

Uma Arte Perdida nos Trópicos: a epistolografia jesuítica no Maranhão e Grão- Pará (séculos XVII-XVIII)*

Alcir Pécora**
Alírio Cardoso***

Resumo: Este artigo analisa o papel da *ars dictaminis*, a arte de escrever cartas, na composição da narrativa jesuítica sobre o antigo Estado do Maranhão e Grão-Pará entre os séculos XVII e XVIII. Nosso objetivo é demonstrar que a escrita dos padres da Companhia de Jesus nesta parte da América portuguesa segue, ao menos em parte, modelos e práticas letradas tradicionais, sistematicamente cultivados no interior da Ordem. Portanto, nestes escritos a relação entre narrativa e estatuto da “realidade” não é uma associação clara e direta, mesmo quando supõe a presença física desses padres na região e a descrição *in loco* da natureza ou gentilidade locais.

Palavras-chave: Estado do Maranhão; retórica; cartas; jesuítas;

Abstract: This article examines the role of *ars dictaminis*, the art of letter writing, in the composition of the Jesuit narrative about the ancient State of Maranhão and Grão-Pará between the seventeenth and eighteenth centuries. Our goal is to demonstrate that the writing of the fathers of the Society of Jesus in this part of Portuguese America follows, at least in part, models and traditional literacy practices, systematically cultivated within the Order. Therefore, in these writings the relationship between narrative and status of "reality" is not a clear and direct association, even when assumed the physical presence of these priests in the region and the description of nature *in situ* or local gentility.

Keywords: State of Maranhão; rhetoric; letters; Jesuits.

As cartas jesuíticas que cruzaram o território das capitâneas do Estado do Brasil e do Estado do Maranhão e Grão-Pará aplicaram procedimentos disponíveis nas práticas da *ars dictaminis*, isto é, a arte de escrever cartas. Ao tratá-las, aqui, enquanto manifestação de um gênero pretende-se ressaltar que elas não são uma tábua em branco impressionada por acontecimentos vividos pelos missionários, mas um mapa retórico em progresso, acomodado à conversão da “nova gentildade” pelo corpo místico dos jesuítas.¹

As prescrições das práticas epistolográficas, revistas pela Companhia e aplicadas aos diversos casos vividos, constroem o caminho que, depois, pensa-se existir sem elas. Entretanto, os seus temas mais complexos, como o índio ou o jesuíta, ou ainda melhor, o índio “do” jesuíta são funções estritas dessa acomodação do gênero. Convém examinar a epistolografia jesuítica, portanto, nos termos do modelo histórico da *ars dictaminis*, cujas partes principais da disposição são *salutatio*, *captatio benevolentiae*, *narratio*, *petitio* e *conclusio*.²

A *salutatio* é a primeira parte do exórdio da carta. Trata-se de uma saudação breve, entendida como aplicação de uma fórmula piedosa, com poucas variações notáveis, seja qual for o lugar hierárquico do destinatário. Em geral, quando a fórmula é empregada para leigos ou para superiores eclesiásticos que não fazem parte da Companhia, a *salutatio* invoca paz, graça ou consolação apenas em favor dos destinatários, como desempenho de zelo espiritual e humildade; quando se trata de empregá-la em

relação aos irmãos, a fórmula se aplica como pedido de que o favor divino recaia sobre um “nós”, que reafirma desde logo a “união” que rege o corpo da Ordem. No que toca ainda ao emprego repetido de fórmulas, como fica patente no uso que o próprio Inácio faz nos “Exercícios Espirituais”, este recurso está associado à condensação das fórmulas preparatórias, que presidem todas as meditações propostas e as normas reguladoras de todas as ações, nas quais se inclui o próprio ato de escrita.³

A *captatio benevolentiae*, segunda parte do exórdio, busca a disposição favorável do leitor para o que há de ler em seguida. Aqui, ao contrário do que ocorre na saudação, são amplos e diversificados os recursos efetuados pelas cartas jesuíticas. Entre eles, está o de representar-se com humildade face aos demais irmãos da ordem. Diante da citação de “frutos” da missão, que o missivista atribui sempre à diligência dos irmãos, só a si mesmo não louva, apresentando-se como “membro inútil” e cheio de pecados, chegando por vezes ao ponto de fazer da carta o testemunho de um gesto de auto-humilhação. Outro procedimento da *captatio* refere como causa de alguma ação, não a vontade pessoal, mas a obediência devida ao Superior e à Companhia. A escrita da carta, ela mesma, apresenta-se como efeito de uma ordem.

