho rumo à eternidade e o padre Antônio Vaz “deu causas para não ir nesta ocasião”.

A morte inclusive, a ter por exemplo o ocorrido a Luís Figueira³⁵ e a Luís Monis, não era exatamente uma novidade. Embora Vieira não aponte o que lhe dera causa, no século XVII morrer um padre em missão ou mesmo de causas naturais adiantadas pela vida errante é fato corriqueiro. O trecho em que dispõe os integrantes da missão contém informação pronta a atizar a curiosidade do leitor, mas que não é aplacada pela narração do remetente. Que causas impediram Antônio Vaz de tomar parte na missão? Essas causas, segundo Vieira, saberá o Provincial em breve, já que sua exposição ocupará espaço “em carta particular”.

Nesse ponto se refere o padre, provavelmente, a uma *hijuela*, isto é, uma carta jesuítica que vai apartada da carta principal, nela constando assuntos de interesse específico da Ordem, que podem não ser edificantes. Trata-se de procedimento eminentemente jesuítico, aconselhado pelo próprio fundador da Companhia de Jesus, com o qual os missionários dividiam, a partir dos fins almejados, a informação das missões. Os religiosos jesuítas eram orientados a produzir, quando necessário, duas cartas. Uma em que o relato da missão se expusesse em tons edificantes, portanto, zelosos de seus destinatários, em especial quando já se sabia que muitos desses poderiam ser pessoas importantes, religiosos ou não, todavia curiosos da ação missionária. A outra, apartada da principal, e dirigida geralmente a superior hierárquico, detalhava as questões de interesse

³⁵ O padre Luís Figueira fora o precursor das ações missionárias dos jesuítas no Pará, João Lúcio de Azevedo (1901) assim narra a morte do religioso: “A embarcação, em que ia com eles o governador Pedro de Albuquerque, primeiro nomeado depois da Restauração, soçobrou perdida nos baixos, que fiam à entrada da baía do Sol. Da tripulação e passageiros, com estes o governador, salvou-se parte nos botes. Os restantes naufragos, em cujo número Luiz Figueira e onze dos religiosos, passaram-se a uma jangada, feita com destroços da nau. A correnteza e os ventos levaram-nos à margem oposta, na ilha de Joanes, onde pereceram victimas da ferocidade dos *aruans*.” (Azevedo, 1901, p.40).

restrito da Ordem, ligadas à burocracia religiosa, as quais, muitas vezes, dispunham os inconvenientes da missão para os quais o remédio se deveria prescrever pelo corpo hierarquizado da Companhia de Jesus, sendo por isso mesmo pouco atraente a leitores não pertencentes às malhas de poder da Irmandade dos inacianos.

É preciso lembrar o fato de que os missionários jesuítas, nesse tempo, corriam o mundo de canto a canto na tarefa de evangelizá-lo, segundo a doutrina católica, o que, naturalmente, tornava os padres privilegiados remetentes de notícias de lugares pouco conhecidos dos europeus. Enquanto portadores de informações do Novo Mundo, por exemplo, os jesuítas tinham consciência da importância que suas cartas guardavam em um período no qual a correspondência era, muita vez, a única fonte “segura” de informação sobre as intervenções religiosas em terras a serem reduzidas ao cristianismo. Suas cartas atraíam, portanto, grande curiosidade do público cortesão, o que dava à Sociedade de Santo Inácio papel importantíssimo no manejo, na seleção, na difusão e, principalmente, no uso que fazia das informações geradas a partir da ação catequizadora posta em marcha em locais distantes das metrópoles da Europa.

No caso particular da carta que ora analisamos, pode-se supor que na *hijuela* vão as causas que impediram o padre Antônio Vaz de compor a missão a ser chefiada por Antônio Vieira. Provavelmente essas razões não seriam capazes de promover edificação, contendo possivelmente o relato de inconvenientes pouco animadores do fervor religioso. Esses, por sua vez, caberiam, então, ao conhecimento restrito do Provincial e de quem este julgasse merecedor de conhecê-los.

Nomeados os membros da missão, assim se compunha a caravana de religiosos pronta a seguir ao Maranhão: “De maneira que são os sujeitos de que se formou a missão por todos doze, oito sacerdotes, dois irmãos estudantes, dois irmãos coadjutores.” (VIEIRA, 2008, p.217). Número esse considerado inferior às necessidades da ação catequética que se iniciava. Para Antônio Vieira, a considerar os propósitos que levariam o padre à América portuguesa, a conversão não somente dos povos do Maranhão, como também os do Grão-Pará e rio das Amazonas, seria preciso mais religiosos.

Segundo o padre, “[...] não se pode acudir a isso tudo, como convém, com menos de dezoito ou vinte sujeitos [...]” (VIEIRA, 2008, p.217). E caso o problema a interpor obstáculo ao aumento de missionários seja o custo de sua ampliação, apela o remetente ao Criador que, certamente, não os desampará, pois como afirma o padre: “[...] Deus os

sustentará, com a Providência que costuma aos que, por se empregarem todos em seu serviço, não reparam em comodidades próprias.” (VIEIRA, 2008, p.217). Faz-se necessário aumentar o número de indivíduos que participarão da empresa missionária, mesmo que com dificuldade para sustentá-los. Diante de estorvos ao sustento de missão mais larga, Vieira encontra as suas saídas para bem poder contorná-los. Diz isto ao Provincial:

Um punhado de farinha e um caranguejo nunca nos pode faltar no Brasil, e, enquanto lá houver algodão e tujucos, também não nos faltará de que fazer uma roupeta da Companhia: e esta é a resolução e desejos com que imos, todos, e confiamos na Graça de Nosso Senhor, que nos há de ajudar a perseverar neles [...] (VIEIRA, 2008, p.217).

Comida com que se alimentarem: farinha e caranguejo, matéria com a qual fazer roupa para se vestirem: algodão e tujucos estão já disponíveis aos missionários, encontrados em abundância no Brasil, como se pode supor. Para incendiar o ânimo de um jesuíta tais coisas deviam bastar. A considerar a miséria material que compunha, ao lado da castidade e da obediência, os votos dos inicianos, ter o que comer e o que vestir são razões mais que suficientes para levar aos sertões os abnegados membros da milícia de Cristo. Mas é sempre bom lembrar que o jesuíta serve a Deus no mundo, portanto tomando parte nos variados assuntos temporais.

Assim, mesmo que, em última instância, conte-se com a Graça de Nosso Senhor para sustento da missão, mal não faz empreender contas, suficientes a indicarem o custo de cada missionário: “[...] para sustentar no Maranhão um sujeito bastavam vinte ou vinte cinco mil-réis [...] (VIEIRA, 2008, p.217). Esses dados contábeis que apresenta ao Provincial reforça o caráter pragmático do epistológrafo em missão, o qual, na tarefa precípua de gerir o corpo de missionários em ação, zela pelo sustento de seus subordinados.

Vimos anteriormente que o custeio da missão já se conquistara, todavia, agora temos notícia de que seu financiamento pode não ser suficiente ao sustento do número adequado de religiosos prontos a ir ao Maranhão. Ciente de que uma suplementação nesse financiamento pode não vir imediatamente, o Superior das missões providencia solução mediada, adequando as verbas já lhe confiadas ao aumento de missionários pretendidos.

Se cada missionário custa à missão entre vinte e vinte e cinco mil-réis, da parte que cabe ao grupo dos dízimos da Baía e do Rio de Janeiro, já concedidos a Vieira da parte de sua Majestade, uma distribuição a partir das contas do religioso, feitas essas com

o padre Francisco Ribeiro e o próprio Provincial, serviriam aos propósitos de aumentar o número de missionários. E se da distribuição realizada faltar para alguém, o próprio Vieira se encarrega de empregar dinheiro próprio a cumprir com os seus intentos espirituais: [...] com que da sustentação dos dez, fica sobejando para quatro ou cinco. Acrescem mais os cinquenta mil-réis do meu ordenado, com que nos remediaremos dois [...]” (VIEIRA, 2008, p.2017).

Nota-se que o custeio da missão é matéria que rende parágrafos à carta escrita, preocupação central do jesuíta. Este, inclusive, crê na liberalidade da Providência e no benfazejo aceno do futuro. Ao projetar a missão, Vieira já prevê que os sufocos a se suportar possam ser amenizados, já que, conforme imagina, a ação religiosa no Maranhão atrairá para si a solidariedade cristã de devotos de Cristo. Assim dar-se-á a missão, segundo o plano traçado pelo seu Superior:

No Maranhão, como de lá nos avisam, também temos ainda alguns escravos e criação de vacas, de que se poderão ajudar os daquela casa; e, se nas outras e nas missões se fizer o fruto que se espera, logo S.M., como tem prometido, acrescentará mais renda, e não faltarão pessoas particulares e devotas que nos ajudem com suas esmolas. (VIEIRA, 2008, p.218).

O trecho é particularmente interessante em sua capacidade de informar à atualidade sobre o tipo de sistema social que vigia durante o período em que Vieira organiza a ação missionária. O religioso fala em escravos que serviriam aos religiosos. Talvez seja importante para esclarecer a temática que logo adiante será apresentada em cartas posteriores. Vieira entrará, como se sabe, em choque com a sociedade colonial por conta da questão do índio, em especial, de sua escravização, pauta que mais a frente trataremos a partir das propostas do próprio Vieira.

Fixando, por ora, nossas observações no trecho em destaque, por ele se nota a naturalidade com a qual o jesuíta se refere aos escravos à disposição da Companhia. Enquanto religioso católico do século XVII, Vieira não se opõe ao estatuto da escravidão. Aceita-o mesmo como natural. O padre ver-se-á em disputas cujo tema de conflito é a escravidão dos índios, mas se faz importante frisar que são os considerados cativeiros abusivos que encontram em Vieira sua oposição.

O missionário, por conseguinte, busca mais regulamentar o cativo humano, tornando-o menos cruel segundo as medidas que ele mesmo estabelece que eliminá-lo de vez. A escravidão é prática corriqueira, reiterada, base da economia colonial sobre a qual

se assenta a produção portuguesa em territórios de além-mar. O Apóstolo dos Índios, como ficaria conhecido, saiu sim em defesa dos perseguidos, mas essa defesa jamais extrapolou os limites da sociedade escravagista que o próprio Vieira ajudara a sustentar.

Além disso, no trecho sob análise se vê a confiança do missionário no êxito futuro da missão, a ponto de Vieira esperar que, da ação religiosa nasça devota e compromissada solidariedade aos missionários, solidariedade essa capaz de prover futuras intervenções com as esmolas eventualmente oferecidas. E se ainda assim faltar à missão provisão com a qual se sustentar, o padre orador coloca à disposição de seu financiamento o que resultar da impressão de seus “borrões”, leia-se sermões, famosos nas cortes europeias, por isso mesmo depositários de expectativas de ganhos que possam dirigir-se aos religiosos no Maranhão. A esse respeito assim coloca a questão o padre Antônio Vieira:

E quando não haja outras, resolver-me-ei a imprimir os borrões de meus papelinhos, que, segundo o mundo se tem enganado com eles, cuida o Padre Procurador-Geral que poderá tirar da impressão com que sustentar mais dois que agora vão: assim que, por falta de sustentação não deixe V.Rev.^{ma} de mandar o número dos sujeitos que S.M. pede; e nesta confiança, como digo, resolvemos que de cá fossem logo os doze. (VIEIRA, 2008, p.218).

Percebe-se pela leitura acima que o Superior das Missões está empenhado em sustentá-las. Como pudemos detectar, em mais de uma ocasião o padre Vieira pôs os próprios vencimentos à disposição da ação missionária. Há também acima um exemplo notável da humildade encenada epistolograficamente pelo remetente em questão. Nesse tempo, Antônio Vieira já era famoso pregador. Seus sermões encantavam nobres plateias, de maneira que o rebaixar-se a partir da diminuição de seus mais reconhecidos escritos: “os borrões de meus papelinhos”, é forma segura de enredar seu destinatário no esboço de seu compromisso missionário presente na narração.

Já falamos que se trata de uma carta jesuítica de um religioso da Companhia que se dirige a outro irmão de Ordem em posição hierárquica superior. Essa situação, expressa a partir dos preceitos da tradição epistolar, fazem da representação de humildade exemplo notável de obtenção de simpatia, não apenas em função de ser receptor o Provincial, homem de posição superior, mas também em razão de se almejar a conquista da benevolente atenção de seu destinatário, o qual, fisgado pela isca remetente, fica mais suscetível a demonstrar boa vontade com o seu correspondente.

A narração prossegue, e Vieira passa então a contar os pormenores da partida dos missionários ao Maranhão. As questões mais burocráticas cedem, portanto, lugar ao sequenciamento de episódios, os quais, inscrevem na narração que forma o corpo da carta, elementos mais interessantes, por assim dizer, a uma história narrada. As marcas da narração são bem visíveis. O desenrolar da história que se conta avança com o padre centrando atenção aos preparativos da viagem. Os destaques que seguem são significativos a demonstrarem o curso temporal da narração:

Disposta assim a missão, e tomado no navio o mais largo e cômodo lugar que pode ser (o qual também deu El-Rei), em 22 de setembro começou a partir a frota, e os nossos missionários se foram embarcar todos [...] (VIEIRA, 2008, p.218).

Chegados a São Paulo, soubemos que, partindo os demais, só o do Maranhão ficava por ordem do Conselho Ultramarino, para poder levar um sindicante, que dois dias antes se despachara. (VIEIRA, 2008, p.218).

Indo já para ele com tão bom despacho, soubemos que os capitães-mores do Maranhão e Pará não estavam embarcados pela mesma causa. Torno a Lisboa, ao Conde de Odemira, dou-lhe a notícia da nova ordem de El-Rei, e conforme a ela se mandou aos capitães-mores que aquela noite se embarcassem para dar a vela amanhã, porque já não havia tempo, nem maré, e com esta resolução nos tornamos para casa [...] (VIEIRA, 2008, p.218).

Dando curso à narração, Vieira a realiza segundo o costumeiro hábito de noticiar. As formas verbais “começou” e “foram”, a forma no particípio “Chegados” e as formas no gerúndio “partindo” e “indo”, os verbos “Torno”, “dou-lhe”, “embarcassem”, “tornamos”, todos, enfim, cumprem o papel de bem demonstrar o encadeamento das ações praticadas. Esses verbos, associados aos adjuntos adverbiais de tempo: “em 22 de setembro”, “dois dias antes”, “aquela noite”, “amanhã” conferem dinamicidade à narração e, por seu emprego, garantem à narrativa clara indicação da progressão temporal das ações narradas. Sendo a carta o veículo a partir do qual uma história em minúcia se conta, deve-se, portanto, selecionar da língua o que esta pode oferecer para o alcance da verossimilhança pretendida. A seleção vocabular empreendida, no caso, é bastante eficaz em seu propósito de expor ao Provincial o desenvolvimento das ações que compunham os preparativos da partida ao Maranhão. A abundância de verbos e advérbios em curto espaço de texto consegue com sucesso destacar as ações e as circunstâncias a partir das quais são desenvolvidas.

No entanto, como a *narratio* em uma carta se faz semelhantemente a uma narração qualquer, a despeito do gênero dentro do qual se desenrola, não é incomum que a

progressão temporal apresentada sofra reveses, indo e vindo ao sabor da pena que busca captar uma experiência que se converte em narrativa. Notemos que o relato ao Provincial se inicia por expor, em especial, as questões ligadas ao financiamento das missões, passando, na sequência, aos preparativos da viagem, ponto em que o objeto da narração mostra-se com dinamicidade. Esse caráter dinâmico, suficiente a demonstrar o dia-a-dia da preparação dos missionários recebe, contudo, um freio, pausa discursiva que abre ala para que eventos intervenientes possam ser relatados. É o exato momento em Vieira passa a apresentar ao destinatário obstáculos surgidos de última hora, instantes antes da esperada viagem.

O trecho narrativo acima destacado, cuja rápida progressão se assentava na abundante utilização de verbos e advérbios, encontra, então, um estorvo. É o instante em que Vieira discorrerá sobre o impedimento real a seu embarque. Se os trechos selecionados da carta, logo acima dispostos, davam ao leitor a visão de uma viagem que se aproximava, agora o remetente passa a discorrer sobre o que lhe impedira de embarcar. Interrompe Vieira o curso da narração para assim indicar a seguinte obstrução a seus intentos:

Mas, posto que geralmente sucedeu assim, não faltou quem entrasse nas suspeitas, e desse ponto ao Paço, donde em amanhecendo me veio recado para que fosse falar a S.A. fui, e porque estavam para o sangrar, disse-me que esperasse para depois da sangria, tudo a fim de me deter; mas eu me saí e me fui embarcar a toda pressa. (VIEIRA, 2008, p.218).

É, portanto, com a adversidade desse “Mas” que o remetente breca a narrativa até então apresentada, interrompendo-a para expor daí em diante um fato cujas consequências recaem sobre os preparativos da ida ao Maranhão. O príncipe manda chamar Vieira, quer falar-lhe. Não podemos ignorar a indicação da “sangria” a que se submete o filho do rei. Esse procedimento médico, comumente empregado no século XVII, consistia em retirar sangue do enfermo, acreditando-se que, com isso, seria possível amenizar os efeitos da moléstia a ser tratada. A informação, por conseguinte, dá-nos conta do mal estado de saúde do herdeiro do trono de Portugal. Entretanto, a informação mais importante presente no trecho destacado é a de que Vieira, mesmo em vias de embarcar rumo ao Maranhão, é solicitado pela casa real. O trecho se encerra pela “fuga” de Vieira, no entanto, essa “fuga” é logo abreviada: “À porta do Paço achei o mestre do navio do Maranhão, que me disse mandara chamar El-Rei, para lhe dizer que o havia de mandar enforcar se no seu navio fosse o Padre Antônio Vieira.” (VIEIRA, 2008, p.219).

Como se pode observar, o rei estava realmente decidido a segurar Vieira em Portugal, impedindo-lhe de zarpar. Vieira então vai ao encontro de sua Alteza e de sua Majestade e mais uma vez foge na tentativa de tomar a nau que o levará às missões do Maranhão e Grão-Pará. Todavia, a vontade do monarca não se despreza. Este manda buscar o padre, determinando que se traga o jesuíta novamente, retirando-o da embarcação.

Esse agitado roteiro, digno de uma novela de aventura, compõe a narração que Vieira constrói para de tudo dar ciência ao Provincial. Esse vai e volta em torno de sua partida, envolvendo a família real em ordens emitidas para impedir o embarque do religioso, sugere que a presença do padre em Portugal, mais que isso, que a presença de Vieira no convívio da monarquia lusa era importante o suficiente para mobilizar a real família, fazendo-a expedir decretos para manter o jesuíta na Europa. Relato esse que ajuda a realçar a imagem do Vieira preferido do Rei, próximo do príncipe, leal conselheiro da rainha, de forma que é lícito supor que tais detalhes cuidadosamente dispostos na narração, tenham por intenção fixar ainda mais essa imagem do jesuíta estimado pela Coroa portuguesa.

Essa composição também cria a ideia de persistência do missionário, pois, a despeito dos obstáculos que atrasam sua partida, o religioso mantém sua disposição em ir ao Maranhão, mesmo que esses obstáculos se criem propositalmente por aqueles que são, simplesmente, as pessoas mais importantes do Reino. Aqui cabe voltarmos aos preceitos de uma carta jesuítica, a imaginar que tal relato, lido ou ouvido por plateia de religiosos, certamente ajudar a inflamar o espírito devoto. Se nem mesmo a família real portuguesa, com o poder de que dispõe, consegue impedir que Antônio Vieira saia de Portugal para que possa exercer suas funções nas missões do Maranhão e Grão-Pará, quão persistente é a convicção religiosa do Superior das missões!? O exemplo devoto aqui representado, de certo, é propaganda certa a atingir anseios missionários de irmãos espalhados pelo mundo.

E já que a história narrada se cerca de cuidados de hábil narrador, não poderia faltar a ela o elemento insólito, maravilhoso. Se a querela do embarque de Antônio Vieira se espraia em parágrafos e parágrafos, a esta altura ocupando certo número de páginas, o que demonstra como Vieira quis destacar esse episódio, seu encadeamento não se conforma somente às circunstâncias temporais. Um toque do destino sempre ajuda a tornar uma história mais interessante. Vieira fala sobre o primeiro chamado do príncipe

para que com este tivesse encontro, dando-nos informação de sua primeira fuga. Vieira narra o segundo encontro com Sua Alteza, acrescentando a notícia de sua segunda fuga, oportunidade em que o padre correria para tomar a embarcação com destino ao Maranhão. O religioso chega, enfim, a embarcar, crente de ter-se livrado das investidas da família real, últimos obstáculos à sua vontade em fazer-se missionário. Todavia, um fato natural acontece e o impede de partir. Esse fato é assim descrito por Vieira:

Enfim cheguei à nau a tempo que queriam levar a última âncora; mas ao mesmo tempo cresceu de tal maneira o vento que toda a gente da nau (que eram sessenta homens) em muito tempo não puderam dar uma volta ao cabrestante, com que se dilatou a partida para a madrugada seguinte. (VIEIRA, 2008, p.219).

O episódio não poderia encontrar melhor termo. A embarcação que levaria Vieira ao ponto de onde partiria a nau com destino ao Maranhão, então prestes a sair, “que queriam levar a última âncora”, tendo já o padre em seu interior, é impedida de ganhar o mar pela força do vento. Esse evento natural, bastante a representar a ação da Providência divina, é o ponto final desse episódio cujo personagem central é Antônio Vieira. Os ardis humanos podem sim ser vencidos pelo homem, contudo a vontade de Deus é a mais soberana de todas as vontades, contra a qual não há remédio, apenas acatamento. O padre fugira por duas vezes do chamamento real, enfrentando com isso as disposições da cabeça do Reino, mas fora, enfim, contido, desta vez por Força contra a qual se não pode opor qualquer enfrentamento. A viagem fora, por fim, adiada, e o padre passou a noite embarcado, mas não viajou. Segundo o próprio jesuíta: “Passei aquela noite com o corpo neste navio e a alma no do Maranhão [...]” (VIEIRA, 2008, p.220).

Pois no dia seguinte, tratou logo o rei de trazer à terra novamente o corpo de Vieira, impedindo-lhe ir encontrar a sua alma. Ocorreu que um Corregedor foi até a nau e, uma vez nela, entregou pessoalmente a Vieira o decreto real no qual constava a ordem para que o religioso fosse ao encontro do soberano, que precisava lhe falar, conversa importante, portanto, não cabendo negativa. O monarca ainda se precaveu do temperamento impulsivo do religioso, fazendo constar em seu decreto diretiva para, se Vieira recusasse o chamado, notificar o capitão da embarcação, obrigando-lhe a permanecer em terra.

Assim se fez, mas antes de ir à presença do Rei, Vieira teve encontro com os religiosos companheiros que juntos formavam o corpo missionário que no futuro desembarcaria no Maranhão. Os homens seguiriam mesmo sem Vieira, já que não houve

revogação da missão, apenas esse chamado particularmente direcionado a seu Superior. Vieira então encomenda a missão ao Padre Francisco Veloso, por julgar ser este o mais velho entre os religiosos prontos a zarpar. Descobriu depois que o mais velho era o Padre João de Sotomaior, informação que presta ao Provincial. A carga dramática do episódio da arribada de Vieira completa-se com o relato da despedida deste com os Padres Manuel de Lima e Manuel de Sousa, os quais se encontram com Vieira a partir de uma gôndola que impulsionada a remo pelos dois religiosos seguia por mar no encalço do navio rumo ao Maranhão. Esforço, como se pode notar, não faltava aos missionários a considerar os seus propósitos. Segundo Vieira, esse encontro resultou em despedida emocionada: [...] ainda assim nos abraçamos e choramos, ratificando-lhes eu a promessa, que aos outros padres tinha também feito, de muito cedo ser com eles por qualquer via.” (VIEIRA, 2008, p.219).

Após se despedir, Vieira vai ao encontro do príncipe e do rei e lá é recebido com graça. O monarca chega mesmo, segundo relata Vieira, a zombar da fuga do padre que queria ver-se livre das ordens régias. Vieira explica-se, demonstrando as justas razões de seu ato de fuga. Passa a noite em Portugal e no dia seguinte recebe em seu cubículo o Padre Francisco Ribeiro, o qual porta uma mensagem escrita do Padre Manuel de Lima, na qual vai a informação de que, apesar dos esforços empreendidos, não fora possível alcançar a embarcação perseguida, no entanto, tinha já notícia de uma caravela que nas próximas vinte e quatro horas partiria da ilha da Madeira rumo ao Maranhão, e que pretendia ver-se nesta caravela quando de sua partida.

Essa informação prestada pelo Padre Manuel de Lima animou Vieira em nova possibilidade de partir. Mas tal partida não poderia concretizar-se sem a anuência do Rei. Inicia-se então nova investida do religioso na busca de convencer a família real a deixá-lo ir. Nesses termos explica Vieira, por fim, a resolução da realeza:

S.A. estava doente, e nestes dias com suspeitas de perigo, e foi mais fácil persuadir, o que importou muito para que também se viesse a render El-Rei, o qual me levou à Rainha nossa Senhora para que me dissuadisse; mas, como a piedade de ambos SS. MM. é tão grande, alfim puderam mais as razões do maior serviço de Deus que todos os outros respeitos. (VIEIRA, 2008, p.221).

O trecho enfatiza que a resolução passa por todos os principais membros da família real: o príncipe, a rainha e o rei. Somente após esse trânsito real é que Vieira alcança do monarca autorização para seguir rumo às missões. Fica claro então que a

partida de Vieira não se operara sem que este tenha de empregar argumentos que convencessem a mais importante família de Portugal. Esse emprego, todavia, fez-se com sucesso e, finalmente, Vieira estava livre e devidamente autorizado a embarcar em navio com propósito de chegar ao Maranhão. A autorização, contudo, não se alcançou sem um quê de melancolia, relatada pelo padre na carta ao Provincial: “Se algum sacrifício fiz a Nosso Senhor nesta jornada, foi em aceitar a licença de El-Rei, quando ma concedeu [...]” (VIEIRA, 2008, p.219). Essa melancolia que, certamente, fez-se visível quando se despedia de Dom João IV, aumentara sensivelmente porque a concessão de el-rei se deu, provavelmente, com o atestado afeto do monarca em relação ao jesuíta. Em suas palavras a autorização se dera com “demonstrações mais que de pai”, sendo elas as que mais ocuparam espaço na bagagem que o padre levava ao Maranhão.

Para pôr fim definitivamente no relato desse curioso episódio da temporária arribada de Vieira, o padre a resume, dando a seu leitor a sequência de eventos que o determinaram:

Mostrei-as aos padres, e os poderes que nelas S.M. nos dá em ordem à conversão, assentamos todos que o não partir o navio do Maranhão com a frota, havendo seis meses que estava esperando por ela, o descobrir-se a minha jornada, o não se poder levar a âncora, o mandar-me El-Rei tirar do navio, o ficar em terra o Padre Manuel de Lima, e o arribar depois, e tantas outras cousas particulares que nesse caso sucederam, tudo foi ordenado pela Providência Divina, que queria que eu fosse, mas que fosse com aprovação e beneplácito de El-Rei, e com tão particulares recomendações suas [...]. (VIEIRA, 2008, p.221).

O parágrafo resume em síntese apertada o conjunto de eventos anteriores ao embarque de Vieira. Cada um desses eventos ganha destaque com a sua substantivação: “o não partir o navio”; “o descobrir-se minha jornada”; “o não poder levar a âncora”; “o mandar El-Rei tirar do navio”; “o ficar em terra o Padre Manuel de Lima” e “o arribar depois”. Esse processo de substantivar os verbos empregado pelo remetente ajuda a cristalizar os eventos anteriormente narrados enquanto ações praticadas, retirando-lhes o tom dinâmico da ação em curso para conferir-lhes o tom estático da ação concluída, acabada, transformada em fato consumado. Fatos esses que, a comporem a narração feita ao Provincial destinatário, valorizam os missionários que tiveram de vencer tantos obstáculos para partirem.

Há também no excerto o caráter de predestinação, muito comum no século XVII, e bem assentado na visão de mundo de Antônio Vieira. O conjunto dos episódios acima enumerados dispõe uma jornada a se vencer, imagem e semelhança, com as adaptações

necessárias, da *via crucis*, na qual um homem destinado a cumprir uma missão orientada pela Providência deve vencer o sofrimento disposto em seu caminho. A enumeração realça os inconvenientes da partida, ao tempo em que demonstra como miraculoso fora vencer todos esses entraves. E se uma mentalidade crente no destino chega a indagar o porquê uma missão religiosa encontra tantos empecilhos, a resposta surge ao fim com a clareza em tudo distinta dos mistérios que a levaram à encontrada clarividência: Deus quer que Vieira vá ao Maranhão, porém “queria que eu fosse, mas que fosse com a aprovação e beneplácito de El-Rei” (VIEIRA, 2008, p.221).

Beneplácito esse que, de fato, seria necessário, posto que Antônio Vieira já tinha notícia de outros inconvenientes que acabaria por enfrentar. Resistências à ação missionária no Maranhão acenam e o padre busca meios com os quais vencê-las. Esse tipo de entrave à conversão do gentio não é novidade. Os jesuítas já tinham provado o amargo gosto de perseguições dos que encontram na ação religiosa óbices a seus intentos. O Superior das missões recorda que, quando vivo, o rei Dom João III protegeu os membros da Companhia em ação na Índia “[...] contra o poder dos capitães das fortalezas e outros pouco zelosos portugueses [...]” (VIEIRA, 2008, p.222). Essa lembrança guarda ainda mais importância à boa vontade do atual rei para com os missionários a caminho do Maranhão. Vieira, nesse sentido, indica saber qual futuro espera a missão:

Informados estamos que em todos os lugares do Maranhão há muito disto, mas quererá Deus Nosso Senhor que possa com eles alguma cousa o medo, já que pode tão pouco a cristandade. (VIEIRA, 2008, p.222).

O missionário jesuíta no século XVII não é o mesmo que chegou ao Brasil no século anterior. Aquele já cozinha experiência há bom tempo para esquentar-se, retomando a pedagogia do medo³⁶ esboçada anteriormente por Manuel da Nóbrega, Vieira não se constringe em defendê-la para frear eventuais dificuldades propiciadas por moradores no Maranhão. A questão do índio, principal assunto da epistolografia missionária do período de ação catequética no Grão-Pará e Maranhão, também se adianta nas preocupações dos missionários. Sabem os religiosos que será esse tema objeto de conflito com os moradores.

Os jesuítas, inclusive, negaram-se a exercer o cargo de pai dos cristãos, posição

³⁶ No *Diálogo sobre a conversão do gentio*, de Manuel da Nóbrega (1517-1570), os personagens Gonçalo e Nogueira debatem a conversão do índio, de sorte que a estratégia da sujeição e do medo surgem como viável possibilidade de reduzir o gentio ao cristianismo. Manuel da Nóbrega, Coleção Educadores MEC, 2010, p.141-166.

existente na Índia que se buscava também aplicar ao Maranhão. Tratava-se de um cargo cuja responsabilidade era zelar pelos índios que os buscassem, para evitar vexações e abusos. Entretanto, supondo que o exercício de tal cargo pudesse criar mais embaraços que soluções, abdicaram os religiosos desse encargo, bem assim como também abdicaram da posição de repartidores de índios, condição que, certamente, seria a origem de mais e mais conflitos, os quais poderiam atrapalhar os intentos dos missionários que buscavam abrir novas frentes de conversão pelos sertões acima e abaixo. Com essas abdições acreditavam os jesuítas desfazerem assim a má imagem que alguns moradores tinham em relação aos religiosos. A tática inicial era “não falar em índios mais que no confessionário”, evitando-se com isso atritos com os colonos, atritos esses que, como bem sabemos, estavam já por vir.

Vieira ainda detalha ao Provincial os planos que almeja pôr em ação tão logo chegue a seu destino. O jesuíta não pretende estacionar-se no Maranhão, mas quer ir logo ao Pará, onde espera edificar casa que abrigue os missionários. O Superior das missões reserva ao Maranhão o Padre Manoel de Lima, religioso zeloso que bem poderá guardar a doutrina católica naquele lugar. Enquanto isso, Antônio Vieira irá subir o rio rumo ao Pará, levando consigo algum número de companheiros que lhe possam ajudar na tarefa. Sendo exitosa sua intervenção, passará ao Gurupá, onde pretende repetir o sucesso alcançado, segundo supõe, tanto em um quanto em outro lugar.

Os intentos dos religiosos estão desde sempre alinhados ao projeto colonizador do Reino português. Ao lado da conquista territorial está o que Vieira chama de conquista espiritual, pela qual almeja reduzir à fé cristã tantos quantos gentios estiverem suscetíveis à sua ação. Não há, no momento, nem melhor, nem maior espaço onde a ambição dos missionários possa acomodar-se. Segundo o próprio Vieira: “A Província do Brasil foi principalmente fundada para a redução e conversão do gentio [...]” (VIEIRA, 2008, p.223). Esses propósitos motivam os religiosos em missão a prosseguirem seu caminho, por mais tortuosos possam parecer. Havendo, portanto, povos e mais povos que coabitam os territórios do Maranhão e Grão-Pará com os colonos portugueses, povos esses “sem religião”, trabalho não faltará aos conversores, posto que pessoas que ainda não professam a fé católica há de sobra.

A conversão desses gentios, contudo, depende de que os padres se façam entendidos dos índios, para bem poder com eles compartilhar os seus mistérios. Batizar-lhes, confessar-lhes, rezar missas, enfim, tudo que dizia respeito aos rituais preconizados pelo catolicismo. Para que pudessem realizar esse projeto, a principal tarefa que,

urgentemente, deviam cumprir, era aprender a língua dos nativos, por isso, em suas solicitações de mais religiosos ao Provincial, Vieira foca seus pedidos no envio de línguas aos territórios onde sua ação missionária se desenvolve.

Para atender a essa necessidade, “os línguas” nem precisavam ser padres. Dominando a língua dos nativos, bastava ser estudante que, uma vez à disposição dos missionários, seriam logo admitidos nas missões em curso. Não é de estranhar a importância “dos línguas” nesse tempo. Basta imaginar o que seria o Maranhão, o Pará, o Gurupá no século XVII, a quantidade de etnias indígenas ainda não exterminadas e, conseqüentemente, as distintas línguas que se falavam nesse tempo para compreendermos quão essencial à ação missionária era o domínio de língua com a qual se podia comunicar com os nativos. Nas palavras do próprio Vieira: “[...] que todo outro inconveniente é menor que começar uma conversão sem homens muito práticos na língua, principalmente entre gente que mede por ela o respeito.” (VIEIRA, 2008, p.224).

A carta ao Provincial caminha para seu fim, mas não sem antes referir-se a curiosos episódios, como o que resultou no embarque do Padre Mateus Delgado. O respectivo padre chegara ao ponto de embarque, aparentemente, sem intenção de ir ao Maranhão, pois, ao que tudo indica, vinha de outra viagem. No entanto, o mesmo padre desistira de chegar à sua terra, ainda que lá houvesse negócios de seu interesse, passando, então, à caravela rumo ao Maranhão. Sua presença tanto era uma surpresa que, no relato que faz ao Provincial, Vieira estabelece uma condição. Após tecer elogios ao Padre Delgado, Vieira agradece ternamente ao Provincial “por tal sujeito”, todavia adverte ao Provincial que não desconte do número dos missionários esse providencial acréscimo, permitindo, assim, que o padre siga viagem como ampliação daquele número, “antes acrescentado que diminuído”.

Outro episódio que na carta se revela se refere à viagem de nove religiosos que seguiam rumo ao Maranhão e que, no segundo dia de viagem, foram perseguidos e atacados por um mouro, de forma que quando quase rendidos estavam, a seu socorro vieram duas fragatas francesas que salvaram os religiosos do ataque, livrando-lhes da prisão e levando consigo como prisioneiro o turco. Esses episódios e tantos outros acometiam as embarcações que soltas no mar seguiam rumo a destinos variados. A viagem entre continentes no século XVII era por si só uma aventura, cujas peripécias poucos poderiam prever.

A carta ao Provincial encontra seu termo em rasgados elogios de Vieira ao Padre Procurador-Geral Francisco Ribeiro, o qual, segundo o padre se deve os princípios da

missão:

Por fim desta, como protestação de fé, quero dizer e confessar a V.Rev.^{ma} que tudo o que, nos bons princípios desta missão, se tem obrado se deve mui particularmente ao zelo, diligência e indústria do Padre Procurador-Geral Francisco Ribeiro, e tudo são efeitos de sua grande caridade e pontualidade, com a qual nos assistiu, encaminhou, e superintendeu a tudo, de maneira que sem ele se não pudera fazer nada. (VIEIRA, 2008, p.224-225).

O elogio ao irmão religioso dá contornos finais ao detalhado relato que faz Vieira ao Provincial do Brasil, Padre Francisco Gonçalves. Uma extensa carta em que muitas matérias são tratadas, embora todas elas convirjam para um mesmo fim: as missões do Maranhão e Grão-Pará. Podemos considerá-la uma carta mista, ou seja, uma carta que mescla características que tanto poderiam ser consideradas como familiar e negocial. Predominantemente negocial, por tratar de negócios de interesse da Companhia, incluindo elementos puramente negociais, como requerimento, réplica, custeio etc., a carta leva à sua ampla narração elementos próximos do estilo familiar como, por exemplo, a encenada proximidade afetuosa entre remetente e destinatário ou, no caso da carta jesuítica, prováveis destinatários.

A seguir a cronologia proposta por Azevedo (2008), entre as cartas escritas antes de se chegar ao Maranhão, encontramos, na sua maioria, missivas dirigidas a religiosos. É o caso, por exemplo, excetuada a já analisada, da carta remetida ao Padre Nuno da Cunha³⁷, de 17 de junho de 1651; da carta ao Padre André Fernandes³⁸, de 25 de dezembro de 1652; da enviada ao Padre Francisco de Avelar³⁹, do ano de 1653 e da carta de 22 de janeiro de 1653 remetida ao Padre André Fernandes⁴⁰ novamente.

Dessas cartas, três não passam de fragmentos, não estando disponíveis na sua integralidade. É o caso das cartas ao Padre Nuno da Cunha, ao Padre Francisco de Avelar e da última carta citada, dirigida ao Padre André Fernandes. Esse período de trânsito, portanto, entre o ir e o chegar ao Maranhão reservou maior tempo aos irmãos religiosos. Não é de estranhar, já que as missões do Maranhão e Grão-Pará eram o assunto do momento. Dos fragmentos de carta que nos chegam, cabem neles superficial análise, uma vez que só pelos fragmentos que disponíveis estão não se aufere sucesso na remontagem da carta inteira. Não obstante, em todos os fragmentos desse período está presente a

³⁷ Carta LIII, Idem., 2008, p.212-213.

³⁸ Carta LVII, Idem., 2008, p.228-230.

³⁹ Carta LVIII, Idem., 2008, p.231.

⁴⁰ Carta LIX, Idem., 2008, p.232.

missão, senão especificamente citada, ao menos contornada por assuntos tangenciais que, todavia, encontram-na em algum instante.

É esse o caso do fragmento da carta remetida ao Padre Nuno da Cunha, datada de 17 de junho de 1651. Nessa carta, por exemplo, encontramos direta citação do nome do Padre João de Sotomaior que, como vimos, foi um dos missionários que acompanhou Vieira ao Maranhão. No fragmento constam manifestações elogiosas ao Padre João, louvando-lhe o fervor e exemplo.

Já no fragmento de carta remetida ao Padre Francisco Avelar⁴¹, no ano de 1653, encontramos expressões de fé. Em que pese o pequenino trecho de carta disponível, dele vale a pena transcrever uma parte:

Ah! Meu Padre Avelar! Que grande cousa é amar a Deus, e amar só a Ele, e não ter neste mundo nem outro desejo, nem outro cuidado, nem outro temor, nem outra esperança!

Eu negativamente me vejo neste estado, mais desatado que livre; mas donde faltam as cadeias, não está longe a liberdade. (VIEIRA, 2008, p.231).

O trecho em destaque é um belo exemplo de escrita devota, na qual consigna o remetente o seu próprio fervor religioso para que com este possa também inflamar o fervor de seu destinatário. O tom laudatório é evidente, reforçado pela interjeição que abre a manifestação e pela quantidade de exclamações que dão às frases enunciadas o caráter de brado. Por se tratar de um fragmento não conseguimos remontar a carta toda para bem pode inserir o trecho em destaque em artefato textual maior, porém, o tom de louvor não deixa de expressar também certa melancolia cujo remédio só poderia ser ministrado por Deus.

A melancolia se supõe pela demonstração do estado de espírito do padre: “me vejo, neste estado, mais desatado que livre”, melancolia que se mostra também em outras cartas, de forma que o Maranhão para Vieira parece representar não só o lugar onde suas esperanças missionárias se depositam, como também o local onde o choro do religioso precipita-se em gotejar. A tristeza, contudo, não chega nunca a dominar o jesuíta, o qual parece logo enxugar as lágrimas, voltando atenção ao ordinário da missão.

Prosseguindo ainda sobre o mesmo fragmento, nele encontramos aspecto repetido na epistolografia do jesuíta durante seu período de estadia no Maranhão. Do louvor a

⁴¹ A informação que sobre o padre consta, em nota explicativa de João Lúcio de Azevedo (2008) que, por sua vez, colhe esta mesma informação da *Vida do Padre Antônio Vieira*, do também Padre André de Barros, Avelar fora íntimo amigo de Antônio Vieira.

Deus, capaz de tornar a escrita edificante, o padre volta ao caráter negocial predominante nas cartas desse tempo. Vieira se refere a algum requerimento submetido à sua Majestade: “é um requerimento que trago com Sua Majestade há muitos tempos”, para, na sequência, descrever, primeiro certa frustração: “mas não acabo de alcançar o despacho”, depois renovada esperança: “é bem verdade que vejo claramente que me vai Deus pondo no caminho de o conseguir.” (VIEIRA, 2008, p.231).

O terceiro fragmento é datado de 22 de janeiro de 1653, retirado de carta remetida ao Padre André Fernandes⁴². Neste trecho de carta o assunto que se destaca do fragmento é o pedido de ajuda a André Fernandes em demanda costumeira apresentada por Vieira: a necessidade de mais religiosos nas missões. Nesse fragmento em questão é retomado o caráter negocial. Ao dirigir-se ao destinatário, Vieira pede-lhe ajuda “neste requerimento”, convidando-lhe a “ter parte no merecimento desta missão”. No pedido de ajuda que faz ao padre destinatário, Vieira não se esquece dos lugares por onde passou durante sua viagem ao Maranhão. O pedido de mais religiosos não se restringe às missões de destino do jesuíta, este solicita o obséquio de seu correspondente também no pedido de novos missionários que sejam enviados ao Cabo Verde e à Costa da Guiné, o que reforça o caráter universalista das missões jesuíticas, de forma que a preocupação com a ação missionária não se fixa somente ao espaço restrito de intervenção de Antônio Vieira. Nas palavras do padre: “A verdadeira cavalaria é salvar almas e mandar muitos missionários” (VIEIRA, 2008, p.232).

Saindo dos fragmentos para retornar às cartas completas, ainda manejando as aquelas escritas antes de sua chegada ao Maranhão, voltemos atenção à carta remetida ao Padre André Fernandes⁴³ no dia 25 de dezembro de 1652. Vieira está nesse momento em Cabo Verde, e de lá escreve duas cartas: uma ao príncipe Dom Teodósio, a outra ao Padre André Fernandes: “Exceta a carta a S.A., está é a única que escrevo a Portugal”, é o que afirma Vieira logo no abrir da missiva. Nessa carta, produzida já no caminho ao Maranhão, Vieira confessa sua falta de vontade pessoal em partir da Europa: “Bendito seja Deus, que assim quer exercitar a minha pouca conformidade, e premiar a de todos os companheiros.” (VIEIRA, 2008, p.232).

A postura de Vieira, nesse sentido, é um tanto ambígua, pois ao mesmo instante em que o padre manifesta sua pouca conformidade com o destino que lhe fora traçado, o

⁴² O Padre André Fernandes é, ao exemplo de Vieira, religioso da Companhia de Jesus, além de ser o confessor de Dom Teodósio, tornando-se, posteriormente, também confessor da Rainha Dona Luísa.

⁴³ Carta LVII, Idem., 2008, p.228-230.

religioso não deixa de submeter a própria vontade aos desígnios, considerados divinos, que o levavam “ao nosso tão desejado Maranhão”. Essa ambiguidade resolve-se tanto no plano da ação, quanto no plano da escrita a partir de uma convicção que não somente era do padre Antônio Vieira, mas também das demais pessoas, no geral, do século XVII. A constatação é simples: pouco importa a vontade da pessoa se a vontade de Deus for diferente.

Nesse sentido, Vieira pode perfeitamente lamentar-se, mostrar-se contrariado, expor esse inconformismo, no entanto, não pode ignorar o seu destino, pois este fora devidamente traçado pelas sagradas mãos da Providência divina. A vontade individual, portanto, é mera vaidade pessoal, já que, por fim, sempre prevalecerá a vontade de Deus, a qual pode, em tudo, ser distinta da vontade do indivíduo.

Na carta em questão, o padre discorre sobre a experiência em Cabo Verde. Inicia por dizer que não era da vontade dos missionários fazer parada naquele lugar, entretanto, uma vez em suas terras, o que os missionários lá veem lhes encanta. Novamente se reforça a ideia segundo a qual a vontade de Deus que prevalece sobre outras tantas vontades e, se inicialmente os religiosos não enxergavam motivo para estarem em Cabo Verde, estando já desembarcados em seus domínios, regozijam-se com o que encontram. Vieira e os demais entendem, portanto, que a presença deles naquele lugar se dera porque necessidade houve para lá estarem. Apenas assim poderiam eles ver a real situação de Cabo Verde, cuja intervenção dos religiosos poderia ajudar, na recorrente demanda de multiplicarem missionários com os quais dar conta dos trabalhos exigidos pela conversão. Assim se manifesta Vieira a esse respeito:

Muito contra nossa vontade tomamos este porto, assim pelo mal acreditado que está de doentio, como pela dilação forçosa que aqui havia de fazer, tão contrária a nossos intentos e aos desejos com que íamos de chegar a nosso Maranhão; mas, depois que puséssemos os pés em terra, e vimos por experiência o que isto é, nos resolvemos que foi Providência mui particular do Céu o trazer-nos aqui, não só pelo fruto que se tem feito em muitas almas, que é grandíssimo, mas para que, conhecendo eu os muitos tesouros espirituais que aqui estão escondidos e desprezados, pudesse dar a V.Rev.^{ma} este alvitre e rogar-lhe que de lá queira ser apóstolo desta antiga e nova conquista e agregá-la à nossa província do Alentejo, para que, neste dilatadíssimo oceano de almas, se venham desafogar os fervorosos espíritos do que, só para maior honra e glória de Deus, aumento de sua fé e da Companhia, desejam esta divisão ou multiplicação das províncias e padecem por elas. (VIEIRA, 2008, p.228).

O parágrafo acima, belo exemplo da escritura de Vieira, vale o comentário não só pelo conteúdo propriamente dito, mas pela forma que o serve. Arauto da prosa

portuguesa, Antônio Vieira dispõe as frases de tal maneira que o ritmo da leitura é proposto para que o destinatário-leitor seja guiado ao fim do parágrafo como também é direcionado ao fim do argumento.

Vieira inicia a narração destacada por demonstrar a falta de vontade sua e de seus companheiros em terem de parar a viagem para desembarcarem em Cabo Verde. O procedimento joga luz ao intervalo feito na jornada, pois cria um efeito de imprevisibilidade, o que, por si só, é suficiente a chamar a atenção do destinatário, posto tratar-se de uma informação até então inédita. A má vontade demonstrada serve também para valorizar o destino, porque quanto mais estorvos no caminho, mais desejada fica a chegada.

E, do ponto de vista da narração que se desenvolve, o estar em Cabo Verde sem planejamento prévio, mais que isso, estar em Cabo Verde sem lá querer estar, abre a porta para a quebra de expectativa, vez que todos os elementos anteriormente expostos convergem para uma decepção, a boa surpresa se cria quando a má vontade inicial é confrontada pelas boas notícias da terra primeiramente indesejada. E é nesse jogo de contrários: má vontade inicial *versus* boa surpresa no desembarque, má condição da terra (“mal acreditado que está de doentio”) *versus* boa condição da terra (“pelo fruto que se tem feito em muitas almas”), que Vieira vai fazendo brotar a proposta que acompanha a narração. O caráter positivo da terra do Cabo Verde que o padre passa a traçar valoriza-a enquanto lugar de ação catequética. Não é gratuito o rogo que Vieira dirige ao padre André Fernandes: “rogar-lhe que de lá queira ser apóstolo desta antiga e nova conquista” (VIEIRA, 2008, p.228).

O jesuíta prossegue na construção do convencimento de seu destinatário. Por um lado, enfatiza os elementos positivos da terra descrita, a atribuir a ela a fertilidade cristã, de onde se extrai o fruto tão almejado pelos missionários. Lado outro, sem desfazer a positividade já criada, Vieira mostra que ainda há espaço de atuação naquela terra: “tesouros espirituais que aqui estão escondidos e desprezados” (VIEIRA, 2008, p.228).

Assim, ao mesmo tempo que valoriza o local de descrição, mostra as suas lacunas, as quais para serem preenchidas necessitam da ação do destinatário. É nesse ponto que a narração se converte em argumento, a história desvelada converte-se em processo persuasivo, o que Vieira pretende, quando se debruça sobre a terra do Cabo Verde, é agregá-la à Província do Alentejo ou mesmo criar nova Província que a contemple. Esse, em realidade, é o debate enformado pela bela exposição.

A discussão sobre as Províncias toca à estrutura da Companhia de Jesus e envolve

interesses vários, de maneira que ao apresentar a seu destinatário essa questão, Vieira toma posição no debate que se trava, certamente, no interior da Congregação. Informação preciosa, que nos presta o erudito João Lúcio de Azevedo (2008) sobre o debate em questão, é que no ano de 1652 a divisão das províncias não se havia realizado ainda, o que só ocorrera no ano de 1654, por imposição de Dom João IV. E o que muitos dizem é que Vieira tenha sido o principal instigador do rei nessa decisão, angariando com isso a inimizade de muitos irmãos religiosos.

A narração prossegue com Vieira descrevendo o lugar, sua gente, seus costumes, suas necessidades etc., procedimento narrativo absolutamente comum em cartas remetidas das missões. Vale destaque ainda, o trecho em que a distinção racial no século XVII se apresenta, com a indicação que o padre faz dos párocos que encontrou naquela terra:

São todos pretos, mas somente neste acidente se distinguem dos europeus. Têm grande juízo e habilidade e toda a política que cabe em gente sem fé e sem muitas riquezas, que vem a ser o que ensina a Natureza. (VIEIRA, 2008, p.229)

Como sabemos, o século XVII português é um século escravagista, o qual, inclusive, fez do índio e do negro cativos nas praças portuguesas. A descrição realizada, embora não tenha na perspectiva do remetente o intuito de rebaixar os párocos, é muito significativa em revelar a visão do jesuíta acerca das distinções raciais entre africanos e europeus. Para o padre a existência de párocos pretos é um acidente e mesmo que o jesuíta busque igualá-los aos europeus, fica evidente essa desigualdade. O juízo e a habilidade desses párocos, inclusive, existe na medida cabível em “gente sem fé e sem muitas riquezas”. Essas propriedades louváveis em párocos pretos, a considerar a falta de educação formal destes, são valorizadas por Vieira, mas ainda assim há distinção, a partir da dualidade entre os ensinados pela Natureza, os párocos pretos, e os que eventualmente receberam educação formal, padres europeus.

O padre continua a enfatizar as distinções ao afirmar:

Há aqui clérigos e cônegos tão negros como azeviche, mas tão compostos, tão doutos, tão grandes músicos, tão discretos e bem morigerados, que podem fazer invejas aos que lá vemos nas nossas catedrais. (VIEIRA, 2008, p.229).

A certeza da superioridade do europeu em relação ao negro africano se revela no discurso do missionário. Mesmo no instante em que Vieira tece elogios aos religiosos negros, para exprobar os europeus ele compara as qualidades de ambos, ao afirmar que os religiosos das “nossas catedrais” poderiam invejar os religiosos de Cabo Verde. Nesse

momento, antes de render homenagens aos negros, Vieira antepõe aos adjetivos a partícula adversativa “mas”, o que estabelece oposição entre as qualidades enumeradas e a condição de negros dos clérigos e cônegos. Sutil? Há distinções que dispensam sutilezas, outras valem-se delas.

A carta sobre a qual dirigimos nossa atenção ainda segue para esmiuçar um tanto mais as questões de Cabo Verde, em especial o “estado atual” de sua gentilidade. A necessidade de mais párocos que possam ir ao encontro dos que ainda não se reduziram à fé católica é tópica que já há muito se faz presente nas cartas jesuíticas; a fertilidade do terreno espiritual é dado que também se reafirma na carta, notícia com a qual se busca encher olhos de futuros missionários, os quais poderiam aplacar certas urgências, como a falta de doutrina e de batismo; a boa vontade de futuras almas a serem arrebanhadas ao Reino de Cristo, e até mesmo as possíveis dificuldades com a língua dos nativos eventualmente enfrentadas por missionários estrangeiros, em Cabo Verde, estão amenizadas, já que, segundo diz Antônio Vieira, na promissora terra africana “porque todos a seu modo falam a portuguesa”, enfim, condições mais que favoráveis à conversão do gentio.