No âmbito da *captatio* é comum o jesuíta trazer para o primeiro plano as dificuldades da missão, reinterpretando-as como “fezes do cálix” da salvação do gentio, em que a fé se traduz, por vezes,

não apenas como aceitação voluntária da morte, mas como intenso desejo do martírio. Em outra direção, a *captatio* associa-se à reflexão sobre o próprio ato de escrever a carta, entendendo-a como condição da partilha comum de alegrias e tristezas vividas isoladamente nas missões, com um valor específico na economia da salvação. Acentuado o seu caráter de participação afetiva e experiência mística, a carta se constitui então como campo próprio de estreitamento amoroso dos membros da Companhia. As partilhas consolatórias e devocionais funcionam como antecipações místicas, vividas em torno da interlocução epistolar.

Os principais recursos de obtenção da benevolência do leitor se compõem de acordo com as exigências iniciais de um propósito devocional na carta principal, que deve ser escrita e necessariamente revista para publicação eventual em ambiente externo à Companhia. Por vezes, a *captatio* preenche o lugar da exortação mística. Neste caso, o favor que se busca com base nas provas do caráter humilde, obediente e piedoso do escritor é solicitado igualmente pela experiência da unidade de todos em Cristo. O que se inscreve na carta, mais que um conteúdo, é a comunicação instantânea de afetos como caridade e amor. Neste caso, a *captatio* pode adotar francamente o vocabulário metafórico da combustão mística, em que missivista e leitor desejam ambos arder num comum fogo de glória.

A terceira parte da carta reúne os procedimentos da *narratio*, nos quais se trata de construir um relato do ocorrido a uma pessoa

ausente. No caso das cartas jesuíticas, o primeiro aspecto notável é que esse relato estabelece um “estado de coisas”, constituído no passado e continuado até o presente, momento em que cabe pensar as formas da intervenção dos irmãos na situação dada, de modo a transformá-la. Nesse sentido, a narração é basicamente a composição de um quadro temático em que os acontecimentos selecionados atuam como exemplos de situações repetidas, que referem menos ocorrências únicas do que cenas exemplares, típicas, relativas a práticas longamente estabelecidas.

Os quadros temáticos mais simples são compostos como diagnóstico da situação geral em que se encontra o Brasil. Como exemplo, pode-se tomar o quadro relativo ao tema da “terra”, no qual a tendência é equivocar os sentidos da geografia com os da natureza civil e cristã do Novo Mundo. Neste aspecto, o quadro é invariavelmente figurado de maneira positiva, aplicando-se ao caso a tópica, presente na epistolografia do Brasil desde Caminha, de que a nova terra é sempre fértil, o que inclui a fertilidade das mulheres. Aliás, o quadro inteiro das virtualidades brasis se desenha para favorecer o cristão: o ótimo local de implantação da cidade, a disposição dos índios para ajudar, a terra fértil, os bons ares, a extensão do território, o clima refrescante e temperado, a diversidade e delícia dos frutos, os bons peixes, a beleza dos montes, a diversidade da fauna e da flora etc.⁴

Contudo, quando o quadro da potência da terra cruza com o dos costumes das gentes que nela vivem, o quadro positivo

colapsa; trata-se agora de evidenciar uma longa sucessão de enganos e vícios, de pecados mortais; de prantos derramados sobre a terra originariamente boa. Assim, a categoria dos “moradores cristãos” é qualificada de modo negativo, no interior de uma situação que se julga ainda inalterada e sem frutos. Os moradores são descritos como maus exemplos para os índios, verdadeiros “estorvos da conversão”, seja por incentivar o canibalismo e as guerras contínuas entre as tribos, sob pretexto de política defensiva, seja por adúlteros, amancebados e pelos enganos, trapaças, blasfêmias e escândalos praticados. Os mais notáveis são o descuido da alma do servo; o ódio geral ao índio; a escravização sem justa causa; a preguiça e sensualidade, maior que a dos nativos; a impossibilidade da comunhão, uma vez que a confissão lhes está proibida pelos muitos pecados mortais em que vivem; o abandono no sertão dos filhos que têm com as índias; o roubo das roças; a farsa da justiça que não reconhece o indígena como testemunha do crime; afora a própria desobediência civil e a geral murmuração que fazem contra as disposições do governador, o que, tudo resumido, revela um retrato baixíssimo do português, no qual avulta a covardia.⁵