O conjunto de atrativos a um missionário, conforme narra Antônio Vieira, é o bastante para encantar o jesuíta, fazendo-lhe revestir seu relato de força própria de seus devotos desejos. Não fosse o compromisso já firmado com a missão a desembarcar no Maranhão, o jesuíta, certamente, quedaria em Cabo Verde para ser mais um lavrador, pronto a cultivar o fértil campo das gentilidades: “Eu me arranco daqui com grande inveja e dor” (VIEIRA, 2008, p.230). A despeito das dores e invejas do padre, o certo é que ele seguiu os companheiros e foi ao Maranhão, onde a seara era ainda mais vasta, os lavradores estavam sob suas ordens, o cultivo requeria grande urgência. Faltava saber se o fruto esperado seria colhido a contento.

Das cartas que escreveu a caminho do Maranhão, a última delas a analisarmos é aquela que Antônio Vieira endereçou ao príncipe Dom Teodósio⁴⁴, em 25 de dezembro de 1652, mesmo dia da carta remetida ao Padre André Fernandes. Há, nas duas, inclusive, informações parecidas sobre alguns aspectos, mesmo porque foram escritas durante a passagem de Vieira a Cabo Verde.

A indicação dos dias demorados para se chegar repete-se, por exemplo, em ambas as cartas. Ao príncipe⁴⁵ diz Vieira: “arribamos depois de trinta dias de viagem” (VIEIRA,

⁴⁴ Carta LVI, Idem., 2008, p.225-227.

⁴⁵ Dom Teodósio de Bragança (1634-1653), filho primogênito de Dom João IV e Dona Luísa de Gusmão,

2008, p.225). Ao Padre afirma: “chegamos com trinta dias de viagem” (VIEIRA, 2008, p.228). O jesuíta ainda relata nas cartas os embaraços enfrentados durante a viagem. Para o príncipe Vieira presta a seguinte informação: “obrigados de tempestades, corsários e outros trabalhos e infortúnios que nela se padeceram” (VIEIRA, 2008, p.225). Já para o Padre Vieira noticia: “obrigados dos ventos contrários a todos os outros trabalhos de tempestades, calmarias e corsários que em mais compridas navegações se costumam padecer.” (VIEIRA, 2008, p.228).

Há poucas diferenças na forma do relato, e total coincidência no conteúdo dele. As proximidades não param por aí, ao escrever ao príncipe Vieira também expressa sua falta de conformidade com a viagem: “[...] desde a hora em que o navio desamarrou desse rio, não estive mais em mim, nem o estou ainda, atônito do caso e da fatalidade da minha partida [...]” (VIEIRA, 2008, p.225). Inconformismo que também relatara ao Padre: “Bendito seja Deus, que assim quer exercitar a minha pouca conformidade, e premiar a de todos os companheiros.” (VIEIRA, 2008, p.228).

A partir daí as cartas ganham autonomia, já que as tratativas que seguem terão manejo distinto. Na carta remetida ao príncipe, Vieira reserva grande espaço de sua narração para tratar de sua partida, em especial, das idas e vindas que antecederam ao embarque definitivo do padre. Por essa carta percebemos que Vieira realmente titubeou antes de partir e que, inclusive, ao que se pode supor, aguardou até o último momento antes do embarque um novo chamado de sua Alteza ou de sua Majestade que o fizesse ficar. Como esse chamado não veio, Vieira fora embora para o Maranhão, mas não sem sentir profundamente o distanciamento da família real que ele, Antônio Vieira, tanto amava. Segundo relatou ao príncipe:

As velas se largaram, e eu fiquei dentro nela e fora de mim, como ainda agora estou e estarei, até saber que S.M. e V.A. têm conhecido a verdade e sinceridade do meu ânimo, e que em toda a fatalidade deste sucesso não houve da minha parte ação, nem ainda pensamento ou desejo, contrário ao que S.M. ultimamente me tinha ordenado e eu prometido. (VIEIRA, 2008, p.226).

Como é possível notar, a partida de Portugal causara em Vieira certo desgosto, o qual é manifestado ao príncipe em tons melancólicos, sempre enfatizando a condição de vassalo de sua Alteza. Vieira então assume que de fato não trazia consigo vontade alguma de ir ao Maranhão, como ele mesmo afirmou: “[...] a primeira vez vinha eu contra a vontade de S.M., mas vinha por minha vontade, e agora parti contra a de S.M. e contra a

herdeiro da coroa, todavia morto aos 19 anos.

minha” [...] (VIEIRA, 2008, p.226).

O desgosto da partida, entretanto, ao ser retrato na carta serve a dois propósitos, o primeiro é de cunho particular, ou em termos epistolográficos, familiar, pois ainda que se trate de uma carta ao príncipe, cujo objetivo parece ser reforçar os laços de obediência de um súdito a seu superior, reafirmando o pacto de vassalagem, há momentos, na carta, em que o *ethos* epistolográfico deste súdito deixa à mostra certa intimidade com sua Alteza, em demonstrações afetuosas quando a esta se dirige. Depois, ao enfatizar sua não vontade em ir ao Maranhão, após já ter ido, permite ao padre Antônio Vieira reforçar o caráter providencial da missão, isto é, mesmo que o Superior das missões não quisesse partir, mesmo que o príncipe herdeiro do trono manifestasse ao jesuíta o desejo de que este permanecesse na Corte, mesmo que o rei de Portugal tentasse impedir o embarque do religioso, mesmo assim, o padre desrespeitaria a própria vontade, não atenderia ao pedido do príncipe, conseguiria a licença de el-rei para embarcar, pois acima de todas as vontades sempre paira soberana a única vontade que não pode ser desrespeitada: a vontade de Deus.

Nas palavras do próprio Vieira, ao retomar as circunstâncias que geraram idas e vindas anteriores a seu embarque: “[...] se nela houve alguma vontade, foi só a de Deus, a qual, verdadeiramente tenho conhecido em muitas ocasiões, com tanta evidência como se o mesmo Senhor ma revelara.” (VIEIRA, 2008, p.226-227). Não deixa de ser uma maneira de prestigiar a ação missionária, ao colocá-la a salvo das intercorrências humanas, deixando claro que se tal ação estiver nos planos divinos será atendida em seus propósitos, por mais empecilhos haja em seu caminho.

Vieira ainda cita ao príncipe a carta que remeteu no mesmo dia a André Fernandes, Bispo do Japão, fazendo referência aos assuntos tratados com o religioso e, claro, reforçando os pedidos encaminhados ao irmão de fé. Como exímio argumentador que é, às vezes pede sem pedir, apenas sugerindo ou pressupondo o deferimento: “Não encareço este negócio, que é o único que hoje tenho no mundo, e o único que o mundo devia ter, porque conheço a piedade e zelo de V.A.” (VIEIRA, 2008, p.227). A considerar as privadas relações existentes entre sua Alteza e Antônio Vieira, e sendo as missões, aqui incluídas as de Cabo Verde, o único negócio de interesse do padre, qual resposta daria a ele o príncipe?

A despeito das vontades desrespeitadas e aquela que prevaleceu, o certo é que Antônio Vieira partiu rumo ao Maranhão e Grão-Pará, para pôr em marcha o projeto missionário do qual era o Superior. As cartas, por conseguinte, não mais serão remetidas de portos no caminho, mas dos territórios de destino que, uma vez alcançados, tornam-se

lugares de estadia. E no destino Vieira tem plena confiança, mesmo porque o seu, especificamente, fora traçado pelo Altíssimo.

Missivas em missão:

Vieira enfim está no Maranhão, destino a que o missionário fora enviado, como vimos, contra a vontade própria. Desse estado remete carta⁴⁶ em 25 janeiro de 1653, ao príncipe uma vez mais. Na abertura da carta retoma a missiva enviada anteriormente de Cabo Verde, ainda reverberando o desgosto da partida. Aliás esse sentimento ressentido encontrará abrigo em mais de uma carta do período em que esteve na missão maranhense. Apesar da convicção de estar cumprindo a soberana vontade de Deus, Vieira não pôde curar a própria dor em tratamento rápido. O padre ainda guardou certa tristeza com o destino traçado, mesmo que a ele tenha se dedicado em demasia.

Nessa direção, a primeira parte da carta remetida ao príncipe discorre sobre a não conformidade do religioso em partir da Corte. Dos oito parágrafos que compõem a breve carta remetida ao herdeiro do trono de Portugal, três empenham letras na elaboração do ressentimento do jesuíta. Os signos do desgosto se espalham com a escrita, logo à entrada, o padre clama ao filho do monarca que se conforme com o que chama “desobediência”, diz isso ao justificar-se por, a despeito dos pedidos de S.S. Majestade e Alteza, ter-se ido embora da sede do reino. Em literais palavras o que fala é: “[...] não fui eu que a (a ordem de ficar) desobedei, senão Deus o que por meios tão violentos e involuntários impediu a execução dela.” (VIEIRA, 2008, p.232).

Logo adiante o tema da partida contrária à vontade do missionário prossegue para, dessa vez, o religioso encenar algum contentamento: “Enfim, Senhor, Deus quis que, com vontade ou sem ela, eu viesse ao Maranhão, onde já estou reconhecendo cada hora maiores efeitos desta Providência [...]” (VIEIRA, 2008, p.232-233). O trecho expressa o tema recorrente de seu desgosto ao tempo em que responsabiliza Deus pela escolha final. Vieira assim o expressa para concluir: “[...] e experimentando nela claríssimos indícios da minha predestinação e da de muitas almas; e por este meio dispõe que elas e eu nos salvemos.” (VIEIRA, 2008, p.233).

É notável como Vieira busca sublimar a própria dor, a todo instante movendo-a para o campo da predestinação. Tal busca é condizente com a visão de mundo do padre, o qual, de fato, entende as ações humanas subordinadas aos desígnios divinos. Para encerrar os

⁴⁶ Carta LX, Idem., 2008, p.232-234.

períodos construídos sobre queixumes e sublimações, Vieira aproveita a privilegiada interlocução para fazer o elogio da ação missionária:

Eu agora começo ser religioso, e espero na bondade divina que, conforme os particularíssimos auxílios com que me vejo assistido da sua poderosa e liberal mão, acertarei a o ser, e verdadeiro padre da Companhia, que no conceito de V.A. ainda é mais: e sem dúvida se experimenta assim nestas partes, onde, posto que haja outras religiões, só a esta parece que deu Deus graça de aproveitar aos próximos. (VIEIRA, 2008, p.233)

Interessante como o padre abre o trecho destacado: “começo a ser religioso”. A afirmação é curiosa no sentido de que ela faz supor que antes de ir ao Maranhão, ele, Antônio Vieira, ainda não era religioso. A colocação, feita por um padre, pode causar estranheza ao leitor menos desavisado, mas fica suficientemente solucionada quando ela é completada logo adiante. Após manifestar contentamento com “os particularíssimos auxílios” que recebeu de sua Alteza, Vieira expressa sua visão, eminentemente jesuítica, sobre o que é ser religioso: “[...] acertarei a o ser, e verdadeiro padre da Companhia [...]” (VIEIRA, 2008, p.233).

Ocorre que para um jesuíta do século XVII a religião não é uma cláusula divina estática, mas sim uma missão legada pela Providência. O religioso, portanto, na concepção do jesuíta, é aquele que se lança ao desafio de converter quem ainda não fora tocado pela fé. Assim, o verdadeiro padre da Companhia é aquele que “vai buscar a seara fora de casa”⁴⁷, ou seja, é o religioso que está em missão, buscando pelos meios à disposição da conversão do gentio.

Essa característica missionária, própria de padres de ação, difere, segundo afirma Vieira, os homens da sotaina negra de outros religiosos de outras religiões. “Religiões” aqui nada tem a ver com diversidade religiosa, mas se refere tão somente às Ordens de religiosos organizadas sob a tutela e o comando da Igreja Católica Apostólica Romana. Quando o jesuíta então indica a sua Alteza a existência de outras religiões no Estado do Maranhão e Grão-Pará faz a ressalva de que essa existência não tem o mesmo efeito da presença jesuítica, o que o padre faz é enfatizar o caráter missionário dos irmãos inacianos, a partir da premissa seguida por eles e por ele mesmo, Antônio Vieira, de empreender todos os esforços possíveis para o bem da conversão. É nesse caminho,

⁴⁷ Sermão da Sexagésima, em Sermões: Padre Antônio Vieira – Tomo I, organizado por Alcir Pécora, São Paulo, Hedra: 2014. Pregado na Capela Real, em Lisboa, no ano de 1655, diante de seleta plateia de nobres e religiosos, entre estes os dominicanos, rivais dos jesuítas, cuja posição considerada estática, “Aos que têm a seara em casa”, é criticada por Antônio Vieira na prédica que realiza.

portanto, que Vieira segue para distinguir os religiosos quando se dirige ao príncipe, fazendo questão de enfatizar o papel cumprido pelos jesuítas, e só pelos jesuítas.

Vencida a etapa de explanação de seus desgostos, feita a contento a apologia da Companhia de Jesus, a carta, enfim, prossegue no relato que faz sobre as necessidades da missão religiosa no Maranhão. Inicia-se por expor ao príncipe o estado atual da terra onde a ação missionária começa a desenvolver-se. Segundo Vieira, o estado do Maranhão queda em extremo desamparo espiritual, desamparo esse que atinge tanto o gentio quanto os portugueses que habitam o lugar. A despeito de ser a primeira carta remetida do Maranhão propriamente, nela já estão aqueles que serão a denúncia e o pedido recorrentes em missivas da lavra de Antônio Vieira. O Superior das missões relata ao príncipe a falta de religiosos que possam administrar os sacramentos, sem os quais quedam portugueses e índios sem ter quem lhes possa batizar e lhes ensinar a doutrina. Além disso, Vieira já aponta questões que também serão repetidas vezes enunciadas, a tirania dos portugueses e o cativo dos índios, e mais que isso, a conivência e aprovação dos primeiros em relação ao desamparo dos últimos.

Indica Vieira à sua Alteza que em carta remetida ao Bispo do Japão os detalhes do desamparo aludido chegarão às suas reais mãos, adiantando que a maior necessidade da missão maranhense, a qual pode ser aplacada pela generosa ação do nobilíssimo português, é a falta de religiosos no lugar. Aumentar o número de missionários que possam integrar as missões no Maranhão, Pará e Gurupá é agora a obsessão do jesuíta.

O Padre Vieira dispensa até mesmo o custeio desses novos missionários que pede ao príncipe sejam enviados ao Maranhão. A esse respeito diz o padre: “Não peço rendas, nem sustentação, para os que vierem, que Deus os sustentará [...]” (VIEIRA, 2008, p.233). A presença de mais religiosos é tão importante que mesmo seu sustento se torna assunto secundário. O campo de trabalho é demasiado extenso, cuja cobertura só pode realizar-se com a ajuda de outros sujeitos que possam integrar à missão. Vieira ainda retoma a crítica às outras religiões presentes no Estado, fazendo-nos supor que elas não desenvolvem bem o trabalho da conversão. Em afirmação estrepitosa, brada o jesuíta ao príncipe: “[...] havendo tantas religiões neste reino e tantas letras ociosas! Acuda S.M., Senhor, e ainda V.A., a este desamparo por piedade [...]” (VIEIRA, 2008, p.233).

A afirmação é absolutamente importante, posto que, de alguma maneira, define toda a epistolografia de Antônio Vieira durante o período em que o jesuíta esteve em missão no Maranhão. As ditas “letras ociosas” bem representa a distinção entre jesuítas e religiosos de “outras religiões”. Para Vieira, a escrita, as letras cumprem salutar papel no

projeto missionário, posto que devem ser ativas, não ociosas. Por ativas, em oposição a ociosas, podemos entender as letras que mobilizadas por missionário busquem sempre finalidades ditadas pelo processo de conversão. A carta em análise, por exemplo, bem informa o que seria o contrário de letras ociosas, por conseguinte, letras ativas. Nela o Padre Vieira reúne as necessidades da missão, elabora as soluções apropriadas, e requer a quem pode atender-lhe o remédio devido. Assim, deve-se compreender a epistolografia jesuítica, em especial a de Antônio Vieira, como parte ativa da intervenção catequética, instrumento que é do exercício missionário.

A carta é concluída com a renovação de pedido de mais missionários, rogando o padre ao príncipe que emita “ordem mui apertada” aos superiores das Províncias de Portugal e do Brasil para que providenciem esses missionários, enviando-lhes imediatamente ao Maranhão. Enfatiza ao príncipe que o envio desses religiosos somente fortalecerá o Reino já que “[...] hão de prestar mais a V.A., para a defesa e estabilidade do Reino, os exércitos de almas que cá se reduzirem que os soldados que lá se alistarem [...]” (VIEIRA, 2008, p.234). Esse exército de almas, certamente, tem na direção zeloso comandante.

Em 20 de maio de 1653, Vieira remete carta⁴⁸ ao rei Dom João IV, sendo esta, portanto, a primeira carta que o padre escreve ao monarca desde que partiu de Portugal. Logo na abertura Vieira anuncia quais assuntos serão pela missiva tratados: “[...] 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 [...]” (VIEIRA, 2008, p.236). Os desamparos a que se refere já foram, com menores detalhes, expostos ao príncipe em carta anterior. Na missiva enviada ao rei esses mesmos desamparos ocuparam bom espaço da carta, expressos, contudo, com maiores minúcias.

Em primeiro lugar, Vieira traça o quadro dos habitantes do Maranhão, indicando a posição que cada um desses habitantes ocupa na sociedade colonial maranhense. Segundo Vieira: “Os moradores deste novo mundo, que assim se pode chamar, ou são portugueses ou índios naturais da terra.” (VIEIRA, 2008, p.236). Essa divisão que Vieira aponta é importante, pois na epistolografia da missão, esses dois personagens: índio e português aparecem com bastante frequência, geralmente como dois polos contrários, dos quais muitos conflitos surgem.

Feita a divisão geral da sociedade colonial maranhense, passa Vieira a especificar

⁴⁸ Carta LXII, Idem., 2008, p.236-242.

cada um desses dois personagens, começando pelos índios: “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 portugueses.” (VIEIRA, 2008, p.236). Aqui Vieira estabelece importante distinção entre os índios, distinção essa que norteará a ação missionária.

O índio gentio, objeto preferencial da conversão, não está, segundo relata, entre os colonos com residência fixada no Estado do Maranhão. Vieira indica os sertões⁴⁹ como lugar onde esses índios sem fé estão localizados. E como bem diz o padre, esses índios são muitos e falam diferentes línguas. Essas características do gentio não convertido é o que fundamenta, por exemplo, o reiterado pedido que Vieira faz a seus superiores para que sejam remetidos ao Maranhão mais religiosos e, quando possível, religiosos que saibam a língua do gentio.

Já os índios cristãos, conforme descreve o jesuíta, vivem com os portugueses, e são divididos em duas categorias: aqueles que são livres e aqueles que são parte livres, parte cativos, estes servem aos portugueses em suas casas e lavouras e segundo afirma Vieira os colonos sem os índios “de nenhuma maneira se podem sustentar.” (VIEIRA, 2008, p.234).

Essa informação é importante sob dois aspectos. Primeiramente porque dá ao rei a exata ideia da dependência econômica que os portugueses têm da mão de obra indígena, o que explica o porquê os colonos não prescindem do cativo dos índios, já que é esse instituto que lhes permite desenvolver suas atividades econômicas a partir da exploração do trabalho dos nativos. Em segundo lugar, por destacar a importância do índio nessa estrutura social em funcionamento em território sob domínio colonial, de maneira que cabe ao rei zelar por esses índios, sem os quais a economia colonial não pode prosperar.

Na sequência, passa Vieira a descrever o português:

Os portugueses, Senhor, vivem nestas partes em necessidade espiritual pouco menos que extrema, com grande falta de doutrina e 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).

A descrição inicial do português parte daquilo que falta a este personagem da

⁴⁹ Sobre a ideia expressa em *Sertões* e suas implicações na epistolografia de Vieira, ver Barcelos Bettiol, A Escrita do Intervalo: A Poética Epistolar de Antônio Vieira, Porto Alegre: 2008.

sociedade colonial. Segundo Vieira os portugueses no Maranhão estão em desamparo espiritual, o que significa, em última instância, que falta a esses portugueses quem os ampare. Como a carta escrita é remetida ao rei de Portugal, esse amparo que falta aos compatriotas que vivem na Colônia só pode ser suprido pelo pai de todos os portugueses, ou seja, o próprio destinatário da carta.

Mas Vieira vai além, não apenas indica o desamparo, como também informa ao rei as causas e os efeitos dessa triste sina portuguesa na América. Aos portugueses falta doutrina, faltam sacramentos, falta missa, falta disciplina com a qual guardarem os ritos da fé, falta confissão. Esse conjunto de faltas que acometem os portugueses, as quais podem ser supridas, só encontrarão sua solução quando a causa de todos esses males for atacada. E segundo o próprio Vieira: “A principal causa disto, deixando outras mais remotas, é a falta de curas e párocos [...]” (VIEIRA, 2008, p.234).

Apresentada a principal causa do desamparo espiritual dos portugueses, Vieira ainda apresenta ao rei outros obstáculos que afastam os colonos do amparo necessário. Vieira, então, descreve a situação da 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 [...]” (VIEIRA, 2008, p.236-237). O número reduzido de templos religiosos associado à distância que alguns teriam de percorrer, sem “nenhum gênero de cavalgadura”, para buscá-los é um dos fatores que aprofundam o abismo dentro qual estão os portugueses.

E mesmo as igrejas existentes tornam-se inócuas, posto que havendo apenas um sacerdote em meio a população crescente fica difícil atendê-la naquilo que necessita. Vieira ainda cita o fato do Bispo residir na Bahia, “que é distância de quinhentas léguas, com os holandeses no meio [...]” (VIEIRA, 2008, p.237), o que impede que a autoridade eclesiástica possa ouvir e visitar os fiéis no Maranhão.

Assim, a considerar todos estes problemas apresentados, passa Vieira a sugerir ao rei o remédio para todos esses males: “O remédio deste gravíssimo dano é o multiplicarem-se as igrejas e curas, nos lugares que parecem mais acomodados [...]” (VIEIRA, 2008, p.237). Essa multiplicação de igrejas e curas, certamente, aliviaria, e muito, o desamparo espiritual aludido, devendo nesse propósito indicar-se ao menos um religioso para cada lugar que precise de sua intervenção. Por conseguinte, Vieira especifica o tipo de religioso que o Maranhão necessita: “pessoa eclesiástica de letras e zelo”, a qual, uma vez indicada para cumprir suas tarefas no Estado, possa tornar-se administrador deste ou, nas palavras do padre, “tenha outro gênero de superintendência sobre o espiritual de todo ele” (VIEIRA, 2008, p.237). E caso não seja possível a

nomeação desse administrador ou superintendente, que se envie, então, “número bastante de religiosos”, todavia, religiosos que tenham compromisso com a salvação das almas, com especial observação desse instituto, porque na capitania do Maranhão não falta, o que é também causa de grande mal, “homens religiosos de vida e doutrina pouco ajustada” (VIEIRA, 2008, p.237).

Feitas as observações necessárias acerca do desamparo espiritual dos portugueses, indicando, inclusive, o remédio capaz de saná-lo, passa Vieira a tratar dos índios, os quais, nas observações feitas pelo remetente, estão também em necessidade espiritual extrema. A novidade aqui é que os índios, em especial aqueles que vivem com os portugueses, dependem da benevolência de seus senhores, os quais, uma vez desamparados, não podem amparar quem quer que seja. Nesse ponto, além de dirigir críticas aos portugueses, Vieira também critica os sacerdotes ao afirmar que, tanto aqueles quanto estes não guardam escrúpulo quanto aos sacramentos que se deviam aplicar aos índios.

Nesse ponto, quando Vieira traça o estado miserável dos índios no que diz respeito ao seu espiritual, o padre faz supor que o período anterior à chegada da missão no Maranhão fora de abandono das obrigações eclesiásticas. Segundo o jesuíta, ao se indagar aos índios quando estes pela última vez se confessaram, a maioria deles responde que sua última confissão fora ainda com o Padre Luís Figueira, religioso morto há dezessete anos, a contar da remessa da carta ao Rei.

Existem índios que foram batizados sem saber o que receberam, o que os mantém em costumes não cristãos; há índios com idade superior a sessenta anos de idade que não conhecem a confissão, portanto, não tendo eles próprios se confessado; muitos morrem sem a confissão e é também ordinário que muitos não recebam a comunhão nem mesmo em seu leito de morte. Esse estado de penúria espiritual é o que acomete grande parte dos índios no Maranhão, segundo relata Antônio Vieira.

A causa apontada do estado dos índios, consoante Vieira, é o mesmo que acomete os portugueses, a falta de párocos e curas, no entanto, em relação aos índios existe um agravante. Para reduzir o índio à fé católica faz-se necessário que os religiosos que tenham por instituto converter se prestem a estudar e saber a língua do nativo. Nesse sentido, quando se busca mais religiosos para atuarem no Estado do Maranhão e Grão-Pará, essa característica precisa ser observada, por ser fundamental no projeto de conversão do gentio cuja responsabilidade recai sobre a missão.

Detectadas as causas e remédios com os quais solucionar os problemas apresentados pelo remetente a seu destinatário, Vieira aproveita a oportunidade para tratar

de outro assunto que tem direta relação com os problemas acima expostos. Trata-se do recorrente tema do cativo dos índios. Aproveitando-se das descrições já realizadas, Vieira introduz o assunto logo após dispor a situação do índio, de maneira que o cativo surge, inicialmente, como mais uma moléstia suportada pelos nativos e que, todavia, se se pode encontrar solução para outros desamparos apresentados, por que não também solucionar este último problema reportado? É comum na epistolografia de Vieira, aos menos naquela do período da missão maranhense, que da narração surjam os problemas cuja ação do destinatário possam aplacar.

O relato se inicia pela indicação dos personagens que vivem no Maranhão, depois se desdobra nos problemas que acometem esses mesmos personagens, após se estende no descrever das causas daqueles problemas apontados até, enfim, chegar-se aos remédios capazes de solucioná-los. Na narração das cartas do padre Antônio Vieira se encontra muitos meios que levam o destinatário a persuadir-se com eles.

Um desses meios, especialmente dirigido ao monarca, quando o assunto é o cativo dos índios, é a imediata associação das dificuldades do Reino com os abusos praticados em seus domínios. Na carta em questão, Vieira estabelece essa associação pela primeira vez da seguinte maneira:

Este (cativo) dano é comum a todos os índios. Os que vivem em casa dos portugueses têm demais os cativos injustos, que muitos deles padecem, de que V.M. tantas vezes há sido informado, e que porventura é a principal causa de todos os males que se experimentam em todas as nossas conquistas. (VIEIRA, 2008, p.238).

O trecho apresenta alguns elementos interessantes no que diz respeito à linha argumentativa que Vieira passa a traçar. Em primeiro lugar o padre aponta o fato de que índios que servem aos portugueses, em suas casas, padecem em cativos injustos. Ora, essa simples informação suscita uma importante questão, se a injustiça dos cativos parte dos portugueses, o abuso, portanto, é de responsabilidade destes, nesse sentido, se a autoridade máxima desses portugueses não intervir passa a ser leniente com esses abusos.

O rei então tem aqui, de forma sutil, sua autoridade posta à prova. E mais, segundo Vieira a denúncia desses injustos cativos é de pretérito conhecimento do monarca: “de que V.M. tantas vezes há sido informado”, ou seja, o rei já fora informado da situação e a situação permanece, por conseguinte, ou o rei não agiu ou a autoridade real não fora respeitada. E a ação frustrada ou insuficiente ou a omissão em agir geram o estado de coisas que corrobora com os desamparos já apontados.

Mais que isso, não solucionar a questão dos cativeiros torna-se, na interpretação de Vieira, causa principal dos castigos experimentados pelo Reino em todas as suas conquistas. Aqui há de salientar a ideia de castigo, segundo a qual as ações e omissões têm sempre uma consequência. Quanto maior a responsabilidade, portanto, maior a consequência. O estilo de Vieira de construir suas argumentações, mesmo quando aqueles que busca persuadir sejam superiores a ele, tem sempre um quê provocativo, capaz de antever as condenações para os que não lhe atenderem e, com isso, aumentar sensivelmente as chances de ter seus requerimentos deferidos.

Mobilizados os argumentos com os quais pretende auferir do rei os seus intentos, Vieira especifica ainda mais o que considera ser causa dos danos que acometem os domínios da Conquista portuguesa. Segunda afirma o padre: “As causas deste dano se reduzem todas à cobiça, principalmente dos maiores, os quais mandam fazer entradas pelos sertões [...]” (VIEIRA, 2008, p.238). Vieira entende o comportamento injusto dos colonos em relação aos índios como nascido da ganância, do sôfrego desejo de possuir, enriquecer-se ilegitimamente. O combate à cobiça, nesse sentido, deve realizar-se por rei católico, observador do mandamento divino que expressamente condena a ambição desenfreada.

Mas Vieira, exemplar jesuíta que é, atento está não só aos desdobramentos das questões espirituais, como também está atento aos desdobramentos das questões temporais. Sabe o religioso que os assuntos do Reino não se tratam somente com religião, razão pela qual quando o assunto é o cativo dos índios, Vieira se mostra sempre cuidadoso. Sabe o padre das regulamentações já existentes sobre o assunto.

As ditas entradas pelo sertão, que buscavam, no mais das vezes, a captura dos índios para servirem aos portugueses então regulavam-se, a partir das informações apresentadas por Vieira, da seguinte maneira. Os índios de corda, como se chamavam aqueles índios prisioneiros de aldeias inimigas, ou para serem comidos ou para servirem como cativos, poderiam ser “resgatados” e, uma vez “salvos” do cativo imposto pelos inimigos, poderiam se tornar cativos dos portugueses sem que esta condição fosse contestada, portanto, considerada legítima.

Contudo, Vieira denuncia as chamadas “guerras injustas”, isto é, as entradas de portugueses nos sertões que “resgatavam” índios a esmo, tornando-os cativos “sem autoridade ou justificação alguma” e “assim os vendem e se servem deles como verdadeiros cativos. (VIEIRA, 2008, p.238). O remédio para a cura desses males, segundo o jesuíta, é o Rei, ao exemplo de outros monarcas que o precederam, “mandar totalmente

cerrar os sertões”, medida com a qual se solucionaria por completo a questão.

A administração colonial, entretanto, é mais complexa do que se pode imaginar, e Vieira tem consciência disso. O padre assevera ao Rei: “Este remédio, Senhor, verdadeiramente é o mais efetivo de quantos se podem representar [...]” (VIEIRA, 2008, p.238). Alcançar tal efetividade, todavia, é tarefa onerosa, pois cerrar totalmente os sertões, na realidade colonial do Maranhão, “[...] é dificultosíssimo e quase impossível de praticar, como a experiência tem mostrado em todos os tempos” (VIEIRA, 2008, p.238). Essa dificuldade, segundo Vieira, fundada está “[...] em serem os índios o único remédio e sustento dos moradores, que sem eles pereceriam.” (VIEIRA, 2008, p.238).

Não podendo, portanto, extinguir as entradas aos sertões, pode o monarca determinar que os cativeiros que submetem os índios sejam examinados, isto é, que por ordem de el-rei se realizem fiscalizações para aferir a justiça na formação dos cativeiros, ou seja, distinguindo, entre os prisioneiros, aqueles que justificadamente deviam servir aos portugueses, na condição de cativo, daqueles que, sendo originalmente livres, não se deviam cativar.

O conteúdo da prosa habilmente disposta vai trilhando caminhos que verdadeiramente não só apresenta ao monarca português a relação das coisas do Estado do Maranhão e Grão-Pará, como também apresenta ao rei todo um projeto de governança dos índios em territórios da Conquista. Vieira descreve o que já ocorreu, valendo-se de apontamentos de caracteres e situações próprias surgidas da divisão social estabelecida na Colônia; avança na descrição do que ocorre, demonstrando a reiteração das condutas reprováveis cujo remédio só pode ser ministrado pelo soberano, e Vieira projeta o futuro, já com o remédio real, detalhando mesmo questões de ordem burocrática. Para que a proposta do exame dos cativeiros seja efetiva, por exemplo, aconselha o missionário ao rei português:

Mas para que este exame seja com a inteireza e justiça que convém, não basta que os oficiais de Câmara o julguem, ainda que seja com a assistência do sindicante: mas é necessário que o mesmo sindicante aprove os ditos exames, e julgue todas estas causas e processos delas; e nesta forma parece que, sem nenhum encargo de consciência, poderão ficar cativos os que se julgarem por tais. E, porque o Desembargador João Cabral de Barros é pessoa de tão boas letras, e procede com tanta justiça e inteireza em todas as matérias, parece que tudo o que V.M. houver de fiar de um grande ministro o pode fiar dele. (VIEIRA, 2008, p.238-239).

O trecho destacado é rico na demonstração que faz do tipo de conversa que uma carta remetida da missão do Maranhão poderia estabelecer. É de se notar, portanto, que

os assuntos em que Vieira toca na conversa epistolográfica com o rei não são de ordem íntima, particular, mas sim de ordem pública, política. Com todo o decoro que se espera de um inferior que escreve a um superior, a carta leva consigo propostas de intervenção real que, uma vez assumidas, poderiam, como aponta o padre, alterar determinadas situações propiciadas pela administração colonial.

Nesse sentido, auferindo objetivos bem definidos, que em tudo dependem da intervenção real, vale mesmo o detalhamento do próprio ato administrativo (o exame dos cativeiros), com descrição de seus praticantes (oficiais de Câmara e sindicante) e, como não poderia deixar de ser, indicação de nome hábil para o dever (Desembargador João Cabral de Barros), tudo isso para que sua proposta pudesse realizar-se na plenitude de sua elaboração.

O próprio vocabulário da missiva entra, nesse ponto, em composição própria dos atos de autoridade. Vieira, não podendo ele mesmo executar suas propostas, submete todas, apresentadas como remédio, ao Rei, para que este as dê execução. São exemplos salutares do tom das propostas de Vieira, já dispostas na inteireza de atos públicos, os trechos seguintes: “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). Nesse exemplo, trata o padre de futuras entradas que possam realizar-se de forma justificada, por isso a redação da proposta já se apresenta como a ordem a ser dada pelo Rei.

Vieira detalha ainda mais a proposta a indicar ao monarca que, se nas entradas se encontrarem índios de corda, sejam estes resgatados e comprados, após o procedimento ser aprovado por padres presentes à missão de “resgate”, sendo que, entre tais, estará, no mais das vezes, sempre “um língua” e um teólogo, portanto qualificados para emitirem seu juízo sobre a justeza das capturas. O missionário ainda aponta como se deve eger o capitão que a seu cargo terá entradas aos sertões. Segundo o religioso, o rei deve impedir que tal capitão se eleja somente com o voto do governador ou capitão-mor, mas que tal eleição se faça também com os votos da Câmara, de prelados das religiões e do vigário-geral, porque, segundo Vieira, se apenas ao governador ou ao capitão-mor restar a escolha do comandante da entrada, este será escolhido por conveniência daqueles e não no superior interesse de Deus e do bem comum.

E como em Vieira um assunto desdobra-se em muitos detalhes, da acusação que faz a governadores e capitães-mores vai o Padre à razão dessas acusações, escolhendo para justificá-las uma atividade que demonstra tanto a cobiça reprovável das autoridades coloniais quanto a injustiça gerada por aquela. Afirma Vieira ao rei que mesmo os índios

que têm o título de livres e vivem em suas aldeias sofrem com os governadores ou capitães-mores que se valem forçosamente da mão de obra indígena em suas lavouras de tabaco. Segundo Vieira, o pior trabalho a se exercer na Colônia. Ainda conforme o missionário, essas injustiças se fazem com o argumento de que os portugueses que vão ao Maranhão devem pagar seus serviços com tais procedimentos de exploração do índio em benefício de seus próprios interesses. Para aplacar tal situação, o padre retoma o tom propositivo para indicar ao rei o que este deveria fazer:

O remédio que isto tem, e não há outro, é mandar V.M. que nenhum governador, capitão-mor possa lavrar tabaco, nem outro algum gênero, nem por si, nem por interposta pessoa, nem ocupem, nem repartam, os índios, senão quando fosse para fortificações ou outras cousas do serviço de V.M. (VIEIRA, 2008, p.240).

E mais uma vez está consignada à carta medida impositiva que o Superior das missões do Maranhão e Grão-Pará quer ver adotada pela política real em relação aos territórios da Conquista. A expressão “é mandar V.M.” é suficientemente sugestiva em sua própria enunciação. A carta que ora se remete ao rei não contém particularidades de um remetente que busca compartilhá-las com um destinatário amigo, mas se insere no diálogo político entre o representante máximo da Coroa e um de seus vassalos em exercício próprio da política portuguesa. Apesar da amizade que ligava Vieira e Dom João IV, no caso, o que se percebe é uma conversa entre representantes de instituições religiosa e política que tratam de assuntos do interesse do Estado português, não restando maiores espaços para intimidades familiares.

O contrato enunciativo, representado na missiva de tipo negocial, fica ainda mais evidente em sua exemplaridade enquanto diálogo político, quando Vieira lembra ao rei que a ação reinol em benefício dos índios no Maranhão, Pará e Amazonas é pressuposta, uma vez que a omissão no socorro a estas almas resultaria em pecado, pois a obrigação real para com seus vassalos no Norte dos territórios da América Portuguesa deve compreender-se por caridade cristã e por justiça, já que o reino católico de Portugal rege-se pela união entre Coroa e Igreja firmada pelo regime do padroado. Nos termos presentes na carta: “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).

Estabelecida a condição prévia a partir da qual a legitimidade de uma proposição com efeitos públicos se submete ao soberano, reúne Vieira, em um mesmo feixe, a solução adequada a cada uma das causas que pretende atacar. Como síntese da *petitio*, em

suma, propõe o padre ao rei católico: “O remédio consiste na execução de todos os remédios que até aqui se têm apontado [...]”. (VIEIRA, 2008, p.241). Extrai-se do trecho, uma vez mais, destaque da *narratio* no qual o remetente da carta exorta seu destinatário a agir. O padre cobra do rei a execução de medidas propostas, as quais, na visão do missionário, podem resolver questões problemáticas resultantes da má administração colonial.

É momento no qual o remetente retoma em resumo as causas dispostas na narrativa epistolar, juntando ao lado delas os remédios que aplacarão seus maus efeitos. Em caminho certo na direção da conclusão, Vieira usa os termos próprios de encerramento: “Isto é, Senhor, o que me pareceu representar a V.M.”, “Isto que tenho dito é o mesmo que sentem todos [...]” e “Pelo que, Rei e Senhor, [...]” (VIEIRA, 2008, p.241-242), expressões essas que apontam todas para o fim da narrativa que não desperdiça as últimas linhas, nelas consignando outro requerimento, repetitivo em cartas jesuíticas, e que terá bom proveito caso “os remédios” propostos pelo padre sejam acolhidos e executados pelo Rei, a recorrente demanda de mais religiosos que se enviem ao Maranhão para nele poderem laborar em frutífera vinha de Cristo.

A carta em questão, como outras de mesmo período missionário enviadas a Dom João IV, convergem o conteúdo de suas narrativas, base de sustentação dos requerimentos apresentados, para necessidades próprias das missões às quais Vieira representa na condição de Superior. Regulamentação acerca da questão dos cativeiros indígenas; proposições de monopólio dessa mesma questão a cargo dos padres missionários; limites à atuação dos governadores e capitães-mores indicados para o ofício; ordens régias que possam frear a cobiça de colonos portugueses ciosos de se utilizarem da mão de obra indígena, pedido reiterado de envio de outros missionários que possam, ao lado dos que já estão em atuação, promoverem a integração dos convertidos ao corpo místico do Império católico português formam, com pouquíssimas variações, os assuntos tratados com sua Majestade, abrigados todos pelo tema quase único de todas as cartas enviadas do Maranhão e Grão-Pará: a missão da Companhia de Jesus nestas Capitanias.

Do ano de 1653 ainda restam as cartas remetidas ao padre Francisco de Moraes, cuja análise ousamos realizar em outro capítulo, e uma extensa carta⁵⁰ que fora enviada ao Provincial do Brasil, oportunidade na qual Vieira tece, em detalhes, um relato pormenorizado, que se inicia pela partida dos padres missionários de Lisboa, passa por

⁵⁰ Carta LXVI, Idem, 2008, p.243-268.

Cabo Verde, e vai seguindo em minúcia até o Maranhão e Grão-Pará, elencando episódios da chegada e instalação das missões nas localidades de atuação dos religiosos. Na carta, datada de maio, Vieira indica ao Provincial que, por ser precoce a ação missionária no lugar, terá pouco o que dizer.

Não obstante, do “pouco” que passa a relatar, desdobra-o ao ponto de produzir uma das mais longas cartas da sua estadia no Maranhão. A embarcação que levara de Lisboa os missionários tem abrigo na missiva, assim como os embaraços da viagem; o ancorar em Cabo Verde, de onde cartas se produziram e foram a mais de um destinatário; o avistar da costa maranhense onde desaguou os mestres de fé; os eventos dos primeiros dias desembarcados, bem assim as aplicações dos exercícios espirituais nas terras alcançadas; as pregações realizadas por companheiros, como as do padre João de Sotomaior; as lições de língua nativa, sem as quais fazerem entendidos os religiosos seria pouco possível; o cuidado em serem os padres confessores justos, atentos às conveniências temporais, por um lado, não ferindo suscetibilidades dos colonos quanto à questão do índio, mas igualmente vigilantes à virtude espiritual e, como bons jesuítas, prontos a instar os casos de consciência, de modo a apontarem como pecado o cativo dos índios àqueles que com disposição penitente abrissem o coração quando confessassem, mantendo-o aberto ao justo conselho do confessor; a disputa travada entre dois padres pela patente de Vigário-Geral, a qual, com a intercessão de Vieira, resolvera-se pela divisão da patente em duas, passando um dos litigantes a Vigário do Maranhão, outro a Vigário do Pará; os motins da população contra os jesuítas, suspeitos de que foram eles a guiar a decisão régia que pôs termo ao cativo indígena, chegando, neste caso, a alguma conformidade após muita negociação, a qual teve Vieira sempre em posição de destaque; a instrução de religiosos de outra religiões dispensada pela Companhia que faz de seus mestres cultivadores do saber alheio; as queixas do Capitão-Mor, ofendido com a prédica do Padre Mateus Delgado, por este não ter concedido à autoridade “a vênica de ilustríssimo senhor”, situação remediada pelo próprio Antônio Vieira que prometeu ao capitão os pronomes devidos em próxima pregação, assim auferindo do governo local autorização para embarcar missionários ao Pará; as contendas com outros homens graduados da terra, dissipadas pela hábil mediação do Superior das missões; a notícia da junta responsável por examinar os cativos dos índios, composta por sindicante, prelados das religiões, a câmara, o Vigário-Geral e outras tantas pessoas, além de dois procuradores, um dos portugueses, outro dos índios; a mudança de posição de muitos moradores em relação aos membros da Companhia e o resultado positivo dessa

mudança no que diz respeito ao reconhecimento da liberdade de índios cativos; a demanda acerca do Engenho de Itapicuru, deixada como herança à Companhia, mas envolta em disputa por dívidas e interesses de outros beneficiados; a abdição de bens que, sendo pertencentes ao Colégio, foram tomados por locais, deixando os padres a restituição a cargo da consciência dos usurpadores; os incipientes ofícios do Superior, examinando no Maranhão os batismos e demais sacramentos, zelando para que fossem devidamente aplicados; o aumento das confissões, entendido como obra da intervenção religiosa; detalhes de missas e procissões que contavam tanto com a presença de portugueses como com os corpos presentes de índios e índias; o número de alunos no Colégio, superior a setenta, a demonstrar muito fruto em pouco tempo de cultivo; os cuidados dispensados a enfermos e presos, bem como a caridade exercida por missionários a destinarem esmolas aos que em petição de pobreza assim necessitavam, bem assim a doação de medicamentos não existentes na região, os quais foram trazidos na bagagem dos recém-chegados missionários; a própria pobreza dos irmãos da Companhia que, a despeito das necessidades, estiveram sempre providos por divina liberalidade, manifestada por esmolas recebidas; por fim, o martírio dos irmãos que antecederam a atual missão, cujo exemplo e sangue derramado abriu portas a sucessos posteriores.

Em outros termos, a despeito da extensão da carta, muitos assuntos que se repetem em comunicações feitas ao Provincial, por serem ordinários das missões, outros que se detalham em complexidades contingentes, e alguma novidade própria de ações em plena execução. No mesmo ano de 1654, Vieira ainda destinaria mais duas cartas⁵¹ ao Provincial, nas quais temas semelhantes se repetem, como o recorrente cativo indígena, a leniência de autoridades coloniais com o crime apontado pelos jesuítas, a má conduta de religiosos de outras religiões, as andanças de Vieira rumo ao Pará e conseqüente descrição pormenorizada de tudo quanto no caminho pôde encontrar. Algumas dessas questões levamos a outro capítulo, outras entendemos, enquanto assunto, demonstradas nas análises de cartas já realizadas.

Das cartas ao Provincial, autoridade eclesiástica, eminente membro do Corpo místico da Companhia de Jesus, às cartas ao rei de Portugal, cabeça do Corpo político do Império católico português. No curso ainda do ano de 1654, Vieira aciona o Soberano com duas cartas⁵², ambas com a mesma data, 04 de abril. João Lúcio de Azevedo (2008), que dispôs cronologicamente as cartas escritas pelo Superior das missões do Maranhão e

⁵¹ Cartas LXV e LXVI, Idem, 2008, respectivamente, p.269-288 e p.289-310.

⁵² Cartas LXVII e LXVIII, Idem, 2008, respectivamente, p.311-321.

Grão-Pará deu a uma dessas cartas um (a), legando a outra um (b), de forma que se supõe ser a carta (a) a primeira, restando à carta (b) a segunda posição. A posição específica dessas duas cartas em uma cronologia sucessória interessa-nos pouco, de maneira que ao nos referirmos a uma como primeira e a outra como segunda não almeja colocá-las rigidamente nessa ordem, buscando reconstruir uma recepção sobre a qual não temos acesso, é somente modo de identificá-las na cronologia que tomamos de empréstimo da coletânea disposta por Azevedo (2008).

Assim identificadas, atentemos à primeira carta. Na missiva, o padre Vieira abre-a por costumeira saudação, constantemente dirigida ao monarca: “Senhor.”, para adiante definir o propósito da carta, ofertar ao rei um parecer. O conselho prestado, todavia, não se ofereceu gratuitamente, sendo, portanto, motivado. No caso, é o próprio destinatário da carta, Dom João IV, a autoridade que lhe encomendou o juízo.

A carta informa-nos que o rei consultou Vieira acerca da nomeação de um governador ou dois capitães-mores que pudessem governar as Capitanias ao Norte do Brasil. Vieira, então formula o seu parecer, mas antes de apresentá-lo propriamente, reveste a primeira parte do exórdio da carta de marcas notáveis de decoro. Do simples “Senhor” inaugural da missiva que, sem perder a solenidade, sintetiza a saudação, marcando formalidade sem afetação, passa o remetente aos primeiros procedimentos de conquista da simpatia, nestes mostrando maiores fumos de vassalagem que aqueles dispensados na saudação. O conselho que presta é dado por ordem, não por vontade, e o conselheiro é, segundo diz, desprovido de “razões políticas”. Não obstante a sua insuficiência na matéria, por obediência, o missionário apresenta ao rei o seu juízo sobre a consulta que lhe fora feita, dispondo-a, como afirmou, “toscamente”.

O *ethos* epistolar do religioso que, em carta, presta o seu conselho ao rei sobre matéria consultada, constrói-se de maneira a representar-lhe como quem jamais dispensaria a humildade decorosa de religioso que aconselha o mais importante homem da monarquia portuguesa. Rendidas as homenagens devidas ao destinatário, assim dispõe o seu parecer:

Digo que menos mal será um ladrão que dois; e que mais dificultosos serão de achar dois homens de bem que um. Sendo propostos a Catão dois cidadãos romanos para o provimento de duas praças, respondeu que ambos lhe descontentavam: um porque nada tinha, outro porque nada lhe bastava. Tais são os dois capitães-mores em que se repartiu este governo: Baltasar de Sousa não tem nada, Inácio do Rego não lhe basta nada; e eu não sei qual é maior tentação, se a necessidade, se a cobiça. Tudo quanto há na capitania do Pará, tirando as terras, não vale dez mil cruzados, como é notório, e nesta terra há-de tirar Inácio do

Rego mais de cem mil cruzados em três anos, segundo se lhe vão logrando bem as indústrias. (VIEIRA, 2008, p.311).

Vieira apresenta a Dom João IV sua posição sobre a repartição do governo das Capitânicas a partir de juízo que emite, pronto a considerar o menos mal no lugar de qualquer bem. O julgamento do padre é generalizante, demonstrativo em expor a visão do missionário sobre a administração colonial no Maranhão e no Pará, pois, a seguir o juízo do padre: se um pecado é menos que duas ofensas a lei de Deus, na iminência de repartir o governo com dois candidatos ladrões, podendo-se escolher somente um desses dois, diminui-se o resultado da rapina pela redução dos larápios. O decoroso remetente, pois, em atendimento ao que lhe fora solicitado, não ameniza o exemplo a partir do qual compõe os personagens sobre os quais os efeitos de seu conselho recairão. O jesuíta vai à bagagem de seus conhecimentos humanistas para valer-se do juízo de Catão no momento de submeter ao rei o seu julgamento em tudo semelhante ao do romano. Os dois pretendentes ao governo das capitânicas, Baltasar de Sousa e Inácio do Rego, são viciosos, o primeiro por nada ter, o segundo por nada lhe bastar. Um peca pela falta, o outro pela cobiça. O cobiçoso Inácio do Rego é retratado por Vieira como verdadeira ave de rapina que, ávida por aumentar sua presa, é capaz de orientar o governo a seu cargo ao encontro de seu estrito interesse, sendo exitoso em ganhos que aufere do logro de suas indústrias.

A seu parecer sobre a conveniência de se ter dois governadores, Vieira ainda acrescenta as consequências do sucesso da empresa do Capitão-Mor do Pará, Inácio do Rego. Segundo o padre, os benefícios alcançados pelo capitão-mor são todos custeados pela escravidão dos índios que, sem escolha, servem-lhe como vítimas de injustiça, posto que para atenderem a cobiça do governante, submetem-se a trabalho excessivo, capaz de enriquecer a Inácio do Rego, mesmo que sob a miséria dos nativos do lugar.

Vieira descreve o labor indígena na produção de tabaco, trabalho que além de levar à morte muitos índios, toma-lhes o tempo e a liberdade. Além disso, como as lavouras de fumo fazem-se sempre em “terras fortes e novas”, seus cativos lavradores são, com isso, afastados de suas mulheres e filhos, o que, como consequência, gera muita “fome e misérias” nas aldeias. Esse afastamento, ainda, resulta na desagregação do espaço coletivo onde índios se postam, dificultando, assim, a ação evangelizadora dos padres da Companhia, os quais não conseguem incutir a ritualística católica no cotidiano desses mesmos índios apartados, nem manter em vigilância cristã os convertidos, quanto mais atrair os que vivem nos sertões com a palavra divina, já que os gentios temem serem tornados cativos pelos portugueses.

Demonstrada a sua visão sobre a repartição do governo das Capitânicas em dois, afirmando, por entremeios, que é favorável ao que menos gerar prejuízo ao Reino, apontadas as consequências da desenfreada cobiça de administradores locais, cuja ganância impede que frutos da conversão nasçam, Vieira, então, completa o seu parecer:

Assim que, Senhor, consciência e mais consciência é o principal e único talento que se há-de buscar nos que vierem governar este Estado. Se houvesse dois homens de consciência, e outros que lhes sucedessem, não haveria inconvenientes em estar o governo dividido. Mas, se não houver mais que um, venha um que governe tudo e trate do serviço de Deus e de V.M.; e se não houver nenhum, como até agora parece que não houve, não venha nenhum, que melhor se governará o Estado sem ele que com ele. Se para a justiça houver um letrado reto, para o político basta a Câmara, e para guerra, um sargento maior, e esse dos da terra, e não de Elvas, nem de Flandres; porque este Estado, tendo tantas léguas de costa e de ilhas e de rios abertos, não se há-de defender, nem pode, com fortalezas, nem com exércitos, senão com assaltos, com canoas, e principalmente com índios e muitos índios; e esta guerra só a sabem fazer os moradores que conquistaram isto, e não os que vêm de Portugal. (Vieira,2008, p.312-313).

Para Vieira, então, só se deve dividir o governo das Capitânicas se houver dois candidatos ao governo dotados de “consciência e mais consciência”, entendidas essas como retidão e apreço ao bem comum. Não os havendo, capazes de sobrepor ao interesse individual os interesses da República, que se mantenha uno o governo, caso se ache um governante que abdique da cobiça e engrandeça a cristandade. Em último caso, não se encontrando nenhum homem de consciência a assumir a direção política das Capitânicas, que não se indique a elas governador ou capitão-mor, pois se o governo for desprovido da cristã consciência, melhor que se delegue à Câmara o exercício político, a reto letrado a gestão da justiça e a sargento local os negócios da guerra, mesmo porque a observação *in loco* do missionário prova que a defesa de costa tão larga quanto a do Estado do Maranhão e Grão-Pará, acrescida de suas ilhas e amplos rios, já demonstrou, por experiência, ser tanto mais eficaz quando operada por moradores do lugar, em especial os índios, e não homens vindos de Portugal.