O mau costume dos cristãos toma a sua pior forma quando as cartas descrevem o modo de vida dos clérigos de outras Ordens, em que tudo, sem exceção, parece contrário à religião e à eficácia da pregação: são maus exemplos para todos e descrédito da fé católica; absolvem levemente moradores em pecado mortal;

cobram pelo ofício da missa; não pregam, nem convertem. Em termos gerais, a denúncia da venalidade dos sacerdotes é ainda associada à concupiscência e, mesmo, à justificação herética da mancebia e da escravidão.

Se a carta cria uma narração em que a terra é potencialmente boa e os cristãos do Brasil costumeiramente ruins, essa mesma divisão básica e antagônica entre natureza sã, por um lado, e maus costumes, por outro, aplica-se à caracterização do “índigena”. Teologicamente, a distinção é decisiva para a sustentação da relevância da pregação missionária, pois significa que o índio não é servo, nem precito por natureza: apenas más práticas e pecados arraigados afastam-no de sua própria disposição original para a sociedade, o bem, Deus.⁶

No conjunto dos “maus costumes” dos índios constituído pelas cartas jesuíticas, relevam as tópicas das práticas “contra-natura”, como as do canibalismo, da poligamia e da nudez.⁷ Há também tópicas políticas, como as referentes ao contínuo estado de beligerância entre as tribos, à vida em discórdia (efeito suposto da falta de prudência, conselho, e sujeição ao afeto da ira e vontade de vingança) e as que lamentam a ausência de lei comum e de rei único (suposta a melhor ordenação política da monarquia centralizada e a maior facilidade da conversão do corpo a partir da cabeça).

Compondo ainda a cena dos costumes ruins estão as tópicas doutrinárias relativas à falta de fé e ignorância de Deus; ao

desconhecimento da Glória salvífica e da condenação infernal. Há também as tópicas que dizem respeito aos pecados e fraquezas a que são propensos os índios: sensualidade, brutalidade; alcoolismo; inconstância das crenças; nomadismo; tudo evidenciado na tópica de longa fortuna da incompletude da língua indígena, a que faltam as letras necessárias para a reta ordenação política e religiosa, acentuando concomitantemente o esforço engenhoso do missionário para superá-la pela perífrase.

Práticas más, porém, não são o mesmo que má natureza. Nesta diferença, reside o fundamento teológico da conversão e da intervenção jesuítica. Assim, na epistolografia jesuítica há um segundo conjunto de tópicas que visa demonstrar as disposições favoráveis dos índios à adoção da fé católica: guardam obediência aos padres; são fáceis de senhorear; mostram docilidade e desejo de aprender; têm admiração e curiosidade pelos ofícios e cantos sacros; são veniais seus pecados, guardando vida moral e lei natural em muitos aspectos; mostram ter memórias longínquas da fé, como as relativas ao dilúvio ou à passagem de S.Tomé pela América, mesmo que adulteradas ou incompletas; não adoram, nem conhecem Deus contrário ao cristão etc.

A metáfora mais conhecida que resume essas virtualidades do índio é a que o retrata como um “papel branco”, sobre o qual se pode escrever com facilidade o melhor para a fé e a Monarquia. Quer dizer, ela afiança a não resistência do índio à assimilação da fé, devendo o cuidado da conversão ser posto apenas na

conservação dos novos costumes adquiridos. A arte jesuítica das cartas e a prática da conversão se revelam então símiles entre si: trata-se de uma escrita que inscreve na alma um lugar devocional que estreita a relação entre próximos. O “papel branco” da alma do índio revela que não se pode concebê-lo como “outro”, categoria necessariamente excludente em seus termos, mas sim como “próximo”, bastando que se remova dela os maus costumes que dificultam a visão de sua brancura naturalmente inclinada aos caracteres cristãos.