Disposto e apresentado o conselho, Vieira prossegue na disposição de razões do seu parecer, que ocupa bom espaço da narração desenvolvida, direcionando-a ao final da carta, mas não sem antes acenar com um seu requerimento. Após avaliar caracteres, pronunciando-se sobre matéria que lhe fora submetida. Depois de apontar as más consequências do mal governo, demonstrando os maléficos efeitos gerados sobre o trabalho da conversão. Após ilustrar a injustiça ordinariamente praticada contra os índios nas Capitânicas. Depois de expor o critério que entende pertinente para que se governe

territórios portugueses, assim concluindo seu parecer, Vieira ainda integra a seu juízo um especial pedido ao Rei: que se livre os missionários de submissão aos ministros do serviço de sua Majestade e dê aos religiosos a isenção necessária para que alcancem os objetivos das missões, que nada mais são que a conversão e salvação das almas no Maranhão e Grão-Pará. O remetente conclui a missiva com desejos decorosos de que a pessoa do Rei, por seus vassallos e pela cristandade, seja guardada por Deus.

A segunda carta, com a mesma data e mesmo destinatário, abre-se com plena semelhança à primeira em sua saudação: “Senhor.”. Prestada a gentileza inicial, prossegue o remetente a manifestar seu afeto despertado por carta anteriormente recebida do Rei. As afetuosas manifestações dirigidas ao monarca, acompanhadas de desejos de graças infinitas ao soberano apontam o caminho pelo qual trilha um emissor que clama de seu interlocutor providências capazes de ampliar o epíteto, conferindo ao soberano, a condição de restaurador não só da liberdade portuguesa, como também da liberdade dos índios dos Brasis, os quais, como já se viu em mais de um exemplo, padeciam com cativeiros, submetidos a tiranias de governantes locais, estes desrespeitosos da destinação cristã do Reino católico de Portugal.

Vieira então faz de si espécie de remetente coletivo, ao informar ao rei que a carta anteriormente destinada ao padre, da lavra do ostentador da Coroa portuguesa, fora lida aos índios pelo missionário, de modo que aqueles animaram-se com as determinações régias, consolando-se com suas palavras e se convencendo de que suas dores então encontrariam remédio na promessa de el-rei de lhes aplacar as opressões, posto que a missiva trazia a firma do soberano, sendo, então, ordem contra a qual não se podia fazer obstáculo. A realidade, contudo, é sempre menos simples de lidar, de sorte que Vieira assim entrega ao rei o seu juízo sobre as Capitanias:

V.M. me faz mercê dizer que mandou se confirmassem os despachos com tudo o que de cá aponte; mas temo que aconteça ao Maranhão o que nas enfermidades agudas, que entre as receitas e os remédios piore o enfermo de maneira que, quando se vêm aplicar, é necessário que sejam outros mais eficazes. Tudo neste Estado tem destruído a demasiada cobiça dos que governam, e ainda depois de tão acabado não acabam de continuar os meios de mais o consumir. O Maranhão e o Pará é uma Rochela de Portugal, e uma conquista por conquistar, e uma terra onde V.M. é nomeado, mas não obedecido. (VIEIRA, 2008, p.314-321).

O epistológrafo missionário não deixa de asseverar ao rei, com posição obtida da realidade vivenciada nas missões, que ainda que de posse dos despachos reais e com a diligente solicitação reinol de que se confirmassem esses mesmos despachos, é provável

que estes não sejam mais suficientes. Vale-se da imagem do enfermo, que ao se submeter a dado tratamento, vê a doença não reagir ao remédio prescrito, necessitando, portanto, de outros unguentos com que contornar a moléstia. O enfermo, como se mostra, é o Maranhão, cujos regulamentos régios tantas vezes desrespeitados podem ser, no momento de sua confirmação, ineficazes no tratamento, demandando, com isso, novos remédios com os quais aliviar a dor resultante de sua doença. A doença em si, que tem arrastado o Maranhão para enfermidades cada vez mais difíceis de serem remediadas, representa-se pela cobiça de seus governantes, os quais multiplicam meios de alimentá-la e, assim, também eles se consumirem.

Segundo Vieira, o Maranhão, assim como o Pará podem, analogamente, compararem-se a *La Rochelle* francesa, cuja tradução portuguesa resulta em Rochela. A comparação leva em consideração o fato de que, historicamente, a França, em passado recente, teve de lidar com ostensiva ameaça ao poder real vinda de seu próprio território. *La Rochelle* foi o refúgio dos huguenotes protestantes que, financiados pelos ingleses, fizeram da cidade lugar seguro de onde ameaçavam a soberania francesa, freando o desenvolvimento de suas forças marítimas. O Pará e o Maranhão, desse modo, comparáveis ao caso francês, sendo, portanto, a Rochela de Portugal, representariam territórios que, embora integrantes do império ultramarino português, não se submetiam ao poder central.

No caso francês, a cidade rebelde fora por força reintegrada aos domínios da França, no episódio conhecido como cerco de *La Rochelle*, ordenado por Luís XIII, com o comando do cardeal Richelieu. Por isso, ao estabelecer tal comparação, Vieira descreve ao rei de Portugal os territórios do Pará e Maranhão como “uma conquista por conquistar”, já que mesmo sendo Estados administrados por ordem da Coroa portuguesa, consoante Vieira, estes não guardavam as leis do Reino, governando-se tão somente pela “demasiada cobiça” de seus administradores. Por isso mesmo, destaca Vieira ao soberano que se trata de “terra onde V.M. é nomeado, mas não obedecido.” (VIEIRA, 2008, p.315).

A respeito do trecho em destaque, de onde a Rochela portuguesa emerge, tornam-se salutares as palavras de Santos (1997), segundo as quais:

Vale a pena sublinhar a identidade estabelecida entre a região do Maranhão e *La Rochelle*. Entende-se, tomando como referência o episódio ocorrido em meio às guerras de religião, que a carta de padre Antônio Vieira menos revela o traço de continuidade entre a Contra-Reforma e a sua época do que define o Maranhão por uma imagem de cerco. Se o Maranhão narrado não chega a ser a cidadela dos hereges, representa um campo de almas a serem conquistadas. (SANTOS, 1997,

p.50).

A colocação, a nosso ver, acerta no apontamento que faz sobre a imagem que Vieira busca representar junto ao rei de Portugal. Não se trata mesmo de correlação histórica capaz de, em exatas medidas, aproximar a guerra travada entre franceses e a situação própria do Estado do Maranhão e Grão-Pará. Não é também, como afirma Santos (1997), o sequenciamento temporal e geográfico dos efeitos das ações contrárias às heresias patrocinadas pela Reforma Católica que no ataque aos hereges de todos os lugares reproduziu conflitos a despeito das fronteiras que os abrigavam. Mas, de fato, é a ideia de cerco a que mais se atíça na composição de Vieira, porque tal como o reino francês precisou empregar a força, cercando a cidade que, mesmo sendo de seu domínio territorial, fugia a seu controle; Portugal, devidamente representado por sua real autoridade, precisaria também dispor de energia para controlar territórios que, sendo seus, ignoravam suas ordens. É nesse sentido que o Maranhão e o Pará, embora geograficamente conquistas portuguesas, apresentavam-se como espaços ainda por conquistar. Enquanto “campo de almas” gentias, entregue pela Providência Divina ao arbítrio português, tanto o Maranhão quanto o Pará deviam-se submeter ao regulamento temporal ditado pelo Estado lusitano e à intervenção espiritual comandada pelos religiosos jesuítas.

Entretanto, à distância segura da sede do reino, insistiam os governadores e capitães-mores em não guardarem como seus os despachos régios, que deviam garantir aos missionários, por parte dos administradores locais, ajuda e favor para que as incursões ao sertão com o fim de catequizar índios se fizessem, como era o propósito das missões. Ao invés de favor, recebiam os religiosos descumprimento de promessas feitas, ao contrário de ajuda, ludibriados eram os missionários com falsas prevenções que, de tanto se fazerem, atrasavam, e muito, quando não frustravam, suas jornadas evangelizadoras.

A causa de tal desgoverno é a mesma já reportada em outras cartas, a cobiça dos capitães-mores que cuidavam apenas dos próprios interesses, entre os quais terem para si os poucos índios do Maranhão, não permitindo serem estes aldeados pelos jesuítas, com isso podendo dispor da mão de obra indígena como queriam, tomando-lhes os braços em lavouras onde laboravam cativos à exaustão. Compreende-se por esta carta o parecer que Vieira dera ao rei na missiva anterior, já que, conforme diz, tanto Baltasar de Sousa, capitão-mor no Maranhão, quanto Inácio do Rego, capitão-mor do Pará, valiam-se de expedientes procrastinadores em relação às jornadas religiosas no sertão, ora atrasando

seu início ora mudando o rumo de seus destinos.

O caráter de Inácio do Rego, inclusive, é traçado por Vieira a partir de suas ações contrárias aos intentos do padre. A este personagem da sociedade colonial paraense reserva Vieira termos bastantes a lhe definir um perfil: “[...] mas as traças e enganos com que neste negócio se houve Inácio do Rego, e as máquinas que urdia para levar o efeito desta entrada ao fim de seus interesses [...]”. (VIEIRA, 2008, p.316). Assim descreve a maneira como o capitão-mor do Pará distorce os objetivos das entradas religiosas, usando-as para cativar índios que serviriam a seu estrito interesse. Relata também Vieira o desprezo que o administrador do Pará dispensa à vida dos índios, ao não cuidar que tenham os que descem dos sertões mantimentos com que se manterem, chegando mesmo a dizer ao padre “[...] que melhor era morrerem cá que no sertão, porque morriam batizados.” (VIEIRA, 2008, p.317). O descumprimento das ordens régias também é muito comum da parte de Inácio do Rego, o qual mesmo tendo orientação de não envolver seculares em negócios das missões, tendo ciência de regulamento que dava a Antônio Vieira o comando exclusivo das entradas, nomeou o ferreiro Gaspar Cardoso para comandar a jornada pelo rio Tocantins, tendo este sempre levado em conta ordens estranhas às do Rei, secretamente passadas a si pelo capitão-mor, tendo, por conseguinte, repartido os índios capturados com seus soldados, guardando alguns para si e destinando a maioria para a aldeia de Mocajuba onde não havia com o que esses índios se manterem, estando a dita aldeia, no entanto, convenientemente disposta bem perto das principais lavouras de tabaco de Inácio do Rego.

O prejuízo às missões foi grande e Vieira, com parecer favorável dos padres companheiros, não deixou de queixar-se dele ao monarca, apresentando sua denúncia contra aqueles que devendo zelar pela conversão das almas, estorvavam-na por completo. A ação maledicente dos infiéis se constrói em tons de vilania que Vieira ressalta por encenada surpresa com seu procedimento: “[...] e que os que fizeram esta injúria a Deus, à fé, à Igreja e a V.M., não fossem os bárbaros das brenhas, nem outros homens inimigos ou estranhos, senão aqueles mesmos de que V.M. confia seus Estados [...]” (VIEIRA, 2008, p.320).

Encerra a carta por pedidos de intervenção real que acuda aos ministros do Evangelho; que liberte a pregação da fé; que ponha termo às violências infligidas à conversão e aos gentios e, por fim, que isente as missões da intervenção e jurisdição de quem não as ajuda a prosperar, assim, permitindo que a pregação do Evangelho prossiga sem os embaraços que tem enfrentado, “[...] pois Deus a fez tão absoluta e tão livre que

não é bem que até a salvação dos índios seja neste Estado cativa como eles.” (VIEIRA, 2008, p.321).

O que é notável em ambas as cartas são as coincidências entre personagens, causas e consequências. Embora as cartas se apresentem com propósitos distintos, na primeira, oferta-se um parecer, um conselho que ajude o rei a tomar futura decisão e, na segunda, apresenta-se um relatório sobre o descumprimento dos despachos régios. As duas cartas implicam os mesmos personagens: Baltasar de Sousa e Inácio do Rego, pacientes de decisão real, que se previne com o conselho do Padre, e responsáveis pelo descumprimento das determinações da Coroa portuguesa. A leitura das duas cartas em conjunto nos dá exata compreensão do porquê Vieira os compara a ladrões no primeiro parecer. Repete-se também em ambas as missivas a causa da ruína moral do Pará e Maranhão, a cobiça em demasia, que impulsiona maus atos, desrespeitando, assim, as leis temporais e divinas. A consequência desses atos, aqui compreendidas também as omissões propositais, é bem conhecida na epistolografia do Vieira em missão, o cativo dos índios, cujo exame, a realizar-se em justos termos, depende da autoridade moral da Companhia de Jesus. Por isso mesmo, as duas cartas se encerram por mesmo pedido: que os missionários estejam diretamente submetidos ao Rei, sem deverem quaisquer satisfações, em matéria de índio, a ministros do serviço de sua majestade.

A epistolografia missionária de Antônio Vieira encontra termo, no ano de 1654, com mais duas cartas. Em 06 de abril⁵³, Vieira dirige-se uma vez mais a Dom João IV, para com ele tratar de tema nada inédito: o governo dos índios. Na carta, Vieira consigna não somente um parecer, mas um conjunto sistematizado de medidas, em tom imperativo, o qual, uma vez adotado pelo monarca, poderia perfeitamente ser o despacho *ipsis litteris* a regulamentar a questão. O missionário remetente enumera dezenove incisos com os quais pretende regular as relações que envolvem o índio no Maranhão e Grão-Pará.

O parecer de Antônio Vieira é pormenorizado, nele cabendo a definição da jurisdição sobre os índios, tirando-a, por completo, das mãos dos governadores e capitães-mores; coube também a indicação de cargos do serviço de sua majestade que atuariam especificamente em questões envolvendo índios, como o cargo de Procurador-Geral dos índios, cujo mandato seria anual e teria independência em relação aos governadores; o governo dos índios caberia a pessoas religiosas como medida de manter aqueles em suas aldeias; há também propostas de cunho prático à burocracia que se estabeleceria quanto

⁵³ Carta LXIX, Idem, 2008, p.321-328.

à administração do índio, como a realização de lista com número destes e dos moradores de cada capitania, para que a repartição dos nativos se fizesse em respeito aos números auferidos, seguindo critérios econômicos, privilegiando moradores mais pobres na ordem da repartição; permissão para unir aldeias, incorporando as menores às maiores, reunindo, portanto, membros de aldeamentos distintos para melhor proveito da doutrinação; limites ao tempo de serviço prestado anualmente por índios a moradores em suas lavouras e a religiosos em suas jornadas de catequização, fixando em quatro meses, divididos em duas ocasiões, para reduzir o tempo que os convertidos ficavam distantes de seus lares; regras sobre o pagamento ao nativo pelos serviços prestados também são apresentadas; além disso está entre as propostas a realização semanal ou quinzenal de feiras onde os índios pudessem vender os frutos de suas lavouras, satisfazendo, com isso, necessidades dos moradores, medida essa que é proposta como forma de animar os nativos a integrar um comércio que se trabalhe nas capitanias; quanto às entradas, estas não se findam com as propostas submetidas pelo padre, mas se regulam, tendo o impulso reservado somente aos eclesiásticos, responsáveis por julgar a conveniência de promovê-las; Vieira também consigna às propostas determinação de que apenas uma religião seja a responsável pelo governo do índio, cuja eleição ficaria a cargo do Rei; as descidas também não se extinguem, sendo, igualmente reguladas, com algumas regras que diminuam os estorvos aos índios; os resgates também continuam, podendo os índios de corda serem tornados cativos, cuja justiça se deve aferir por religiosos que acompanhem as entradas, que devem ser bons teólogos e bons línguas, e a repartição desses índios “resgatados” se faça com proporcionalidade; houve também cuidado em garantir a segurança das jornadas aos sertão, propondo-se a criação de uma milícia de soldados brancos, batizada como companhia da Propagação da Fé, sob comando do prelado maior da religião responsável pela missão em curso, o qual será também nomeado missionário geral de todo o Estado; e que as peças de uso da dita companhia sejam entregues a seu cabos, responsáveis por ela e com jurisdição somente em assuntos de guerra; fica também proposto que o custeio das despesas dispendidas na “descida” de índios dos sertões seja de responsabilidade da capitania beneficiada com nativos recebidos da repartição; nas aldeias não se deve multiplicar os oficiais de guerra, restringindo a principais e meirinhos, um capitão de guerra ou sargento-mor, conservando os cargos até que se extingam, evitando-se, assim, retirar deles quem no período os ocupavam, sendo que os oficiais necessários sejam eleitos pelo principal da aldeia, com parecer dos religiosos, sem participação do governador; por fim que aos religiosos destinados ao cargo dos índios se exija não usar

estes em benefício próprio e que não tenham nem fazenda, nem lavoura, nem engenhos, nem escravos, de maneira que se precisem de índios no serviço de seus conventos que o tenha da repartição sobredita, na proporcionalidade já apontada.

São esses, em suma, os incisos dispostos pelo padre Vieira que, segundo afirma, buscam referência nos usos do Estado do Brasil e nas provisões e nos regimentos já determinados pelo Rei. A justificativa apresentada pelo missionário para propô-los, segundo diz, é impor remédio a injustiças, bem assim zelar pela conservação e aumento do Reino. Vieira ainda destaca das muitas propostas já feitas alguns pontos reputados de maior importância, os quais recobre de cuidados. Quanto à repartição dos índios, por exemplo, recomenda o padre que o negócio fique perto da vigilância de um secular eleito pelo povo e de um religioso prelado para que, como afirma, “[...] o religioso seja olheiro do secular, e o secular, do religioso, e num esteja seguro o zelo, e noutro, a conveniência. (VIEIRA, 2008, p.326). Pontua, ainda, o fato de tal procedimento não ser adotado no Estado do Brasil, onde a repartição dos índios está na integralidade sob os cuidados dos religiosos. No Estado do Maranhão e Grão-Pará, contudo, tal situação não pode repetir-se, sendo necessário, portanto, respeitar sua peculiaridade, pois no lugar, como diz Vieira, “[...] não se trata só do justo, senão também do justificado.” (VIEIRA, 2008, p.326).

Por último, comenta Vieira sobre a proposta de escolha de única religião a exercer o cargo dos índios. Justifica o padre que sobre o assunto não pode muito opinar, por ser membro da Companhia, Ordem religiosa muitíssimo interessada em assumir o encargo. Recomenda, todavia, que a religião de escolha seja “[...] 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 [...]”. (VIEIRA, 2008, p.327). Sem apontar sua predileção, embora esteja essa já demonstrada em sua própria condição de jesuíta, Vieira ainda comenta com aprovação recente decisão do rei que destinara a conversão de almas do Cabo Verde e da Guiné a religiosos capuchinhos de Itália. No entanto, deixa expressa conversa a respeito do assunto que teve o missionário com personagem da administração colonial, oportunidade em dizia a este que, para o Maranhão e Grão-Pará, pudesse eleger-se outra religião, pela impossibilidade dos capuchinhos se multiplicarem nas Capitânias. Ao leitor que já se previne das artimanhas de Vieira supõe que essa parte final da carta é nada menos que argumento que sugere, sem colocar-se diretamente, mas em tudo favorável à Companhia de Jesus. O remetente encerra de vez a missiva pela replicação do conselho de que, independente da religião que assumo o governo dos índios, para que tal seja eficaz, deve manter distância de

intervenções dos governadores, sem a qual o remédio não surtirá efeito desejado.

A derradeira carta⁵⁴ compilada que Vieira remete em 1654 se destina ao procurador da Província do Brasil, padre Francisco Ribeiro, em 15 de abril. Trata-se de uma carta breve, embora igualmente grave. Uma curiosidade que se demonstra na epistolografia de missões a cargo de Antônio Vieira é que as gentilezas de abertura da missiva, representadas por pronomes e gracejos se mostram sempre mais extensos em cartas a seus superiores da Companhia. A simplicidade de um “Senhor”, com o qual abre costumeiramente as cartas destinadas ao Rei, parece contrastar com um “Muito Reverendo em Cristo Padre” dirigido ao procurador da Província. Isso demonstra, de certo, a versatilidade no emprego da saudação associada aos procedimentos de obtenção da simpatia do destinatário, e não maior ou menor respeito pela pessoa, posto que, mesmo considerando os irmãos de Congregação, Vieira de nenhuma forma dedica ao rei menor cortesia. Como já demonstramos, as cortesias que Vieira concede a seus destinatários não ficam restritas a pronomes ou epítetos. A carta que, segundo informa o padre, fora ditada, é curta pois seu objetivo é impor regras a outros papéis que se enviam ao procurador a ela anexadas, sendo onde está, de fato, o relato que interessa fazer. O mais interessante desse escrito e também revelador são as precauções que o remetente toma ao enviá-lo ao procurador. Diz o padre que a matéria exposta nos outros papéis é de honra alheia, certamente manchada segundo os relatos que anexos seguem.

O padre chega mesmo a pedir a seu destinatário sigilo quanto aos assuntos tratados para se evitar desavenças reputadas desnecessárias: [...] se pudessem concluir sem estes papéis saírem a público, de maneira que se consiga o remédio das almas sem ofensa alguma do próximo [...]”. (VIEIRA, 2008, p.328). Manifesta o padre ao procurador o seu desejo de que a demanda se possa solucionar com algum “conselho particular ou secreto” de sua majestade, expressando receio com que lhe poderia acometer caso a discricção almejada não se alcançasse. Põe termo à carta com a fórmula “Servo que não presta para servir.”, em submissa postura encenada.

Essas duas últimas cartas, assim como outras às quais se podem juntá-las, são exemplares das sutilezas advindas da conversa política estabelecida entre remetente e destinatário. As cartas que Vieira envia a Dom João IV no ano de 1654 tratam todas de questões próprias do cotidiano das Capitânicas do Pará e Maranhão. São todas cartas que dispõem matérias de Estado, as quais fornecem à *inventio* epistolográfica de Vieira

⁵⁴ Carta LXX, Idem., 2008, p.328-329.

conteúdo com o qual compor os seus relatos.

Das três cartas desse período destinadas ao monarca português, que aqui as submetemos à descrição e análise, na primeira encontramos uma carta-parecer, onde o missionário demonstra ao rei sua posição sobre uma decisão política a se tomar: dividir o governo das Capitanias ou mantê-lo unificado sob um mesmo comando. Já na segunda carta, clama o Superior das missões ao Soberano que este liberte os religiosos do jugo dos governadores, responsáveis estes pelo declínio moral dos territórios, cuja edificação só poderia ser realizada pelos padres. A terceira carta dessa série não se dedica a relatar o estado das Capitanias, mas a sistematizar propostas de intervenção, as quais, entre muitas regulamentações, organizariam, em bons termos, o governo dos índios.

Nessa carta, especificamente, pela própria maneira como se apresenta, fica mais que claro que a epistolografia do período das missões está toda contaminada, por assim dizer, dos meios temporais com os quais o aumento da cristandade não poderia prescindir. O diálogo que se encena, no caso, reveste-se de caráter público, oficial, burocrático, coercitivo, em síntese, político. A última carta, enviada ao procurador da Província, confirma ainda mais essa percepção, vez que se constrói com base em eventos que demandam ação das autoridades para se solucionarem e, no caso, consegue revelar a mesquinha dos jogos de poder, repletos de avanços e recuos, ataques e respostas, denúncias e vingança. A epistolografia das missões evangelizadoras do Maranhão e Grão-Pará tomada está de traquejos terrenos, sem os quais ao celeste destino não se poderia chegar.

Em 1655 Vieira vai a Lisboa, o que sabemos pela carta que de lá envia a “um padre da Companhia de Jesus”⁵⁵, provavelmente o então reitor do Colégio de Santo Antônio, padre Inácio Mascarenhas. Ainda que remetida da sede do Reino lusitano, o assunto que impulsiona a conversa entre irmãos é a missão maranhense. É uma carta breve, a partir da qual seu remetente comunica ao destinatário seu retorno à capitania ao norte do Estado do Brasil: “Faço esta uma hora antes de me embarcar para o Maranhão [...]”. (VIEIRA, 2008, p.329), segundo afirma o missionário.

Vieira dá ao irmão de Ordem cinco razões para seu retorno às missões, sendo a primeira delas a importância da presença do missionário no Maranhão para que as ordens régias possam ser aceitas. A segunda razão apresentada é o receio demonstrado pelo padre em ter sua licença revogada pelo Provincial, posto que muitos pedidos a este se fizeram

⁵⁵ Carta LXXI, Idem., 2008, p.329-330.

nesse sentido. A permanência mais demorada em Portugal, de certo, poderia precipitar decisões no Maranhão, influenciadas pela ausência do padre. A terceira motivação que demonstra é o desconsolo de padres companheiros com a partida de Vieira dos domínios coloniais, sendo que mesmo a vocação missionária do jesuíta fora posta em dúvida quando de sua viagem. A quarta razão declinada por Vieira refere-se à sua imagem, já que considera um mau exemplo “tornar depois de te ido”. A última e mais importante causa de seu retorno ao Maranhão diz respeito àquilo que primeiro motivou sua decisão de assumir as missões ao norte do Brasil. Segundo Vieira: “[...] Deus chamou-me para o Maranhão [...]”. (VIEIRA, 2008, p.330), de maneira que a tal chamado jamais poderia furtar-se.

A curta missiva não faz mais que apresentar as razões descritas, as quais, pela própria apresentação, sugerem que Vieira deveria prestar contas de seu retorno. Entre as motivações que declinou, podemos destacar algumas questões, como, por exemplo, algum descontentamento com a atividade do padre no Maranhão, bastante para motivar, segundo nos informa o remetente, pedidos ao Provincial do Brasil para que este cassasse a licença de Vieira. Bem assim, percebe-se da observação da terceira razão apresentada pelo missionário que, mesmo entre os companheiros, havia desconfiança quanto ao retorno do Superior às missões sob seu comando. Descontentamentos e desconfianças à parte, Antônio Vieira voltou ao campo de onde almejava colher bons frutos.

De 1655 temos também mais três cartas, uma enviada em agosto, as outras remetidas em dezembro, em comum a todas elas o destinatário, Dom João IV. Essas cartas se podem confrontar com aquelas enviadas ao monarca português no ano anterior, 1654, mesmo porque elas retomam assuntos já tratados, indo além, informando-nos de alguns desdobramentos de petições e propostas anteriores. Na carta que o padre envia ao Rei⁵⁶ em agosto de 1655 uma personagem se destaca: André Vidal de Negreiros, mestre-de-campo então designado por sua Majestade para o governo das Capitanias. Esse assunto, que muito interessa a Antônio Vieira, explica-se melhor na carta⁵⁷ que escreve do Pará no mês de dezembro. Nesta última carta, Vieira relata ao Soberano os resultados da execução da lei baixada pela coroa acerca da liberdade dos índios. Sobre os cativeiros afirma:

Muitos ficam sentenciados ao cativo, por prevalecer o número dos votos mais que o peso das razões. V.M., sendo servido, as poderá

⁵⁶ Carta LXXII, Idem., 2008, p.330-331.

⁵⁷ Carta LXXIII, Idem., 2008, p.331-332.

mandar pesar em balanças mais fiéis que as deste Estado, onde tudo nadou sempre em sangue dos pobres índios, e ainda folgavam de se afogar nele os que desejam tirar do perigo aos demais. Contudo, se puseram em liberdade muitos, cuja justiça, por notória, escapou das unhas aos julgadores. (VIEIRA, 2008, p.331).