Até agora, tratou-se da *narratio* que constrói um “estado de coisas” do Brasil. Contudo, a narrativa jesuítica não é apenas relato de fatos passados ou diagnóstico de uma situação inalterável, mas sobretudo relato de expectativas de uma história futura, quer dizer, narração de projetos de intervenção da Companhia de Jesus nas coisas do Brasil de modo a dispô-las segundo o mandato divino e a colher nelas os frutos esperados. Neste caso, o grupo temático dos “índios”, com sua qualificação dupla de virtualidade boa e costume ruim, não pode ser dissociado deste outro grupo, o dos próprios jesuítas, que está pressuposto aí como ato caritativo no qual reside toda a esperança de dissolver a dualidade ou a impiedade de uma natureza ainda irrealizada. A conversão, desse ponto de vista, é conversão do índio a si mesmo, a sua própria natureza original, adiada pelo longo hábito de seus pecados.

A *narratio* tem ainda como função específica a sustentação eficaz da *petitio*, isto é, as várias solicitações efetuadas pela carta às

autoridades competentes. Entre os pedidos, destacam-se os relativos ao envio de mais padres (com virtudes, pois as letras não estariam entre as necessidades imediatas dos índios); nomeação de um Vigário Geral ou Bispo (que estabelecesse no Brasil a ação de uma justiça eclesiástica) ou de inquisidores (para examinar a ação e os pontos de doutrina pregados pelos padres de outras Ordens); nomeação de um governador zeloso e prudente, que favorecesse a conversão; ao envio de mulheres para casar (órfãs ou, mesmo, “erradas”); provisão real que nomeasse uma comissão com poder de restituição dos índios “salteados”, e ainda que explicitasse aos moradores que a alforria não era decorrência necessária da permissão de casamento de escravos; edição de breve papal autorizando o livre levantamento de altares pelos jesuítas, bem como pedido de envio de documento oficial de licença aos jesuítas para confessar e absolver; concessão de uma bula de indulgências especial para as possessões do ultramar.

Também há *petitio* para transformação da “casa de meninos” em Colégio; para construção e dotação deles; para criar ajuntamentos de índios em povoações convenientes (que exigiriam assim um menor número de padres); e ainda petições de óleos, batistérios, capas, ornamentos vários para os altares, campainhas, cálices, vinho, farinha; livros e orações; parecer de letrados sobre questões doutrinárias da conversão etc. Em qualquer caso, entretanto, toda carta se constitui também como penhor que obriga o destinatário a respondê-la, da parte do mundo onde estiver, e a cumprir o ciclo

de estreitamento de laços devocionais em torno do corpo místico da Companhia de Jesus. Por fim, cabe notar que a petição não ocupa apenas um lugar fixo nas cartas, mas permeia toda a narração, e, na quase totalidade delas, participa da sua conclusão, seja como retomada de um pedido já expresso antes, seja como enunciado do “remédio” para o que antes se deu a conhecer.

Entre as partes constantes da *conclusio*, aparece também uma nova aplicação de *petitio*. A solicitação mais comum é a de mais padres para a missão, seguida pela de orações capazes de atenuar a falta deles. Também é usual combinar na conclusão os pedidos de vinda de padres, de orações dos irmãos, de benção do superior e de graça divina, de modo a que o lugar devocional criado na *conclusio* acentue a malha hierárquica e mística constituída pela Sociedade de Jesus. Esperanças de bom governo civil ou de término de construção de casas, colégios e igrejas; boas expectativas de entradas e afirmação da confiança na conversão são outras possibilidades de conclusão.

A esperança é componente técnico da carta jesuítica. A graça do futuro é sempre a maior fiança da empresa nas novas terras, por meio da realimentação presente da disciplina da vontade e da prática devocional. As cartas são parte da produção da esperança, o que se acentua nas conclusões, que usualmente prometem a continuidade da correspondência. A empresa catequética exige uma série ininterrupta de notícias. Largueza de terras e abundância de linhas constituem-se mutuamente.

A preceptiva epistolar inaciana, amparada na longa e profícua reflexão medieval e renascentista do gênero, esboça retoricamente os contornos básicos de personagens, ações e caracteres que jamais haviam visto antes. Desse modo, o estudo desta arte específica diz mais do que se tem imaginado sobre o constructo da positividade dos testemunhos que dão nascimento ao “Brasil”. Pois o parto exigiu muita tinta, muita papelada. Os traços dos *brasis* foram achados ao longo da andança das letras, que, por sua vez, já faz parte da narrativa da história.

O estudo da narrativa missionária, desde muito tempo, vem ganhando a preferência de historiadores, cientistas sociais e antropólogos, sem que o tributo à preceptiva seja devidamente pago. A preferência tem explicação. Essas fontes são, em muitos casos, mais sistemáticas e melhor arquivadas que o acervo laico disponível. A escrita jesuítica sobre Maranhão e o Grão-Pará está organizada, por exemplo, em coleções distribuídas em arquivos como o *Arquívum Romanum Societatis Iesu* (ARSI, Roma), o *Arquivo Nacional da Torre do Tombo* (Portugal), a *Biblioteca Nacional de Portugal*, a *Biblioteca Pública de Évora*, ou em acervos já publicados, como os que foram editados pelo Padre Serafim Leite em 1940, além da coletânea de cartas do padre Antônio Vieira, organizada por João Lúcio de Azevedo entre 1925 e 1928.⁸

A leitura criteriosa e sistemática desse material sugere uma relação de independência entre o que é escrito e o que supostamente "aconteceu". No início do século XVII, um conflito

envolvendo jesuítas e franciscanos poderá ilustrar bem a complexidade desse tipo de registro. Naquela ocasião, a epistolografia dos padres da Companhia de Jesus era objeto de críticas do frei Cristóvão de Lisboa, líder dos franciscanos no Maranhão e Grão-Pará.⁹ Frei Lisboa acusa as cartas jesuíticas de, segundo afirma, não terem palavra alguma que "contenha verdade", e que o Monarca Católico, Filipe III, deveria ter o escrúpulo de evitar a sua leitura caso pretendesse bem informar-se sobre o que ocorria naquelas Conquistas.¹⁰ Frei Lisboa esforçava-se em tentar demonstrar que, em comparação com as tais cartas jesuíticas, as dos franciscanos mereceriam maior crédito pelo apreço à "verdade". Tais advertências, segundo sugere o franciscano, não serviriam apenas aos reis ou aos seus irmãos franciscanos da Corte, mas a todos aqueles que poderiam ler uma destas missivas. Assim mesmo, o franciscano admite que toda comunicação feita através das cartas pouco substituía a simples conversa, pois: "muitas coisas não são lícitas tratar nelas [as cartas]".¹¹

De fato, o tema da infidelidade ao estatuto da verdade, ou do excesso de decoro das cartas jesuíticas, constitui uma querela antiga, tópica presente também na correspondência produzida pelas autoridades laicas portuguesas entre os séculos XVII e XVIII. A importância do tema era de tal ordem que foi objeto de debates entre os próprios fundadores da Companhia de Jesus. Em 1543, conhecemos as críticas feitas pelo padre Nicolas Bombadilla,

remetidas a Inácio de Loyola, sobre o decoro das cartas jesuíticas, preocupado como estava com o excessivo esmero da linguagem e correções sucessivas, que acomodavam as circunstâncias mencionadas ao gosto de quem receberia a correspondência.¹² No Maranhão, a querela toma outro fôlego em função da concorrência por espaço missionário. Por outro lado, as cartas em tom de denúncia do frei Lisboa não tratam apenas de estilos diferentes de administração das missões, mas também de tradições diversas no que concerne à forma de registrá-las por escrito.¹³

Tal como já foi dito, a carta jesuítica, de modo geral, comporta três funções básicas:

1. Informação da situação específica das missões, dos lugares e dos homens;
2. Reforço do sentido de solidariedade da Ordem, a partir de práticas e métodos compartilhados;
3. Construção de uma mensagem devota, acomodando as circunstâncias ao modelo retórico e preceitos escolásticos do período.

Boa parte da leitura contemporânea que se faz destas cartas, entretanto, compreende apenas a primeira dessas condições, ignorando em parte ou totalmente as outras duas etapas. Alguns autores optaram, então, por uma leitura meramente etnográfica,

reconhecendo eventos, lugares específicos e, por vezes, cerimônias indígenas a partir de construções narrativas.