O relato feito pelo missionário já lida com alguns resultados de sua intervenção junto ao Rei, pois como se pôde ver, o exame dos cativeiros tem sido realizado, tal qual proposto anteriormente pelo padre. No entanto, os resultados são questionáveis, já que, a partir do juízo do religioso, tais exames ainda não contemplam, na integralidade, a justiça. Todavia, é por eles que se consegue a liberdade de muitos cativos. Vieira ainda aproveita da missiva para enaltecer a postura do novo governador, André de Vidal Negreiros, o qual, conforme afirma o jesuíta, age no sentido de dar execução à lei e ao regimento régios. E é com elogios à figura do novo governador que Vieira compõe e encerra a presente carta.

Ainda em dezembro, outra carta é enviada a Dom João IV⁵⁸, na qual o padre novamente presta contas ao monarca, desta vez de forma mais detalhada. A despeito dos detalhes, o que vai escrito na missiva não apresenta novidade notável, mas descreve desdobramentos e dificuldades vivenciados pela ação catequética em curso. Em verdade, Vieira dá conta dos passos que dá em benefício das missões. O padre informa ao rei que “[...] conforme o regimento de V.M., tomei logo posse das aldeias dos índios, e enviei a elas religiosos [...]” (VIEIRA, 2008, p.332). Interessante observar como algumas das propostas feitas pelo religioso sobre o governo dos índios em cartas anteriores, mostram-se em sua aplicabilidade. Vieira fala, por exemplo, no desamparo de aldeias despovoadas no Pará, cujos índios que nelas vivem pretende Vieira ajuntá-los “conforme ordem de V.M.” tão logo seja possível. Esse procedimento de reunir os índios de aldeias de poucos habitantes fora apresentado pelo padre como proposta em carta do ano anterior e, como se nota, adotado pelo monarca. Volta a tratar, nesta carta, também do exame dos cativeiros, os quais, no Pará, conta com a assistência do próprio Antônio Vieira.

Nesse ponto da narração, o padre faz conta de cem índios cativos libertados, o que atribui às “novas ordens” do Rei. Em relato sobre o deslocamento das missões, faz constar a jornada à grande ilha dos Joanes, para onde os religiosos seguiram acompanhados de tropa armada, tentando lá estabelecer a paz com os nativos, contudo, restando frustrada a tentativa em razão daqueles índios, segundo diz o remetente, serem vítimas “[...] dos

⁵⁸ Carta LXXIV, Idem., 2008, p.331-332.

agravos que dos portugueses têm recebido [...]” (VIEIRA, 2008, p.333).

A imagem que os índios em geral guardam dos portugueses é um recorrente problema que Vieira aponta, e que com suas intervenções junto ao rei sempre busca solucionar. O missionário apresenta a má conduta dos colonos como grande estorvo à redução de maiores contingentes indígenas à fé cristã, relatando, inclusive, que a malversação de um religioso de outra religião com os nativos, de que resultou o cativo destes, formou para esses índios uma má imagem também de religiosos, causando grande embaraço à ação dos jesuítas. Na mesma carta Vieira também acrescenta como benefício das missões a pacificação de nações costumeiramente inimigas, como era o caso dos *Catingás*, acréscimo que mostra ainda mais relevante a ação política dos padres, capazes, inclusive, de promoverem a paz onde antes só se fazia guerra.

Esses pormenores todos que o missionário oferece a Dom João IV se descrevem em fluxo narrativo que dá conta a sua majestade da expansão das missões pelos territórios do Pará, Gurupá, chegando mesmo o Superior a enviar religiosos a *Camuci* e Ceará. O relato é mesmo de deslocamento, pois se ocupa em dizer ao rei sobre as andanças dos padres e consequentes desafios com os quais se deparam no caminho. E como é comum nas cartas que escreve das missões, aos desafios próprios que ilustra com muitos exemplos vai o remetente compondo quadro sobre o qual se sustenta os seus pedidos.

No caso, o que almeja Vieira de sua Majestade é, além do aumento do número de religiosos, pois como descreve o remetente: “A messe é muita e os operários poucos; e esta é a primeira cousa de que sobre todas necessitamos.” (VIEIRA, 2008, p.335), a proteção real ao trabalho evangelizador dos missionários, visto que, como relata, os padres têm sofrido com “perturbações e perseguições”, pede também o jesuíta para que o rei deixe de admitir quaisquer requerimentos que busquem alargar as restrições impostas pelas novas ordens da Coroa no que diz respeito ao cativo de índios.

A última carta de 1655 é destinada a Pedro Vieira da Silva⁵⁹, também ela escrita em dezembro. Trata-se de uma carta de despedida, na qual Vieira não perde a oportunidade de engrandecer seu destinatário, pelo reconhecimento dos serviços prestados por este ao aumento da cristandade. A carta é curta, abre-se por gracejos ao interlocutor, preenche-se da indicação da revolta de seculares e eclesiásticos contra os jesuítas, bem assim da satisfação expressa pela nomeação de André Vidal como governador e se encerra por boas recomendações ao destinatário.

⁵⁹ Carta LXXV, Idem., 2008, p.339-340.

Da análise dessas cartas não se encontra novidades, por assim dizer. Mesmo as novas incursões em busca de almas a se integrar à cristandade compõem relatos que se fixam em lugares-comuns: regimento dos cativeiros, necessidade de mais religiosos, mau governo da administração colonial, má conduta dos portugueses etc., apresentados com maiores ou menores detalhes, são, com poucas variações, as matérias que mobilizam a narração e sustentam requerimentos.

Existe sim ênfase em alguns dos efeitos das necessidades apontadas e das condutas descritas. Essas cartas de 1655, em especial as que tinham el-rei por destinatário, por exemplo, tratam da execução posta em marcha pelo monarca a partir de indicações realizadas por Vieira em cartas anteriores. Nesse sentido, nessas missivas destacadas há um misto de prestação de contas e aferição de aplicabilidade das normas adotadas, seus exórdios mostram-se em termos que confirmam tal constatação: “Com esta remeto a V.M. a relação do que se tem obrado na execução da lei de V.M. sobre a liberdade dos índios.”. (VIEIRA, 2008, p.331), assim se inicia a carta de 06 de dezembro, ao passo que, na carta datada do dia 08 de mesmo mês, após se referir à missiva que lhe fora encaminhada pelo Rei, com instruções de como proceder quanto a informações das Capitanias, Vieira prossegue o relato com demonstrações de atendimento à ordem real, pois, segundo diz, sua Majestade lhe deu como obrigação que: “[...] vá dando conta sempre a V.M. do que for sucedendo nestas cristandades, e do que se oferecer necessário para o bem delas, como neste farei.”. (VIEIRA, 2008, p.331).

Nelas também se encontram maior cuidado de demonstração das perseguições sofridas pelos missionários. Nas duas cartas de dezembro que envia ao rei e na outra remetida a Pedro Vieira da Silva, estão indicadas essas perseguições sucedidas de pedidos de intervenção real que as encerrem. Em uma dessas cartas Vieira clama ao monarca quando assevera que:

[...] se V.M. defende e ampara todos os seus ministros, por inferiores que sejam, com muita razão o merecem estes missionários, que são mandados por V.M., e que debaixo de sua firma de V.M. deixaram suas pátrias e colégios, e tudo o que podiam ter e esperar das cousas humanas, só por servirem a Deus e a V.M., na maior e mais importante empresa, que é a propagação da fé [...] (VIEIRA, 2008, p.337).

Como se observa, Vieira entende que aos missionários é devido maior amparo do Rei, até porque, segundo consta, são estes abnegados vassallos de sua Majestade no cumprimento da premissa mais importante do reino: propagar a fé cristã. Essa manifestação do remetente segue anterior relato de que os religiosos vinham a ser o objeto

do ódio dos colonos, que molestam e inquietam os jesuítas.

Esses inconvenientes que já existiam, agravam-se com a execução da lei sobre a liberdade dos índios e conseqüente reclame dos religiosos para que seja respeitada. A Pedro Vieira da Silva o remetente também declina ataques sofridos. Após relatar àquele como fora tranquila a viagem de retorno ao Maranhão, Vieira compara a tranquilidade da travessia por mar com o desassossego do desembarque. Segundo Vieira, do quase mês que durou a viagem, não houve dia em que a embarcação tenha sido incomodada com vento contrário. Contudo, a chegada em terra firme não se mostrou sem oposições: “Armadas estavam as tormentas em terra, como é antigo costume destas [...]” (VIEIRA, 2008, p.339).

O padre ainda informa da articulação dos ataques que vinha a sofrer e que, não fosse a ação rigorosa do novo governador André Vidal, estes não seriam facilmente aplacados, já que foi: [...] necessária a autoridade do Governador André Vidal, junta com algum rigor, para que seculares e eclesiásticos desistissem de alguns movimentos populares, com que queriam inquietar a paz e escurecer a verdade [...]” (VIEIRA, 2008, p.339). Pelas cartas se nota que o clima é tenso e desfavorável aos jesuítas que ainda resistiriam por alguns anos.

Em 1656, Vieira envia a André Fernandes⁶⁰ carta de cujo conteúdo nos resta apenas fragmentos, entretanto, desses trechos que nos chegam é possível supor como os conflitos entre colonos e jesuítas foram se dilatando. Pelas colocações que Vieira faz ao irmão da Companhia se vê que o fervor missionário dos padres no Maranhão e Grão-Pará, por vezes, incendeia-se em desesperações. Se o assunto são os inconvenientes das missões, assim os define o seu Superior:

É isto um Inferno abreviado, e é necessário serem os homens tão santos como os do Céu, para terem paciência entre tantas perseguições. Mil desesperações me escrevem os padres do Pará, vendo-se tão perseguidos de todas as partes, sobre tantos perigos, trabalhos, misérias, fomes, sedes, caminhos, mares, rios, e um perpétuo servir e lidar, e acudir a mil partes, sem momento de descanso, nem sossego, que verdadeiramente é necessário um espírito e uma fortaleza de S. Paulo para não desmaiar. (VIEIRA, 2008, p.340).

O trecho é exaustivo no apontamento que faz das provações suportadas pelos padres, os quais ainda iriam aguentar perseguições contra eles perpetradas. O tom da carta parece-nos ser mais do que desabafo, mas exaustão, quando não de raiva, com o lugar onde se trabalha tanto sem maior reconhecimento. Tal constatação se confirma no

⁶⁰ Carta LXXVI, Idem., 2008, p.340-341.

discorrer da missiva; um Vieira queixoso, ao dirigir-se ao amigo, ainda reclama da sorte dos missionários ao comentar possível concessão real a homens criminosos: “E se S.M. julgar que se deve deferir a quatro homens degredados, e réus de tão enormes delitos, rebeldes, desobedientes a suas leis, e aos conselheiros e pregadores e movedores destes insultos, defira-lhes S.M., e deixe-os ficar no Maranhão [...]”. (VIEIRA, 2008, p.340). Segundo Azevedo (2008), Vieira se refere aos capitães-mores, Aires de Sousa Chichorro e Antônio Lameira da França, respectivamente capitães no Pará e no forte do Gurupá, ambos presos por André Vidal de Negreiros e enviados ao Reino, por desrespeito às leis referentes aos índios, bem assim a Manuel de Carvalho e a Lourenço Rodrigues, estes enviados ao Estado do Brasil. Na explanação exclamativa que realiza ao irmão de Ordem, Vieira leva a crer que os criminosos podem ter destino melhor que o dos religiosos e dando prosseguimento à sua ira, ainda afirma:

[...] entregue-lhes (aos degredados) o sangue e as vidas, e as liberdades dos índios, e a nós (missionários) deixe-nos lançar S.M., ou lance-nos fora, que não faltará onde sirvamos a Deus e onde salvemos almas, sem tanta perturbação e risco de nossas. Triunfe o vigário do Pará, triunfem os piratas do Gurupá [...], e triunfe o Demônio, a gentildade, a idolatria, a maldade, o escândalo, a abominação, o Inferno. (VIEIRA, 2008, p.340-341).

O trecho é bastante ilustrativo da irritação do padre remetente com a sorte dos religiosos em missão e as consequentes dificuldades em lidar com sujeitos que, não atendendo às disposições régias, desrespeitavam mais as leis de Deus. A conclusão é simples, ao ser esboçada pelo Superior das missões: a interdição ao trabalho dos religiosos, seja proveniente das perseguições e infrações dos colonos e membros da administração colonial contra as leis de sua Majestade, seja por ação deste que resulte em eventual abrandamento da pena dos degredados, suposta pela indignação demonstrada pelo remetente, é concessão ao Demônio a partir da qual toda uma conquista se vai sem atalhos ao Inferno.

Os fragmentos da carta demonstram um remetente um pouco mais à vontade em expor, sem meias palavras, a seu correspondente, um íntimo sentimento de revolta, o qual respinga, indiretamente, até mesmo em sua Majestade. Se pudéssemos remontar toda a carta, talvez chegaríamos próximo a uma composição de tipo familiar, dedicada a abrir o coração do remetente a um amigo atencioso, pronto a lhe oferecer afagos. Entretanto, mesmo que a revolta demonstrada pudesse caracterizar uma confiança entre íntimos, essa revolta, exposta em termos mais afetivos que formal, já se demonstrou em outras cartas. Ademais, essa indignação nasce da atividade catequética que recobre a

epistolografia do período, pintada em cores predominantemente negociais.

Diríamos, portanto, que ao inserir o comentado exemplo no curso da correspondência produzida no Maranhão e Grão-Pará, temos mais um exemplo de carta de mesmo tema que, como outras, denuncia o desrespeito dos colonos aos regulamentos régios que impunham freio à escravização dos índios. Nesse sentido, não é forçoso dizer que a revolta expressa por Vieira, na missiva em questão, nenhuma novidade apresenta, a não ser no cansaço enfatizado pelo missionário, pois a reclamação que motiva os termos utilizados já se apresentara tantas e tantas vezes ou a irmãos da Companhia ou ao próprio Rei.

Tanto isso é verdade que, no ano de 1657, encontramos essa mesma indignação mediada, diluída em parágrafos que buscavam, na outra ponta, o novo Rei, Dom Afonso VI, então com catorze anos de idade e alheio aos negócios do Estado, sendo, por conseguinte, uma carta que nomeava um destinatário mas se destinava propriamente a outros: o Conselho Ultramarino e a rainha regente, mãe do atual monarca. Na missiva em questão⁶¹, Vieira logo une a ação da Providência ao destino do jovem Rei: “A Providência Divina, que por Seus altíssimos juízos pôs nas mãos de V.M. o cetro de Portugal em tão tenros anos [...]” (VIEIRA, 2008, p.341). Essa união tanto se apresenta como expressão de decoro, própria de um vassalo que se dirige a um superior, quanto linha argumentativa que, no curso da carta, associará a ação real à vontade divina, de maneira que a proximidade ou a distância de Deus mostrar-se-á pelo atendimento ou negativa aos pedidos do missionário.

O enredo criado por Vieira ainda se reforça pela demonstração de que a missão no Maranhão e Grão-Pará não é ação de responsabilidade apenas de religiosos, mas é dever que se cumpre em nome da própria cabeça da monarquia portuguesa. O padre questão faz de atribuir sua ação, e a dos religiosos sob seu comando, à prévia concessão de sua Majestade: “[...] e nós, os religiosos dessa missão de V.M.” (VIEIRA, 2008, p.341). Essa atribuição, como se vê na narrativa epistolar, coloca o rei como o fiador da missão, a quem os sucessos, assim como os fracassos, podem-se incumbir. O rei morto, pai do atual, trouxe perto durante anos o conselho de Vieira, de modo que o já estabelecido, passado ao religioso como lei, ao príncipe restou como herança. O padre desenvolve essa corrente hereditária, explorando uma memória epistolar, que busca na anterior correspondência entre Vieira e Dom João IV, questões de zelo necessárias a se

⁶¹ Carta LXXVII, Idem., 2008, p.341-348.

observarem quanto às conquistas do Reino português, especificamente o Maranhão e o Grão-Pará.

A conversa entre as partes no diálogo epistolográfico versa assuntos de Estado, o *ethos* do remetente é sério, por vezes, solene. O tratamento dispensado ao nobre destinatário, empregado pelo submisso religioso, na carta, jamais se aparta da demonstração de cortesia: “Senhor”, “V.M.”, “S.M.” são termos e abreviações que se repetem, em semelhante intensidade com que razões e pedidos se apresentam. Vieira então, em costumeiro exercício de noticiar, dispõe fatos, descreve situações, indica personagens, desenvolve argumentos, tudo o que comporta a narração realizada por carta.

O primeiro elemento a ser apresentado se origina, como não poderia deixar de ser, das missões, as quais, segundo Vieira, são exitosas, resultando “conhecido proveito espiritual”. Ao dado positivo, entretanto, segue-se insucesso pontual, do qual Vieira dá conta com os detalhes que uma relação requer, indicando-lhe nome: “a Entrada do Ouro” que, segundo o remetente “teve o fim que tão mau nome lhe prognosticava”; tempo: “Gastaram nela dez meses”; pessoas: “quarenta portugueses” e “duzentos índios”, dentre aqueles uma inestimável perda: “morreu o Padre João de Sotomaior”, e ação, seja a impulsionada com a ajuda dos religiosos, a entrada e consequentes resgates: “tendo já reduzido à fé e à obediência de V.M. quinhentos índios”, seja a sofrida como revés aos que compunham a missão: “morreram a maior parte pela fome e excessivo trabalho” (VIEIRA, 2008, p.342). Os percalços apontados servem para demonstrar o empenho dos missionários, valorizando, assim, os resultados alcançados. Segundo Vieira, poucos há que não conheçam a fé cristã, de modo já ser comum ao gentio morrer batizado e de confissão feita, realidade que é descrita a partir da distinção: antes das missões, depois das missões, dualidade enfática na caracterização do papel do missionário e ilustrativa do equilíbrio social pretendido por esse ente em ação na sociedade colonial. Em resumo, pela descrição de Vieira, o Pará e o Maranhão se constituem de portugueses cobiçosos, eclesiásticos viciosos e os padres da Companhia, estes em tudo distintos dos demais, todos, entretanto, com mesmo interesse, os índios nativos, cativados pela cobiça dos portugueses, acobertada pela omissão viciosa dos eclesiásticos, tendo como único meio de salvar-se a intervenção jesuítica.

O quadro exposto por Vieira conduz o destinatário ao entendimento daquilo que o remetente da carta busca demonstrar. O potencial das missões encontra impedimento em larguezas e más condutas de colonos e eclesiásticos, as quais, todavia, podem-se disciplinar. O regimento régio, vigente por determinação do antigo monarca, antecessor

do destinatário, é remédio adequado, carecendo somente de quem bem o aplique. O padre, assim, ao dirigir-se ao Rei, clama para que não haja concessões fora da lei, recomendando: “que V.M. resolutamente mande fechar a porta a todo o requerimento em contrário”, e para os que não a observem ou a infringam que haja castigo exemplar, exemplaridade essa que vincula o próprio monarca entre as representações hierárquicas que organizam a sociedade portuguesa no século XVII:

Senhor, os reis são vassallos de Deus, e, se os reis não castigam os seus vassallos, castiga Deus os seus. A causa principal de se não perpetuarem as coroas nas mesmas nações e famílias é a injustiça, ou são as injustiças, como diz a Escritura Sagrada; e, entre todas as injustiças, nenhuma clamam tanto ao Céu como as que tiram a liberdade aos que nasceram livres e as que não pagam o suor aos que trabalham; e estes são e foram sempre os dois pecados deste Estado, que ainda têm tantos defensores. (VIEIRA, 2008, p.345).

Vieira vai a partir de então das causas às consequências, enumerando elementos que, a contar com a leniência da Coroa, como abrir concessões à plena execução da lei e não castigar seus infratores, resultariam também em pena a ser suportada pela própria monarquia portuguesa. Nesse propósito, o missivista primeiro atribui a morte de Dom Sebastião e a perda da independência de Portugal por sessenta anos, - cujo restaurador foi o pai do destinatário -, aos cativeiros na costa da África, para, na comparação, demonstrar que mesmo esses amaldiçoados cativeiros foram menos injustos que os do Maranhão e Grão-Pará. Partindo dessa aproximação comparativa, Vieira chega a uma dura conclusão, de efeito, certamente, impactante para o destinatário nomeado, Dom Afonso VI, e para a destinatária oculta, a rainha Dona Luísa. Vieira se utiliza de uma imagem bíblica, na qual o el-rei Faraó fora castigado por Deus com a perda de seus primogênitos pelo cativo do povo hebreu, para a partir da imagem atribuir à dinastia dos Bragança o castigo do Céu pelo mesmo crime, praticado, contudo, contra outros povos, no caso, os indígenas do Maranhão e Grão-Pará, os quais foram fustigados por “larguezas na matéria do cativo dos índios”, deixadas passar em 1653, o que teria, na relação de causa e efeito construída por Vieira resultado a morte do “primogênito dos filhos e a primogênita das filhas” da família real, respectivamente, Dom Teodósio, falecido em 15 de maio de 1653, e a infanta Dona Joana, morta em 17 de novembro do mesmo ano. À comparação, de certo, mais forte e ousada, feita pelo remetente em toda a carta, acrescentam-se razões para que o rei ponha fim aos injustos cativeiros: não lograr futuramente a vingança de milhões de almas que se vão ao Inferno, executada pela ira divina, já que Portugal, tendo a obrigação de salvá-las, omitira-se, e a necessária conservação do Reino, cujo “fim universal” está no

aumento da cristandade e não em seu estreitamento. A missiva se encerra com quatro requerimentos enumerados. O primeiro clama a manutenção da lei sobre os cativeiros sem que brechas sejam abertas; o segundo suplica a nomeação de administradores com consciência e ciência da lei, assim como almeja que sejam castigados quando não a observem; o terceiro roga a disciplina dos prelados das religiões, aconselhando, inclusive, a expulsão desses do Maranhão em caso de omissão ou descumprimento da ordem régia e, por fim, o quarto requer o envio de mais religiosos às missões, pedido esse sempre presente na epistolografia do período. E a carta se encerra propriamente pela ciência demonstrada por Vieira acerca de queixas contra os missionários que chegavam aos ouvidos de sua Majestade, sendo que o remetente pede ao rei vista de tais queixas para que possa respondê-las, reforçando, com o arremate, a grande utilidade da Companhia. Nas palavras do padre: “[...] que fique conhecido com grande clareza quão úteis são os missionários da Companhia, não só no melhoramento espiritual dos portugueses e índios, senão ainda ao temporal de todos.” (VIEIRA, 2008, p.348).

Em suma, trata-se de mais uma carta de Antônio Vieira, o Superior das missões do Maranhão e Grão-Pará, ao Rei, independentemente de quem ostente sobre a cabeça a coroa. No ano de 1657, temos ainda nova carta de Vieira a André Fernandes⁶², da qual nos resta pequenino fragmento capaz de nos informar que na missiva está presente batido pedido do jesuíta, a necessidade de aumento do número de missionários enviados ao Maranhão.

Do ano de 1658 chegam-nos três cartas, a primeira delas, datada de fevereiro, dirige-se “A um padre”⁶³, cuja identidade não se revela, mas que segundo João Lúcio de Azevedo (2008) poderia ser o padre Francisco de Avelar. O padre André de Barros, biógrafo de Vieira, qualifica o destinatário como virtuoso e íntimo do Superior das missões. Em todo caso, não se tem a carta inteira, restando-nos singelo fragmento, o qual contém a informação segundo a qual ao padre Vieira fora ordenada a organização de seus escritos, certamente os seus sermões, para posterior impressão, tarefa que licenciava do ministério dos índios e que ajudaria, com o ganho auferido dessas impressões, no financiamento da missão. Trata-se de mais um fragmento de carta que uma vez reconstruído poderia apontar composição semelhante à epístola familiar, pela manifestação íntima que algumas observações do remetente fazem sugerir: “[...] e na idade em que estou me ocupe em emendar borrões e fazer tabuadas!” (VIEIRA, 2008,

⁶² Carta LXXVIII, Idem., 2008, p.349.

⁶³ Carta LXXIX, Idem., 2008, p.349.

p.350). No entanto, a manifestação aparentemente íntima está submetida às atividades de missionário, deixando-nos ainda mais firme a convicção de que, do Maranhão e Grão-Pará, escreveu Vieira cartas sempre empenhadas em auferir algo em benefício das missões, deixando até mesmo relatos amigáveis revestidos de caráter pragmático. É curioso, inclusive, que exemplos de escrita mais familiar estejam, a considerar o período maranhense, reduzidos a fragmentos, o que queda por ressaltar ainda mais o caráter predominantemente negocial da correspondência do período.

Outra carta de junho do mesmo ano de 1658 é dirigida ao padre provincial do Brasil⁶⁴ e, ao compará-la a outras destinadas a mesmo destinatário, não apresenta maiores inovações. Vale destacar, porém, a missão à serra de Ibiapaba, indicação suficiente a demonstrar as andanças jesuíticas. Embora trate do deslocamento de padres em missão, a carta defende, primordialmente, a permanência desses padres entre os índios do Ceará, em especial, pela influência ainda notada dos holandeses sobre essas gentes, combatida pelos missionários em nome de Portugal. Vieira ressalta, na carta, a aceitação dos índios daquela região da doutrina ensinada pelos jesuítas e o prejuízo que seria tirarem os missionários de seu convívio. A missiva ainda traz a predestinação que Vieira nota no que diz respeito, especificamente, a essa missão no Ibiapaba, pois afirma o poder da Providência em embaraçar todas as ordens de retirada dos padres do lugar até que outra maior, vinda de El-Rei, chegasse com decisão para que os religiosos, com a ajuda devida, ficassem onde já estavam em benefício do aumento da cristandade. Como é comum em Vieira, o missivista encerra seu relato pela enumeração de nove pontos a se observarem, todos eles convergindo a um lugar comum: a manutenção dos padres missionários nas aldeias do Ceará.

De setembro de 1658 temos a última carta do ano, remetida dessa vez à rainha Dona Luísa⁶⁵. Nessa missiva Vieira submete recomendáveis gracejos à mãe do Rei, prontos a demonstrar sua subserviência e afeto à sua Majestade. Não deixa de repercutir certo abandono sentido pelo padre após a morte de Dom João IV e do príncipe Dom Teodósio, o que, segundo o remetente, fora responsável por ressuscitar “ódios e a inveja daquele favor que então se dissimulava” (VIEIRA, 2008, p.357). A carta, contudo, tem o tom de agradecimento, por “ordens de V.M.” que em benefício dos missionários se expediram. Vieira não as indica com precisão, cita apenas anterior carta da rainha que recebida na missão provocou imediata veneração à monarca. A narração prossegue por

⁶⁴ Carta LXXX, Idem., 2008, p.350-356.

⁶⁵ Carta LXXXI, Idem., 2008, p.357-358.

demonstrações de receio do jesuíta com sua condição desguarnecida, assim entendida a partir da morte do Restaurador, manifestando Vieira cuidados quanto à prevenção para que ódios voltados a si não recaíssem sobre os índios. Essas demonstrações, é claro, mais que expressar desconsolo, cobram, na sutileza da exposição, a proteção da rainha viva, capaz de amenizar a ausência do rei morto. Retoma ainda Vieira o tema das queixas que se faziam contra os jesuítas em missão, manifestando haver respondido a todas “juridicamente”, fazendo mostra da verdade com a qual as refuta. Encerra sua carta à rainha por manifestar necessidade de mais rendas à missão, ainda que não as solicite propriamente, por ponderar que a Fazenda portuguesa anda a sustentar guerras, período no qual “todos devem oferecer o sangue”, este não só oferecido como vertido pelos religiosos missionários. Pede, entretanto, que sua majestade conserve firmeza nas ordens, que sejam duras quanto à manutenção da lei sobre cativeiros indígenas, não abrindo concessões a quem a rogue aumento de larguezas quanto ao regimento. É, como se vê, mais uma carta na qual os conflitos entre missionários e colonos, entre os quais membros da administração colonial, colocam-se. É período também no qual esses mesmos conflitos vão se agravando ainda mais.

Do ano de 1659 contamos cinco cartas, entre elas a que fora usada como prova pelo Tribunal do Santo Ofício na condenação de Vieira. Dessa seleta sequência, temos um fragmento retirado de carta enviada a um fidalgo do Conselho Ultramarino⁶⁶, provavelmente o conde de Odemira, do mês de março, no qual consta, basicamente, a importância da ação dos jesuítas na defesa dos índios protegidos pela lei de sua Majestade. O pequeno conjunto de enunciados reunidos, a despeito da ausência da integralidade do texto, prova-nos uma coisa, a persistência de Vieira na defesa do monopólio jesuítico sobre a questão dos cativeiros. Não usa o padre de entremeios para dizer, dirigindo-se à autoridade membro de Conselho com competência para os negócios do Estado do Maranhão e Grão-Pará, ratifica o missionário o que já dissera outras vezes, que cabia à Companhia de Jesus, e não a outras religiões, o ministério dos índios. Na impossibilidade de melhores palavras, elegemos as de Vieira como natural porta-voz:

Em suma, as nações do Nhengaíbas, que são sete, na boca do rio das Amazonas, e as mais belicosas da conquista, e que nunca pudemos domar por armas, e contra as quais, a requerimento do povo do Pará, se queria intentar uma guerra impossível e sobre a força de todo o Estado, que todas era necessário se empregassem, e provavelmente se haviam de consumir nesta guerra, como já se consumiram outras maiores; estas nações, senhor, vieram o mês passado a sujeitar-se à fé, e vassalagem

⁶⁶ Carta LXXXII, Idem., 2008, p.359.

de S.M., por meio de sete embaixadores seus, sem mais empenho que uma folha de papel, por ir firmada com o nome de Jesus num sinete da Companhia. Tanto crédito tem conciliado os bárbaros a fama e a experiência de que só os padres da Companhia os defendem das opressões dos portugueses e a promessa de que não hão-de-viver debaixo de seu amparo, patrocínio e doutrina! (VIEIRA, 2008, p.359).

O trecho em questão encerra um leque de lugares-comuns que estão presentes em abundância na epistolografia de Vieira durante os tempos de missionário no Maranhão: a descrição de dadas etnias como ferozes e bárbaras e sua conseqüente necessidade de submetê-las à dominação; a ação assertiva dos jesuítas a impedir dispêndios de guerra desnecessários, cuja economia se faz com a mediação feita pelos padres entre os interesses dos índios e os dos portugueses; a conversão como meio de pacificação dos “selvagens”, cumprindo, assim, duplo papel, próprio da dualidade esboçada pelo padroado português, que é reduzir o índio à fé e à coroa, enquanto missão do império ultramarino lusitano, cuja finalidade universal é estender o cristianismo até onde haja gentilidade, isso tudo sob o governo temporal dos portugueses.

É também de 1659 uma carta portadora de texto no qual o padre Vieira explica ao padre André Fernandes⁶⁷ as razões que o convencem de que o rei morto, Dom João IV, iria ressuscitar. Dessa carta, segundo Azevedo (2008), foram feitas outras cópias, as quais contém variações. A considerada original, contudo, juntada está aos autos do processo que o Santo Ofício, pela Inquisição de Coimbra, moveu contra o jesuíta, acusado de heresia. É, de fato, a epístola que destoa da regra firmada pelo uso que constitui o *corpus* epistolográfico de Vieira durante sua estada no Grão-Pará e Maranhão, porque não se fixa nas missões, trata, todavia, de provar a consequência de um silogismo: “O Bandarra é verdadeiro profeta; o Bandarra profetizou que El-Rei D.João o quarto há-de obrar muitas cousas que ainda não obrou, nem pode obrar senão ressuscitando: logo El-Rei D.João o quarto há-de ressuscitar.” (VIEIRA, 2008, p.360).

É, certamente, a carta mais famosa do período, ao menos em seus efeitos, sendo para muitos leitores, e assiste razão a estes, a mais interessante, mas, por ironia, para os propósitos desta tese é a de menor relevância. Para essa tese, fique claro, pois a respectiva carta sozinha é *corpus* textual suficiente a uma nova tese, tanto que análises e estudos se debruçam sobre a conhecida epístola. Embora como missiva é apresentada, o texto nitidamente pode inserir-se em outro gênero de escrita. Estaria, a nosso ver, mais próximo

⁶⁷ Carta LXXXIII, Idem., 2008, p.360-407.

da escrita profética, do debate teológico, com ares e método de ciência mística, não encena, propriamente, um diálogo entre ausentes, impossibilitando, assim, classificações do tipo comercial ou familiar. A carta dispõe um longo texto no qual Vieira vai aos versos do Bandarra, comentando-os e indicando quais profecias presentes na trova já se haviam realizado. Essa demonstração prova ser o trovador verdadeiro profeta. Na sequência, ainda tendo o texto de Bandarra como o fundamento, Vieira demonstra como o rei português a que se refere o profeta popular é Dom João IV, enfatizando as obras que este Rei, segundo o trovador, ainda realizaria. Estando o Restaurador morto, não podendo por essa condição obrar as coisas profetizadas, certo estava para Vieira que o rei então iria ressuscitar. O texto presta-se, por conseguinte, a provar as proposições do silogismo, cuja conclusão: a ressurreição certa de Dom João IV foi, posteriormente, reputada herética, levando o padre à prisão e lhe proibindo de pregar, dele tirando, temporariamente, o que mais lhe notabilizava: a vocação oratória. O processo se deu em 1663, quando Vieira já havia deixado o Maranhão. Entretanto, cremos importante observar que, enquanto Superior das missões, em plena atividade nos territórios da Conquista portuguesa ao Norte do Estado do Brasil, Vieira tornou pública sua visão profética, o que pode reforçar ainda mais a ideia de que o padre, durante o período em que esteve no Maranhão e Grão-Pará, esteve mesmo imerso na sugestiva ideia de missão.

Ainda em 1659 temos mais três cartas, duas destinadas ao mesmo padre André Fernandes⁶⁸, outra remetida ao rei da vez, Dom Afonso VI. Em uma das cartas que troca com o irmão religioso, Vieira informa ao amigo a desproporção entre o número de almas a serem remidas em terra dos *Nhengaibas* e o pequeno número de missionários, responsáveis pela conversão de tanta gente. Diz acreditar que é mesmo a Providência que sustenta sozinha a milícia jesuíta: “Vivemos de milagre, e, se não fora a Providência particular do Céu, já todos estaríamos acabados.” (VIEIRA, 2008, p.408). Descreve o remetente o estado de saúde dos religiosos em missão. O padre Francisco Gonçalves, no retorno de viagem pelo rio Amazonas, segundo Vieira, está “um retrato da morte”; o padre Manuel Nunes, de volta de suas andanças pelo rio Tocantins, encontra-se quase sem visão, não podendo mais escrever e lendo “muito mal”; o próprio Vieira, após passagem pelo rio Amazonas, em tão mal estado se apresentara que, como informou, no “dia do Corpo de Deus comunguei por viático.” (VIEIRA, 2008, p.408). Essas inapropriadas condições do exercício catequético, na conclusão de Vieira, podem resultar em profundo

⁶⁸ Cartas LXXXIV e LXXXV, Idem., 2008, p.408-409.

prejuízo à conquista espiritual projetada.

Já na outra carta, tendo ainda o mesmo destinatário, o jesuíta remetente, em fragmento que nos chega, comenta com o padre André Fernandes as difamações de que anda sendo vítima. Cita nominalmente o vigário da Igreja do Pará, Pedro Vidal, o qual chegara a afirmar que ou Vieira era santo ou então era herege. Vieira confia ao irmão religioso, ainda, que lhe fora atribuída a pecha de feiticeiro por um prelado de outra religião, por fim, compartilha o padre remetente com seu destinatário mais uma acusação que sobre si recaía: a de ser “tão judeu de nação e nascimento que fora batizado em pé.” (VIEIRA, 2008, p.409). Enfim, o fragmento é curto, mas as queixas contra o Superior das missões são muitas, sinal evidente da complicada relação entre Vieira e outros membros da sociedade colonial.

A última carta de 1659 é destinada ao Rei, Dom Afonso VI⁶⁹, na qual tece Vieira longo relato sobre o estado das missões. Dedicava o padre especial atenção à entrada às terras do *Nnhengaibas*. Entre muitas questões discorridas, o destaque que Vieira dá à conversão dos *Nnhengaibas* tem objetivo certo. Portugal estava uma vez mais em guerra contra os holandeses, os quais, enquanto ocuparam territórios da Conquista portuguesa, mantiveram aliança com aqueles índios. Estes mostravam-se sempre ferozes com os colonos portugueses, de modo que, estrategicamente, coube ao governo do Estado do Maranhão e Grão-Pará decidir pela guerra contra os nativos. Vieira, entretanto, consegue colocar-se como mediano entre portugueses e índios insubmissos, enviando a estes carta-patente por meio de índios principais da nação dos *Nnhengaibas* que serviram de embaixadores, a qual continha notícia da nova lei do Reino acerca do cativo dos índios, almejando com isso a paz entre as partes. Embora a expectativa quanto à intervenção de Vieira fosse a pior, a considerar a reputação dos insubmissos, a ação do jesuíta resultou em bom fruto, permitindo ao religioso selar a paz com os nativos inimigos, evitando, com isso, uma guerra dispendiosa. Não fosse isso já notícia boa o suficiente, acrescenta Vieira o fato de que a pacificação do *Nnhengaibas* era fundamental à manutenção do domínio sobre o Maranhão, posto que do contrário, aqueles índios poderiam firmar aliança com holandeses, dando a estes significativas vantagens em eventual guerra aos portugueses. Vieira enfatiza que a ação da Companhia de Jesus resultou na conversão dos índios à fé católica e consequente aceitação do pacto de vassalagem com o qual se submetiam à sua Majestade. Cita ainda a pacificação dos *Tobajaras*, obra também dos jesuítas que, agindo

⁶⁹ LXXXVI, Idem., 2008, p.409-424.

assim, evitavam a guerra ao tempo em que submetiam, com máxima economia, os índios antes inimigos, selando com eles importante aliança para manutenção dos territórios da Conquista, demonstrando, portanto, ao rei a importância dos missionários tanto nos assuntos espirituais quanto temporais. Como definiu o próprio Vieira: “[...] para que acabe de entender Portugal e persuadam os reais ministros de V.M. que os primeiros e maiores instrumentos da conservação e aumento desta monarquia são os ministros da pregação e propagação da fé, para que Deus instituiu e levantou o mundo.” (VIEIRA, 2008, p.423). Apresentada a Companhia, então, como o maior instrumento da monarquia portuguesa, Vieira avança aos pedidos de socorro à Coroa, rogando à sua Majestade que envie ao Maranhão mais padres jesuítas: “Podem vir padres do Brasil, podem vir padres de nações estrangeiras; mas os mais prontos e efetivos são os que podem vir de Portugal em menos de quarenta dias de viagem.” (VIEIRA, 2008, p.423-424). O pedido nada novo de mais religiosos com que ajudar nas missões se reveste de justificativas políticas importantes, demonstradas detalhadamente pelo padre de maneira a persuadir seu destinatário a atender o pedido, pois quanto mais braços têm o cultivo, mais fruto se pode colher.

Do ano de 1660 restam-nos duas cartas. A primeira delas se destina ao rei Dom Afonso VI⁷⁰, cujos assuntos, como é regra para o Superior das missões, nascem das questões práticas que recobrem a atividade dos religiosos no Maranhão. A carta especificamente retoma alguns pontos já trabalhados em missiva anterior, do ano de 1659, remetida ao monarca, como, por exemplo, a notícia da viagem de Vieira pelo rio das Amazonas e a importância para o Reino da paz selada com os *Nhengaibas*. Neste ponto volta o jesuíta a reforçar o caráter estratégico dessa aliança para Portugal, posto que a união entre portugueses e *Nhengaibas* impede a aproximação destes com os holandeses. Mas a principal tratativa presente na carta é mesmo a sucessão do Governador Dom Pedro de Melo, o qual está de partida para a sede do Reino. Vieira premia o atual Governador com elogios e recomendações para rogar ao rei que seu sucessor reúna as mesmas qualidades do antecessor, sendo, assim, “pessoa de tal talento e cristandade”.

Será esse também o assunto tratado por Vieira com o padre André Fernandes⁷¹ em carta que se remete a este religioso em dezembro de 1660. As colocações a respeito do Governador que está de partida são basicamente as mesmas, de modo a se observar que a

⁷⁰ Carta, LXXXVII, Idem., 2008, p.424-425.

⁷¹ Carta, LXXXVIII, Idem., 2008, p.426.

missiva busca, por intuito, mais um aliado no aconselhamento a respeito da sucessão do governo do Maranhão. O padre André é o Bispo do Japão e também confessor da rainha, de maneira que a posição favorável do Bispo poderia, certamente, influenciar na decisão do jovem Rei, então alheio aos assuntos da Coroa pela tenra idade, mas cercado de quem dispensava atenção aos esses mesmos assuntos. Essas cartas ajudam a somar evidências de uma progressão epistolar, isto é, do percurso que as demandas das missões fizeram entre o remetente e destinatários múltiplos, no mais das vezes, como intervenção do missivista, que se legitima sobre o relato cuidadosamente disposto e responsável, em grande medida, por mover ânimos, estes instados pela composição persuasiva.

O derradeiro ano, 1661, do Superior das missões no Maranhão e Grão-Pará, Antônio Vieira, apresenta-se em quatro cartas. A primeira delas, remetida ao padre Manuel Luís⁷², é um fragmento que remontado poderia resultar, cremos, em uma carta de lamento disposta em tom devocional. Vieira repercute a morte de André Fernandes, o Bispo do Japão, correspondente a quem o missionário recorrera mais de uma vez. O padre remetente primeiro confessa as derrotas, mas com elas parece exaltar a felicidade de comunicação anterior com esse mesmo destinatário. Assim se dirige ao irmão religioso o missionário remetente, estando este, segundo Azevedo (2008), provavelmente no Pará:

Se a morte do padre Bispo, a perda do Reino, desta missão, e a minha na suma dor admite algum alívio, eu o tive com esta carta de V.Rev.^{ma.}, pela qual lhe dou as graças, e já as dei a Deus por nos deixar tal sucessor do nosso grande padre protetor. Ele está no Céu, como piamente creio na inocência de sua vida e de suas grandes virtudes. Ali nos socorrerá diante da Majestade Divina, como já fez diante da humana. As honras que S.M. fez ao doente foram conformes assim à grandeza do ânimo real como aos merecimentos do bispo, ao seu zelo, fidelidade e grandes serviços. Os que faltaram a ele morto bem mostram que a sua emulação nem com a morte se acabou. (VIEIRA, 2008, p.427).

Destaca-se da enumeração das perdas a referida missão e vemos já uma carta de fim de ciclo, na qual o remetente, do desconsolo da morte de um correspondente gentil, vai ao seu próprio declínio na confiança que faz ao sucessor de André Fernandes: a perda “minha na suma dor”. É tempo de inventariar as derrotas e o remetente sabe que o fim do Bispo do Japão é duro golpe às missões do Maranhão e Grão-Pará. Tanto é assim que o padre não deixa de manifestar sua tristeza com a perda de mais um protetor, tomando a morte deste como mau presságio, o qual seria maligno agouro às missões

⁷² Carta, LXXXIX, Idem., 2008, p.427-428..

jesuítas em territórios da conquista. Vieira assim se manifesta: “Não deixarei de contar a V.Rev.^{ma} quão brevemente me penetraram o coração as tristes novas desta perda.”, quando trata da morte do Bispo; depois confidencia o presságio, “estando no Maranhão por espaço de três dias me molestou uma desacostumada tristeza, sem eu ver cousa donde nascesse”; para, na sequência, decifrá-lo: “não podia ser sem que alguma cousa de desgraça sucedesse, ou contra Portugal, ou contra esta missão, ou contra mim, e depois alcancei que tudo foi porque aqueles três dias foram os últimos que teve de vida o bispo.” (VIEIRA, 2008, p.428).

Ainda em 1661 temos a carta que Vieira envia ao índio *Guaquaíba* ou Lopo de Sousa⁷³, que aparenta responder a carta anterior, tendo o destinatário da vez, na ocasião, sido o remetente. A carta é breve e simpática, adequadamente ajustada ao destinatário, tratado como amigo: *Nhenceba*, como Vieira fecha a comunicação com o índio. Na missiva, Vieira primeiro certifica a autenticidade da carta, validando-a por seu portador, o índio Domingos Jacumá. A precaução se explica, pois, segundo o remetente, embora o destinatário não saiba ler nem escrever, cartas fingidas lhe são atribuídas. O assunto, ao que parece, é próprio de alguma tratativa entre o padre e o índio, que envolve, certamente, a relação próxima dos jesuítas com algumas aldeias. O padre aconselha o destinatário a tomar a canoa do Padre Veloso, para chegar-se à cidade onde se reuniriam e assim firmariam seus compromissos. Os negócios das missões exigem favores mútuos entre muitos personagens da sociedade colonial.

Em fevereiro do mesmo ano de 1661 Vieira escreve à Câmara do Pará⁷⁴. No exórdio, o padre anuncia o que pretende dizer: “tudo o que sinto e posso”, para na sequência discorrer o assunto. Ainda no início da carta, o remetente faz menção a escrito anterior, o qual responde com a presente carta. E nem precisamos ter em mãos aquele escrito para saber o que nele continha de reclamação que chegou ao jesuíta. Vieira dirige aos membros da Câmara a sua percepção acerca dos problemas da república, especificamente aqueles que atormentam o Maranhão e o Pará: “Primeiramente VV.M.^{cês}. atribuem as necessidades que padecem somente à falta de escravos; e, segundo as notícias e experiências que tenho desta terra, acho que são também outras as causas.” (VIEIRA, 2008, p.429). Da percepção esboçada, passa Vieira a elencar causas do padecimento dos colonos, todas alheias à necessidade de escravos. Vieira aponta a escassez de

⁷³ Carta, XC, Idem., 2008, p.428-429.

⁷⁴ Carta, XCI, Idem., 2008, p.429-431.

mantimentos; a ausência de governo político e consequente falta de comércio; a guerra que envolve o Reino e seu efeito de encarecer os preços de gêneros importados e rebaixar o valor do açúcar e do tabaco, por fim, o aumento da vaidade que resulta no aumento de gastos com “o apetite” e não “com as despesas” (VIEIRA, 2008, p.429). Na carta também temos expressa uma solução defendida pelos jesuítas da época que demonstra a distinção estabelecida por esses religiosos entre índios e negros africanos. Como solução sugestionada, fica a ponderação de Antônio Vieira sobre remédio que se usou no Estado do Brasil: “[...] onde os moradores nunca tiveram remédio senão depois que se serviram com escravos de Angola, por serem os índios da terra menos capazes do trabalho e de menos resistência contra as doenças [...]” (VIEIRA, 2008, p.430). A carta se encerra, contudo, com solução mais rápida e caseira, a proposta de ser fazer uma entrada em terras dos Tupinambás, já que se tem notícia de que esta nação tem o domínio de muitos escravos, os quais resgatados dos índios, serviriam como escravos legítimos dos colonos.

Em maio de 1661 a carta da vez se destina ao Rei⁷⁵ e logo dá notícia ao monarca da expulsão dos religiosos das aldeias e sua prisão em casa secular. Um motim contra os jesuítas se opera e avança sobre os missionários. Segundo Vieira, os responsáveis por essas “afrontas e violências indignas” são os mesmos de quem o padre tanto reclamara em cartas anteriores, governantes, eclesiásticos, portugueses cobiçosos que se ressentiam com a ação dos jesuítas e não guardavam as leis de sua Majestade. Atribui à cobiça o motivo da revolta, a qual fora inflada por ódio e interesses. O certo era que o cerco se fechara de vez e mesmo o padre, ao ser avisado dos ataques à Companhia no Maranhão retornasse ao Pará para salvar o que ainda não fora destruído, não houve jeito. Vieira aponta a publicação de cartas suas remetidas ao falecido Bispo do Japão, surrupiadas, após um ataque à embarcação que as levava, pelo Frei Estêvão da Natividade, religioso do Carmo, o qual guardou-as em segredo até a morte do Bispo, tornando-as públicas tão logo esfriara o corpo do abatido religioso. Essas cartas fizeram do Superior das missões vidraça certa a pedradas de toda a sociedade colonial interessada em aumentar o cativeiro dos índios. Vieira, em vão, ainda submete ao rei pedidos de intervenção real capaz de resolver as questões, mas a ação jesuítica no Maranhão encontrava limite intransponível, o que levaria Vieira para novas praças.

Na cronologia esboçada pela coletânea organizada por João Lúcio de Azevedo (2008), a última carta do período se dirige aos padres Pedro Pedrosa e Gonçalo Veras⁷⁶,

⁷⁵ Carta, XCII, Idem., 2008, p.432-436.

⁷⁶ Carta, XCIII, Idem., 2008, p.437.

datada de junho de 1661. No fragmento predomina o tom de derrota, tanto que o pequeno extrato trata mais dos mortos que dos vivos, deixando à mostra por extensão a morte das missões. Vieira enumera os religiosos mortos e enterrados em terras de índios ao lado dos quais estiveram quando do governo jesuítico das aldeias: os Padres Manuel Nunes e o Padre João Maria estavam sepultados nos *Nhengaibas*; o padre João Felipe e o irmão Sebastião Ferreira nos *Tapajós* e os padres Tomé Ribeiro e Gaspar Misch nos *Nonhunus* e *Jurunus*, além de tantos outros jesuítas mortos durante as missões. Após intensa atividade em terras do Maranhão e Grão-Pará, preparava Vieira agora a sua partida, deixando registrado que sob a terra de onde foram expulsos havia mais que sepultados jesuítas, pois, plantados como sementes, poderiam bem resultar em novos e bons frutos com os quais a fé cristã ainda se aumentaria.

O que se nota quando em revista às cartas do período maranhense se passa é que elas, no conjunto predominante, debruçam-se sobre temática destacável: as missões do Maranhão e Grão-Pará. Desse tema se extrai muitos assuntos implicados, dos quais um dos mais repetidos é o cativo dos índios. Grande parte das intervenções do Superior das missões junto a autoridades temporais e religiosas, demonstradas pelas cartas que escreveu, discorreu sobre regulamentos acerca da questão do índio, sobre as entradas de evangelização às aldeias, sobre o desrespeito das autoridades coloniais aos despachos reais que regulavam a questão, sobre a necessidade de mais missionários que ajudassem o trabalho dos jesuítas nas missões iniciadas, sobre estratégias de mediação que garantissem paz entre colonos e índios revoltosos, tendo os padres como fiéis da balança, sobre o exame dos cativos a cargo dos jesuítas, os quais apontavam a legitimidade ou não dos resgates de cativos, entre outras questões em cuja ação catequética se implicasse. Em outros termos, a epistolografia de Antônio Vieira enquanto este fora o Superior das missões do Maranhão e Grão-Pará tratou dos negócios dessas missões, não se afastando de suas determinações.

Consideração Finais:

Concluída a elaboração escrita, a qual teve como objeto um conjunto limitado de cartas atribuídas a Antônio Vieira, remetidas a diversos destinatários entre os anos de 1651 e 1661, período⁷⁷ no qual o padre jesuíta fora o Superior das missões do Maranhão e Grão-Pará, chegamos antes à conclusão de que o recorte operado na epistolografia do missionário é suficiente a indicar que as cartas resultantes dessa eleição são, em sua absoluta maioria, cartas de tipo negocial. Afirmar isso significa problematizar o espaço temporal de ininterrupta produção missivista que, assim considerado, faz de uma parte do epistolário de Vieira, significativa sob muitos aspectos, mesmo porque se trata de uma década de cartas produzidas, exceção à regra seguida pelo próprio epistológrafo.

As muitíssimo pertinentes considerações que faz Maduro (2012) sobre a integralidade das cartas de autoria de Vieira, inevitavelmente, colocam o padre como remetente clássico, discípulo a toda prova de Cícero, na escolha que faz, na maioria de suas cartas, pelo estilo familiar. Em razão dessa predominância apontada, quando da análise do *corpus* integral que forma a obra epistolográfica de Vieira, Maduro (2012), cremos que, acertadamente, considera o jesuíta um modelo epistolar de seu tempo, posto que, a considerar os exemplos observados em sua epistolografia, Vieira seria, portanto, fiel seguidor e produtor da carta familiar, de maneira que a guinada clássica da epistolografia ocidental iniciada no Renascimento, cujos efeitos vivos ainda estão no século XVII, teria em Vieira um representante capaz de revelar um paradigma, enquanto exemplar mobilizador das artes do não-poder.

A conclusão distinta chegamos, porém, quando realizamos o estudo das cartas de missão, as quais, então reunidas, apontam para um estilo predominantemente negocial. Considerando que o gênero carta é flexível o bastante para apresentar-se em muitas modulações, não entendemos que classificações das cartas de Vieira sejam o que mais importa na análise de sua epistolografia, a qual, por si só, apresenta maiores riquezas que em nada se limitam por rótulos classificatórios. Não ignoramos, por outro lado, a tarefa

⁷⁷ A chegada de Vieira ao Maranhão se deu efetivamente em 1653, todavia, as cartas anteriores a esse período já tematizam a missão do Maranhão e Grão-Pará, sendo que, em algumas delas, o jesuíta já se coloca como responsável pelas missões, razão pela qual as cartas selecionadas voltam ao ano de 1651, considerando as missivas anteriores ao ano de 1653 como parte da epistolografia das missões do Maranhão e Grão-Pará.

precípua de estudiosos, os quais exercitam, por vezes, o trabalho classificatório não para impor limitações, mas para melhor compreender um dado submetido à observação.