De maneira diferente, a narrativa missionária requer cuidados maiores. A fórmula da escrita jesuítica se presta pouco a uma leitura simplesmente etnográfica, pautada na ficção do registro independente, precisamente factual, ou na perspectiva do 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 de historiadores ligados à crítica literária e à linguística.¹⁴ 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. Assim, o texto missionário relaciona, sem problemas, o Amazonas, o Tejo, o Nilo; da mesma forma, confunde: o Pará, o Portugal, o Egito; e ainda: o governador, o rei, o faraó.¹⁵

As cartas missionárias produzidas no Maranhão e Grão-Pará entre os séculos XVII e XVIII não fogem à preceptiva encontrada em outras regiões do Mundo. Ambientadas segundo circunstâncias locais, esses textos sempre produzem um efeito de aproximação com feitos do passado bíblico. Sobretudo, a natureza local é redimensionada a partir da aproximação necessária com a narrativa presente nas Escrituras. Assim, o padre Luís Figueira, primeiro missionário da região compara, em 1631, a floresta amazônica aos

vinhais de Israel, protegidos, segundo o profeta Isaías, por uma grande torre vigilante. Na Amazônia, o vinhal seria infinitamente maior que o israelita, sustentado não por uma, mas por três grandes torres, que segundo o padre Figueira seriam as Ordens do Carmo, dos Franciscanos e da Companhia de Jesus.

As extensas crônicas escritas nesse período também nos ajudam a entender o quanto esta noção de “história”, também presente nas cartas missionárias, conserva uma formulação mais edificante que propriamente factual.¹⁶ No século XVIII, outro jesuíta, o padre Jacinto de Carvalho, reforça a comparação feita no século XVII por Luís Figueira. Segundo o padre Jacinto, a gentildade da terra ao chorar pela falta de padres não fazia outra coisa que imitar ao profeta Isaías, que em circunstâncias parecidas teria dito: "*plangite super regionem desiderabilem, super vineam fertilem*".¹⁷ Outro exemplo desse tipo de construção é a narrativa sobre a missão jesuítica ao rio Xingu, realizada por Luís Figueira em 1636.¹⁸ Foi a primeira grande missão de reconhecimento das aldeias indígenas próximas ao rio Amazonas.

Essa narrativa remete a três características das cartas jesuíticas no Maranhão: fala sobre o controle que os padres teriam sobre os índios e a fidelidade destes aos seus "mestres"; também ressalta o suposto melhor preparo dos jesuítas em comparação com franciscanos ou carmelitas; e, por fim, transmite uma mensagem devota que compara o labor apostólico nas novas terras ao trabalho de conversão dos primeiros missionários cristãos. Nesse

sentido, os índios são representados como uma gente possuidora de um ânimo sempre favorável à recepção da mensagem do Criador, quando esta é administrada pelos padres da Companhia. Um século mais tarde, a história da missão do rio Xingu seria recontada por outro jesuíta, o padre José de Moraes. No século XVIII, este padre compara, sem problemas, Luís Figueira a São Francisco Xavier, as viagens em canoas às dos argonautas, o Maranhão à distante Índia do século XVI; e os índios da Amazônia à gentildade dos primeiros tempos da igreja primitiva. Ao recontar a história da missão do rio Xingu, Moraes poucas vezes se prende à cronologia, alterando-a frequentemente ao gosto da mensagem devota, condicionando por vezes a narrativa local a fundamentos mais vastos da doutrina.

A referida missão, que não durou mais que alguns dias, é redimensionada pelo padre Moraes, que lhe acrescenta informações, mas mantém e reforça sua mensagem original. Em determinado momento de sua *História da Companhia de Jesus na Extinta Província do Maranhão e Pará* (1759), o padre Moraes admite: "alteremos em parte a precisa e rigorosa cronologia dos anos", preferindo dar ênfase ao sentido das ações.¹⁹ Em outro trecho, padre Moraes explica que o seu objetivo ao recontar a história é fazer referência a ações que se "façam recomendáveis à posteridade dos tempos", de modo que: "nem os seus membros hão de sair tão grandes, que passem a ser disformes, nem tão diminutos, que pareçam defeituosos por pequenos".²⁰ Portanto,

embora não desqualifique um conceito de "verdade", como pretendia o frei Lisboa no começo do século XVII, admite que sua "história" pouco se prende a acontecimentos que não conservem uma dimensão edificante.