Nesse sentido, detectar o estilo predominante utilizado por determinado autor, quando se tem em mãos determinado *corpus* é tarefa importante, que nos permite identificar escolhas, as quais quando confrontadas com os preceitos de gênero letrado, mostram-se ainda mais eficazes. Se tomarmos o padre Vieira como exemplo, teremos um homem do Seiscentos que esteve envolvido nos principais eventos da história de Portugal e suas conquistas, entre estas o amplo território do Maranhão e Grão-Pará. Assim, o número variado de destinatários, as matérias tratadas pelas cartas, a função que as missivas adquirem quando usadas pelo jesuíta se apresentam a repercutir variados estados de ânimo, diversas intenções, estilos eleitos a depender das determinações que submetem à carta e seu remetente.

O Maranhão e o Grão-Pará, desse modo, abre uma lacuna entre a predominância familiar da epistolografia do jesuíta, revelando aos leitores de suas cartas de missão que o estilo empregado pelo epistológrafo pode sim variar significativamente, a depender da função a ser exercida pela carta em dado lugar e em dado período. Certamente, durante os anos de 1651 e 1661, Vieira não perdera o gosto da conversa amigável, travada com muitos amigos que cultivou ao longo da vida, é certo também que o padre não abandonou temporariamente uma característica tão marcante em seu epistolário, de sorte que a explicação que fica encontra esteio na observação do conjunto de determinações que pressionam um homem circunscrito no tempo e no lugar e destinado a cumprir determinadas funções.

O Vieira missionário, a despeito dos desgostos precedentes às missões do Maranhão e Grão-Pará, submete a sua epistolografia aos desígnios que lhe foram impostos pela Companhia de Jesus. As cartas do missionário tratam de negócios, da Sociedade de Jesus e da Coroa portuguesa. Tratam-se de letras que efetivamente entram em campo para persuadir, discorrendo sobre matérias públicas, de Estado, devidamente partícipes da vida política dos domínios coloniais portugueses. Dessa maneira, utilizando da própria colocação do padre em carta sua do período, as letras do jesuíta em missão não são nada ociosas.

Dessa forma, a epistolografia das missões, compreendida nessa classificação as muitas cartas que o missionário Antônio Vieira escreveu e remeteu do Maranhão e Grão-

Pará, estão, predominantemente, distantes de um paradigma cuja sustentação se fixa no estilo familiar, no expressar a si mesmo a outrem ausente. Das cartas desse período missionário, não há missiva que se possa aproximar das artes do não-poder, já que nelas, entre as muitas matérias que trata, nenhuma se mostra como suporte da intimidade desinteressada do padre. Pelo contrário, o que se vê nessas cartas é sua alta institucionalização, de maneira que mesmo as cartas têm uma função importante a cumprir, enquanto parte do gesto político fundamental do homem influente no século XVII que faz da sua escrita instrumento de participação direta nos negócios da América portuguesa.

Este estudo em nada desfaz quaisquer identificações de predominância encontrada no epistolário de Vieira até hoje reunido, mas, humilde e honestamente, aponta nuances dessa produção, as quais se impõem ao epistológrafo, dando-lhe novas orientações. O Vieira do Maranhão e Grão-Pará é evidentemente um jesuíta, em sua capacidade de adaptar-se a realidades múltiplas, intervindo em assuntos espirituais e temporais com o costumeiro arsenal de erudição que recebeu como formação da Companhia. A elaboração aqui realizada tem ao menos a qualidade de demonstrar que o Vieira epistológrafo é competente mobilizador de um gênero, a ponto de, sendo modelo, saber bem fugir à regra.

Referências bibliográficas:

ANCHIETA, José de. *Primeiras Cartas do Brasil 1551-1555*, Sheila Moura Hue (org.), Editora Zahar, Rio de Janeiro: 2006.

AZEVEDO, João Lúcio de. *Os Jesuítas no Grão-Pará e Maranhão, suas missões e a colonização*. Tavares Cardoso e Irmão, Lisboa: 1901.

_____, João Lúcio de. *Cartas Antônio Vieira, Vol. I*, Editora Globo, São Paulo: 2008.

BRANDÃO, Ignácio de Loyola Lopes Brandão. *Ignácio de Loyola (1491-1556)*, Editora Três, São Paulo: 1974.

CAMINHA, Pero Vaz de. *A carta de Pero Vaz Caminha – O Descobrimento do Brasil*, Editora LPM POCKET, Porto Alegre: 2019.

CARDOSO, Alírio. *Uma Arte Perdida nos trópicos: A epistolografia jesuítica no Maranhão e Grão-Pará (século XVII-XVIII)*, In. Revista de Estudos Amazônicos, Vol. VIII, 2012. (p.1-22).

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620*, Tradução de Ilka Stern Chohen, Ed. EDUSC, Bauro-SP: 2006.

CHARTIER, Roger. *O mundo como representação*. Estudos Avançado 11(5), In. Revista das Revistas: 1991. (p.173-191). <https://doi.org/10.1590/S0103-40141991000100010>.

EISENBERG, José. *As Missões Jesuítica e o Pensamento Político Moderno, Encontros Culturais, Aventuras Teóricas*. Humanitas, Editora da UFMG, Belo Horizonte: 2000.

FOSTER LIMA, Daniela Fernanda Cardozo. *O Homem formado pela Ratio Studiorum*, In. Educação, Sociedade e Cultura na América Portuguesa: Estudos sobre a presença jesuítica. Fábio Eduardo Cressoni (org.), PR: CRV, Curitiba: 2012.

FRANCA, Leonel. *O Método Pedagógico dos Jesuítas – O Ratio Studiorum*, CEDET, Campinas: 2019.

HANSEN, João Adolfo. *O Nu e a Luz: Cartas Jesuíticas do Brasil. Nóbrega 1549-1558*. Revista Ins. Est. Bras. São Paulo: 1995. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i38p87-119>.

_____, João Adolfo. *A Escrita da Conversão*, In. Diálogos da Conversão, Editora UNICAMP, Campinas: 2005

_____, João Adolfo. *Ler e Ver: Pressupostos da Representação Colonial*, In. Agudezas Seiscentistas e Outros ensaios; Cilaine Alves Cunha e Mayra Laudanna (orgs.), Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo: 2019. (p.25-38).

_____, João Adolfo. *A Civilização pela palavra*, In. Agudezas Seiscentistas e Outros ensaios; Cilaine Alves Cunha e Mayra Laudanna (orgs.), Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo: 2019. (p.55-74)

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*, Editora Brasiliense, São Paulo: 1994.

MADURO, Carlos Alberto de Seixas. *As artes do não-poder: Cartas de Vieira um paradigma da retórica epistolar do barroco*. Coleção Acadêmica 18. Editora Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias, Lisboa: 2012.

MARTINI, Marcus de. *As Chaves do Paraíso: Profecia e Alegoria na Obra de Padre Antônio Vieira*, Universidade Federal de Santa Maria/Centro de Artes e Letras/Programa de Pós-Graduação em Letras, Santa Maria: 2011.

METCALF, Alida C. *Os papéis dos intermediários na colonização do Brasil 1500-1600*. Tradução de Pablo Lima, Editora UNICAMP, Campinas: 2019.

MIRANDA, Margarida. *Uma Paideia Humanística: A importância do Estudos Literários na Pedagogia Jesuítica do século XVI*. Humanitas, Vol. XLVIII: 1996.

MOISÉS, Massaud. *Dicionário de Termos Literários*, Editora Cultrix, São Paulo: 1999.

MORETTI, Luiza. "Grão-Pará e Maranhão". In: BiblioAtlas - Biblioteca de Referências do Atlas Digital da América Lusa. Disponível em: http://lhs.unb.br/atlas/Gr%C3%A3o-Par%C3%A1_e_Maranh%C3%A3o. Data de acesso: 27 de abril de 2022.)

MUHANA, Adma. *O Gênero Epistolar: Diálogo per absentiam*, In. Discurso (31): 2000. (p.329-345). <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2000.38043>.

NÓBREGA, Manuel da. *Primeiras Cartas do Brasil 1551-1555*, Sheila Moura Hue (org.), Editora Zahar, Rio de Janeiro: 2006.

PÉCORA, Alcir. *Escritos Históricos e Políticos Pe. Antônio Vieira*, Martins Fontes, São Paulo: 2002.

_____, Alcir. *Vieira e a condução do índio ao Corpo Místico do Império Português (Maranhão 1652-1661)*. Editora UNICAMP, Campinas: 2005.

_____, Alcir. *Uma Arte Perdida nos trópicos: A epistolografia jesuítica no Maranhão e Grão-Pará (século XVII-XVIII)*, In. Revista de Estudos Amazônicos, Vol. VIII: 2012. (p.1-22).

_____, Alcir. *A Arte das cartas jesuíticas do Brasil*, In. Máquina de Gêneros, Editora EDUSP, São Paulo e UNICAMP, Campinas: 2018

PIRES, Maria Lucia Gonçalves. *A Epistolografia de Vieira. Perspectivas de leitura*. In. Vieira Escritor, Edições Cosmos, Lisboa: 1997. (p.21-29).

RAMOS, Manuel. *Teoria Clássica e Medieval da Composição Epistolar: Entre Epistolografia e Retórica*, CEM nº 08, Cultura, Espaço e Memória, Porto: 2017. (p.25-42).

SANTOS, Beatriz Catão Cruz. *O Pináculo do Templo: O sermão do Padre Antônio Vieira e o Maranhão do Século XVII*, Editora UNB, Brasília: 1997.

SANTOS, Breno Machado. *Os Jesuítas no Maranhão e Grão-Pará Seiscentista: Uma análise sobre os escritos dos protagonistas da missão*, Juiz de Fora: 2013.

SANTOS, Marcos Martinho dos. *Arte Dialógica e Epistolar Segundo as Epístolas Morais de Lucílio*, Letras Clássicas nº 3: 1999. (p.45-93). <https://doi.org/10.11606/issn.2358-3150.v0i3p45-93>.

SICHEL, Edith. *O Renascimento*/ tradução de Iracilda M. Damasceno, Editora Zahar, Rio de Janeiro: 1977.

TIN, Emerson. *A Arte de Escrever Cartas: Anônimo de Bolonha, Erasmo de Rotterdam, Justo Lípsio*, Emerson Tin (org.), Editora UNICAMP, Campinas: 2005.

VIEIRA, Antônio. João Lúcio de. *Cartas Antônio Vieira, Vol. I*, Editora Globo, São Paulo: 2008. (p.2012-437).

Bibliografia Consultada:

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato do Videntes: Formação do Brasil no Atlântico Sul Séculos XVI e XVII*, Ed. Companhia das Letras, São Paulo: 2000.

ALMEIDA, Isabel. *Vieira: questão de afectos*. In. Românica Revista de Literatura, Departamento de Literaturas Românicas, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, nº 17, Lisboa: 2008.
AGOSTINHO, Santo. Confissões/tradução Maria Luiza Jardim Amarante/revisão cotejada de acordo com o texto latino por Antônio da Silveira Mendonça, Editora Paulus: 1984.

ARISTÓTELES. *Retórica*/tradução, textos adicionais e notas Edson Bini, EDIPRO, São Paulo: 2011.

_____. *A Poética Clássica*. Introdução Roberto de Oliveira Brandão/Tradução Jaime Bruna, Ed. Cultrix, São Paulo: 2014.

_____. *Poética*. Edição Bilíngue/tradução, introdução e notas de Paulo Pinheiro, Editora 34, São Paulo: 2015.

AZEVEDO, João Lúcio. *História de Antônio Vieira Tomo I*, Editora Alameda, São Paulo: 2008.

_____, João Lúcio. *História de Antônio Vieira Tomo II*, Editora Alameda, São Paulo: 2008.

BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*/tradução Mário Laranjeira; revisão Andréa Stahel M. da Silva, Editora Martins Fontes, São Paulo: 2005.

BETTIOL, Maria Regina Barcelos. *A Escritura do Intervalo: A Poética Epistolar de Antônio Vieira*, Porto Alegre – RS: 2008.

BÍBLIA DE JERUSALEM. Direção Editorial Paulo Brazaglia/coordenação editorial José Bortolini, São Paulo: 2002.

BÍBLIA TEB. Notas integrais tradução ecumênica/tradução A.J.M de Abreu, 3ª Ed., Edições Loyola, São Paulo: 2020.

BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*, Editora Companhia das Letras, São Paulo: 1992.

_____, Alfredo. *Essencial Padre Antônio Vieira*/organização e introdução de Alfredo Bosi, Ed. Penguin Classic Companhia das Letras, São Paulo: 2011. (p.9-127).

_____, Alfredo. *História Concisa da Literatura Brasileira*, 51ª ed. Editora Cultrix, São Paulo: 2017.

CARVALHO, Roberta Lobão. *Crônica e História: a Companhia de Jesus e a Construção da História do Maranhão (1698-1759)*, Universidade Federal Fluminense/Instituto de Ciências Humanas e Filosofia/Programa de Pós-Graduação em História, Niterói: 2012.

CERELLO, Adriana Gabriel. *Sobre o processo de edição dos textos jesuítas nas cartas da América portuguesa no século XVI*. Teresa Revista de Literatura Brasileira/ área de Literatura Brasileira, Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, n° 8/9, Editora 34, São Paulo: 2008. <https://doi.org/10.11606/issn.2447-8997.teresa.2008.116739>.

CHIAPPETTA, Angélica. Retórica/org. Adma Muhana, Mayra Laudanna e Luiz Armando Bagolin, Ed. Annablume/IEB, São Paulo: 2012.

COELHO, Geraldo Mártires. *Evangelho e história: a escravidão e o discurso fraturado de Antônio Vieira*. Antônio Vieira 400 anos/organização Ana Lúcia M. Oliveira. Ed. UERJ, Rio de Janeiro: 2011.

COSTIGAN, Lúcia Helena. *Judeus e Cristãos-Novos nos Escritos de Letrados do Barroco Espanhol e de Antônio Vieira e Menasseh Ben Israel*. In. Diálogos da Conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto-ibero americano do período barroco/organizadora: Lúcia Helena Costigan, Editora UNICAMP, Campinas – SP: 2005.

DAHER, Andréa. *A Viagem de Jean de Léry e a Missão de Claude D' Abbeville no Brasil (séculos XVI-XVII)*. In. Diálogos da Conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto-ibero americano do período barroco/organizadora: Lúcia Helena Costigan, Editora UNICAMP, Campinas – SP: 2005.

GUILLERMOU, Alain. *Santo Inácio de Loyola e a Companhia de Jesus*/tradução de Maria da Glória Pereira Pinto Alcure, Editora Agir, Rio de Janeiro: 1973.

HANSEN, João Adolfo. *Cartas do Brasil/Antônio Vieira*; organização e introdução João Adolfo Hansen, Editora Hedra, São Paulo: 2003.

_____, João Adolfo. *Para ler as Cartas do Pe. Antônio Vieira (1626-1697)*, Teresa Revista de Literatura Brasileira/ área de Literatura Brasileira, Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, n° 8/9, Editora 34, São Paulo: 2008.

_____, João Adolfo. *Manuel da Nóbrega*, Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, Recife – PE: 2010.

_____, João Adolfo. *Francisco Suárez e Antônio Vieira: metafísica, teologia-política católica e ação missionária no Brasil e no Maranhão e Grão-Pará*, Labor Histórico, 5 (2), Rio de Janeiro: 2019. (p.395-410). <https://doi.org/10.24206/lh.v5i2.29834>.

HEMANN, Jacqueline. *Antônio Vieira e o Sebastianismo: Messianismo Régio e Transfiguração Barroca*, In. Diálogos da Conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto-ibero americano do período barroco/organizadora: Lúcia Helena Costigan, Editora UNICAMP, Campinas – SP: 2005.

KANTOROWIKZ, Ernst H. *Os Dois Corpos do Rei: Um Estudo sobre Teologia Política Medieval*/tradução Cid Knipel Moreira, Editora Companhia das Letras, São Paulo: 1998.

KARNAL, Leandro. *Os jesuítas, a Cidade das Letras e o Humanismo na América*. In. A Fábrica do Antigo/organizador Luiz Marques, Editora da UNICAMP, Campinas: 2008. (p.293-302).

KOSELLEK, Reinhart. *Futuro do Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*/tradução de Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira/revisão da tradução de César Benjamin, Ed. Contraponto/Ed. PUC, Rio de Janeiro: 2006.

LCHAT, Marcelo. *Como se narra a “História do Brasil” de Frei Vicente do Salvador*, Letras, Especial, nº 1, Santa Maria: 2019. (p.59-88). <https://doi.org/10.5902/2176148538049>.

LOBO, Francisco Rodrigues. *Corte na Aldeia*/introdução por Maria Ema Tarracha Ferreira, Editora Ulisseia, Lisboa: 1990.

LONDOÑO, Fernando Torres. *Escrevendo Cartas: Escrita e Missão no século XVI*. In. Revista Brasileira de História, v. 22, nº 43, São Paulo: 2002. (p. 11-32). <https://doi.org/10.1590/S0102-01882002000100002>.

LOYOLA, Inácio de. *Autobiografia de Santo Inácio de Loiola*/tradução de António José Coelho, S.J. Ed. A.O., Braga: 2005.

LUZ, Guilherme Amaral. *Flores do Desengano: poética do poder na América portuguesa (séculos XVI-XVIII)*, Editora Fap-UNIFESP, São Paulo: 2013.

MUHANA, Adma. *A “Maravilha” na Poesia de Manuel Botelho de Oliveira, Per Musi* Revista Acadêmica de Música, nº 24, Belo Horizonte: 2011. (p.35-42). <https://doi.org/10.1590/S1517-75992011000200005>.

MUNHÓS, Fernando. *As cartas do Padre Antônio Vieira no Maranhão: apontamentos sobre a teologia-política das missões na retórica epistolar*, Teresa Revista de Literatura Brasileira/ área de Literatura Brasileira, Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, nº 19, São Paulo: 2018. (p.265-291). <https://doi.org/10.11606/issn.2447-8997.teresa.2018.146135>.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. *O reino deste mundo: Padroado e seus reflexos nas cartas de José de Anchieta*. Teresa Revista de Literatura Brasileira/ área de Literatura Brasileira, Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, nº 8/9, Editora 34, São Paulo: 2008. <https://doi.org/10.11606/issn.2447-8997.teresa.2008.116738>.

NEVES, Luiz Felipe Baêta. *Padre Antônio Vieira no imaginário social. Antônio Vieira 400 anos*/organização Ana Lúcia M. Oliveira. Ed. UERJ, Rio de Janeiro: 2011.

NUNES, Benedito. *Os tristes, brutos índios de Vieira, ou um missionário aturdido*. In. *Prezado Senhor, Prezada Senhora*/ org. Walnice Nogueira Galvão e Nádia Battella Gotlib. Ed. Companhia das Letras, São Paulo: 2000. (p.61-68).

OLIVEIRA, Ana Lúcia M. de. *Entre a corte e o deserto: sobre a representação do espaço em Antônio Vieira*. Antônio Vieira 400 anos/organização Ana Lúcia M. Oliveira. Ed. UERJ, Rio de Janeiro: 2011.

OLIVIERA, Ana Lúcia Machado de. “*Até os penhascos duros respondem*”: Breve introdução à epistolografia de Antônio Vieira. In. Werkema, A.S., Rocha, F.D.C, and Oliveira, L.D., Ed. Literatura brasileira em foco VIII: outras formas de escrita [on line] Ed. UERJ, Rio de Janeiro: 2018. (p.46-62). <https://doi.org/10.7476/9788575114872.0004>.

PÉCORA, Alcir. *Literatura, História e Crítica Contemporânea*. Itinerários, Araraquara: 2003. (p.13-25).

_____, Alcir. *Teatro do Sacramento: A Unidade Teológica-Retórico-Política dos Sermões de Antônio Vieira*. 2ª ed., Editora da UNICAMP, São Paulo: 2008.

PEREIRA, Antônio Celso Alves. *Antônio Vieira e a justiça tributária*. Antônio Vieira 400 anos/organização Ana Lúcia M. Oliveira. Ed. UERJ, Rio de Janeiro: 2011.

POLLAK, Michel. Memória e Identidade Social/tradução de Monique Augras, vol. 5, nº 10, Estudos Históricos, Rio de Janeiro: 2005. (p.200-212).

QUEVEDO. *Anotações de Quevedo à Retórica de Aristóteles*/Luísa López Grigera; tradução de Paulo Vasconcellos e Cássio Borges, Editora da UNICAMP, Campinas: 2008.

QINTILIANO, Marcos Fábio. *Instituição Oratória Tomo I, Livros I, II e III*/tradução e notas: Bruno Fregni Basseto, Editora UNICAMP, Campinas: 2015.

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

REAL, Miguel. *Introdução*. In. Obra completa Padre Antônio Vieira: tomo I epistolografia, volume II: Cartas da Missão: Cartas da Prisão/ direção José Eduardo Franco e Pedro Calafate; versão e anotação dos textos latinos José Carlos Lopes de Miranda, Edições Loyola, São Paulo: 2014. (p.12-38).

ROCHA, Antônio Dusi. *Alto Engenho em Roda Prosaística: O epistolário de Antônio Vieira como projeto figural das epifanias de uma república hesitante e das litanias a el-rei não ressuscitante*, Universidade de Brasília, Brasília: 2014.

SALOMÃO, Sonia Netto. *Antônio Vieira e a língua universal*. Antônio Vieira 400 anos/organização Ana Lúcia M. Oliveira. Ed. UERJ, Rio de Janeiro: 2011.

SACABIN, Rafael Cesar. *A correspondência jesuítica e a vivência religiosa dos colonos do planalto paulista (1549-1588)*, São Paulo: 2012.

SARAIVA, Antonio J. *O Discurso Engenhoso: Estudos sobre Vieira e outros autores barrocos*. Editora Perspectiva, São Paulo: 1980.

SCHORSCH, Jonatan. *Cristãos-Novos, Judaísmo, Negros e Cristianismo nos Primórdios do Mundo Atlântico Moderno: Uma Visão segundo Fontes Inquisitoriais*. In. Diálogos da Conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto-ibero americano do período barroco/organizadora: Lúcia Helena Costigan, Editora UNICAMP, Campinas – SP: 2005.

SHIBATA, Ricardo Hiroyuki. *A “arte do ditado”: a emergência do dictamen e das ars dictaminis na Idade Média*. In. Revista Philologus, ano 22, nº 65, CIFEFIL, Rio de Janeiro: 2016. (p.8-23).

SINKEVISQUE, Eduardo. *Vieira anti-holandês: hipótese do estilo engenhosamente judiciosos nos escritos participativos das guerras holandesas no Estado do Brasil (1624-1654)*. Antônio Vieira 400 anos/organização Ana Lúcia M. Oliveira. Ed. UERJ, Rio de Janeiro: 2011.

TERCEIRO, Moisés Laert Pinto. *Memória e Identidade Cristã: A ars dicaminis de Vieira*, Universidade Federal de Uberlândia/UFU, Uberlândia: 2017.

TIN, Emerson. *Familiar Del Universo: Arte Epistolar e Lugar Comum nas Cartas Familiares (1664) de D. Francisco Manuel de Melo*, Universidade de Campinas/UNICAMP, Campinas – SP: 2003.

TORRES, Magda Maria Jaolino. *Pro aperto dicere: Anchieta, Vieira e o arquivo da Companhia de Jesus*. Antônio Vieira 400 anos/organização Ana Lúcia M. Oliveira. Ed. UERJ, Rio de Janeiro: 2011.

VAINFAS, Ronaldo. *Do Milenarismo Idolátrico ao Sabá Tropical: A Demonização das Santidades Brasileiras nos Escritos Jesuíticos (Séculos XVI e XVII)*, In. Diálogos da Conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto-ibero americano do período barroco/organizadora: Lúcia Helena Costigan, Editora UNICAMP, Campinas – SP: 2005.

VIEIRA, Antônio. *História do Futuro*, Livro Ante-Primeiro, Prolegomeno a toda a História do Futuro, em que se declara o fim e se provam os fundamentos dela, Edições e Publicações Brasil, São Paulo: 1937.

_____, Antônio. *Essencial Padre Antônio Vieira*/organização e introdução de Alfredo Bosi, Ed. Penguin Classic Companhia das Letras, São Paulo: 2011. (p.9-127).

_____, Antônio. *318 citações do padre Antônio Vieira*/escolhidas e anotadas por Emerson Tin, Editora Tordesilhas, São Paulo: 2011.

_____, Antônio. *Obra completa Padre Antônio Vieira: tomo I epistolografia, volume I: Cartas diplomáticas/ Coordenação Geral: Carlos Maduro, Introdução e anotações Ana Lúcia M. de Oliveira e Carlos Maduro, Círculo de Leitores, Maia: 2013.*

_____, Antônio. *Obra completa Padre Antônio Vieira: tomo I epistolografia, volume III: Cartas de Roma/ Coordenação Geral: Carlos Maduro, Coordenação Ana Leal de Faria, Introdução Ana Leal de Faria, Anotação Ana Leal de Faria e Carlos Maduro, versão e anotação dos textos latinos, José Carlos Lopes de Miranda, Círculo de Leitores, Maia: 2013.*

_____, Antônio. *Obra completa Padre Antônio Vieira: tomo I epistolografia, volume IV: Cartas de Lisboa: Cartas da Bahia/ Coordenação Geral: Carlos Maduro, Coordenação Mary Del Priore e Paulo de Assunção, Introdução Mary Del Priore e Paulo de Assunção, Anotação Mary Del Priore, Paulo de Assunção e Carlos Maduro, versão e anotação dos textos latinos, José Carlos Lopes de Miranda, Círculo de Leitores, Maia: 2013.*

_____, Antônio. *Obra completa Padre Antônio Vieira: tomo I epistolografia, volume II: Cartas*

da Missão: Cartas da Prisão/ direção José Eduardo Franco e Pedro Calafate; versão e anotação dos textos latinos José Carlos Lopes de Miranda, Edições Loyola, São Paulo: 2014.

_____, Antônio. *Sermões Padre Antônio Vieira Tomo I*/Organização Alcir Pécora, Ed. Hedra, São Paulo: 2014.

_____, Antônio. *Sermões Padre Antônio Vieira Tomo II*/Organização Alcir Pécora, Ed. Hedra, São Paulo: 2014.

_____, Antônio. *Sermão de Santo Antônio*, pregado na cidade de S. Luís do Maranhão, ano de 1654, Editora Porto, Porto: 2014.

_____, Antônio. *Obra completa Padre Antônio Vieira: tomo II Parenética*, volume II: Sermão da Sexagésima e Sermões da Quaresma/ coordenação geral José Francisco Marques/ coordenação e introdução Aila Lemos e Micaela Ramon, Anotação Ailda Lemos, Micaela Ramon e João Pedro Cambado, versão e anotação dos textos latinos José Carlos Lopes de Miranda e Madalena Brito, Edições Loyola, São Paulo: 2014.

_____, Antônio. *Sermões de Quarta-Feira de Cinza*/organização Alcir Pécora, Editora da UNICAMP, Campinas: 2016.

YATES, Frances A. *A Arte da Memória*/tradução de Flávia Bancher, Editora da UNICAMP, Campinas: 2007.