Anos antes, as cartas do padre Antônio Vieira reforçavam a dívida com esta tradição culta, informada por preceitos neoescolásticos. O famoso sermônista reescreve a história da morte de seu predecessor, Luís Figueira, de forma a melhor sustentar seu caráter profético.²¹ Morto em 1643, na ilha de Joanes (atual Marajó), o martírio de Luís Figueira alimentaria versões diferentes na escrita da Companhia.²² O irmão Nicolau Teixeira, por exemplo, culpa em 1644 a fúria das marés dos rios amazônicos pela morte de Luís Figueira.²³ Vieira, no entanto, sustenta numa carta escrita em 1653 que o primeiro jesuíta da região morreu, na verdade, devorado pelos índios da nação Aruã. No mesmo sentido, Vieira traça comparações entre o martírio de Luís Figueira e o de São Francisco Xavier. Dois pontos ensejaram a comparação: o santo também morreu numa ilha (Sanchão) e, assim como o jesuíta, morreu ao fundar uma nova missão, a da China.²⁴

Dessa forma, a história dos jesuítas no Estado do Maranhão e no Estado do Brasil não pode ser contada sem que se atente para o sentido geral que a narrativa ganhava para o próprio corpo da Ordem. As cartas e demais relatos missionários sobre a América Portuguesa devem ser considerados a partir das fórmulas tradicionais, capazes de acomodar eventos, datas e processos a um

sentido edificante e mesmo profético. O padre José de Moraes, em outro trecho de sua *História da Companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará*, ao explicar os atrasos para a conclusão de sua obra, ilustra bem o processo de construção da narrativa: “se a invernada passar, e do Maranhão chegar o teólogo, que está quase acabando os seus estudos, e avisado para me ajudar com sua boa letra, poderei ainda por limpo estes borrões, e com mais vagar ir aperfeiçoando para ficar menos má a obra”²⁵. Contrariamente, parte da leitura que se faz hoje destes textos continua a procurar borrões, onde estavam obras mais acabadas.

Artigo recebido em setembro de 2013

Aprovado em outubro de 2013

NOTAS

* Uma versão mais resumida deste artigo foi publicada no vol. III, nº 1 (2008) desta revista.

** Professor do Instituto de Estudos da Linguagem da UNICAMP.

*** Professor do Departamento de História da Universidade Federal do Maranhão.

¹ Sobre epistolografia jesuítica, relacionada ao antigo Estado do Maranhão, ver entre outros: PÉCORÁ, Alcir. “Epistolografia jesuítica no Brasil, Grão-Pará e Maranhão”. *Revista Estudos Amazônicos*, vol. III, nº 1 (2008), pp. 39-46. HANSEN, João Adolfo. “Cartas de Antônio Vieira (1626-1697)”. In: HANSEN, João Adolfo (Org.). *Vieira, Antônio. Cartas do Brasil. 1626-1697. Estado do Brasil e Estado do Maranhão e Grão Pará*. São Paulo: Hedra, 2003, pp. 9-74. TORRES LONDOÑO, Fernando. “Escrevendo cartas. Jesuítas, escrita e missão no século XVI”. *Revista Brasileira de História*, vol. 22, nº 43 (2002), pp. 11-32. Ver também: FUMAROLI, Marc. “The Fertility and Shortcomings of Rhetoric. The jesuit case”. In: O’MALLEY, John, SJ. *The Jesuits: Cultures,*

Sciences and the Arts, 1540-1773. Toronto: University of Toronto Press, 1999, pp. 90-106.

² Para um exemplo de tratados de *ars dictaminis*, ver: ANONYMOS OF BOLOGNA. “The Principles of Letter-Writing (Rationes dictandi). In: MURPHY, James. *Three Medieval Rhetorical Arts*. Berkley/Los Angeles/London: University of California Press, 1971, pp. 5-25. Ver também: MURPHY, James. (Ed.) *Renaissance Eloquence. Studies in the theory and practice of renaissance rhetoric*. Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1983. CAMARGO, martin. *Ars dictaminis, ars dictandi*. Turnhout: Brepols, 1991. KENNEDY, George. *A New History of Classical Rhetoric*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

³ LOYOLA, San Ignácio, S.J. *Obras*. Edición Manual. 5ª edição revisada e corrigida. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991.

⁴ Sobre a ideia de “natureza” no ambiente cultural anterior ao século XIX, ver entre outros: LENOBLE, Robert. *História da Idéia de Natureza*. Lisboa: Edições 70, 1990. Para o mundo português, ver: CRISTÓVÃO, Fernando (coord.). *Condicionantes Culturais da Literatura de Viagens. Estudos e Bibliografias*. Coimbra: Almedina/Centro de Literaturas de Expressão Portuguesa da Universidade de Lisboa, 2002. Para o caso do Maranhão e Grão-Pará, vale a pena ver: PAPAVERO, Nelson; TEIXEIRA, Dante Martins; OVERAL, William Leslie; PUJOL-LUZ, José Roberto. *O Novo Éden. A Fauna da Amazônia Brasileira nos Relatos de Viajantes e Cronistas desde a Descoberta do Rio Amazonas por Pinzón (1500) até o Tratado de Santo Ildefonso (1777)*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2ª Edição, 2002.

⁵ Sobre o problema da conversão do gentio no interior dos argumentos principais da “guerra justa”, ver: HANSEN, João A. “A Servidão Natural do Selvagem e a Guerra Justa contra o Bárbaro”. In: NOVAES, Adauto. (Ed.). *A Descoberta do Homem e do Mundo*. São Paulo: MINC-FUNARTE/Companhia das Letras, 1998, pp. 347-373. PÉCORA, Alcir. “Vieira e a condução do índio ao corpo místico do Império português (Maranhão, 1652-1661)”. In: COSTIGAN, Lúcia Helena (org.). *Diálogos da Conversão. Missionários, índios, negros e judeus no contexto Ibero-Americano do período barroco*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2005, pp. 83-98.

⁶ PÉCORA, Alcir. *Máquina de Gêneros*. São Paulo: Edusp, 2001, pp. 30-1.

⁷ Sobre a preceptiva ligada ao canibalismo gentílico, ver: LUZ, Guilherme Amaral. *Carne Humana: canibalismo e retórica jesuíta na América Portuguesa*. Uberlândia: Edufu, 2006.

⁸ AZEVEDO, João Lúcio de (coord.). *Cartas do Padre António Vieira. Coordenadas e anotadas por J. Lúcio D’Azevedo*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925-1928, 3 vols. LEITE, Serafim, SJ. (org.). *Novas cartas jesuíticas (de Nóbrega a Vieira)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

⁹ Sobre a atuação dos franciscanos no Maranhão e Grão-Pará, ver: AMORIM, Maria Adelina. *Os franciscanos no Maranhão e Grão-Pará. Missão e cultura na primeira metade de Seiscentos*. Lisboa: Centro de Estudos de História

- Religiosa/Universidade Católica Portuguesa, 2005. Da mesma autora, ver: AMORIM, Maria Adelina de F. Batista. *A missionação franciscana no Estado do Grão-Pará e Maranhão (1622-1750). Agentes, estrutura e dinâmica*. Tese de Doutorado apresentada à Universidade de Lisboa, 2011. Para outros aspectos, ver também: CARVALHO Jr, Roberto Zahluth de. “Franciscanos na Amazônia Colonial: notas de história e Historiografia”. *Projeto História*, nº 37, pp. 385-393.
- ¹⁰ “Três cartas de Fr. Christovão de Lisboa (2 de outubro de 1626, 2 e 20 de janeiro de 1627)”. In: *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. 26 (1905), pp. 395-411.
- ¹¹ *Idem, ibidem*, pp. 395-411.
- ¹² PÉCORA, Alcir. *Máquina de Gêneros*. São Paulo: EDUSP, 2001, pp. 30-1.
- ¹³ FUMAROLI, Marc. “The Fertility and Shortcomings of Rhetoric. The jesuit case”. In: O’MALLEY, John, SJ. *The Jesuits: Cultures, Sciences and the Arts, 1540-1773*. Toronto: University of Toronto Press, 1999, pp. 90-106. HANSEN, João Adolfo. “Vieira: tempo, alegoria e história”. *Brotéria*, vol. 145, nº. 4/5, (out-nov., 1997), pp. 541-556.
- ¹⁴ Para uma análise sobre o impacto deste debate na historiografia dos últimos anos, ver: JOYCE, Patrick. “The end of social history?”. *Social History*, vol. 20, n. 1 (Janeiro, 1995), pp. 73-91. STONE, Lawrence. “History and post-modernism”. *Past and Present*, n. 135 (maio, 1992). GINZBURG, Carlo. *Relações de Força: história, retórica, prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- ¹⁵ HANSEN, João Adolfo. “Vieira: tempo, alegoria e história”. *Brotéria*, vol. 145, nº. 4/5, (out-nov., 1997), pp. 541-556.
- ¹⁶ CARVALHO, Roberta Lobão. *Crônica e História: a Companhia de Jesus e a construção da História do Maranhão (1698-1759)*. Dissertação de Mestrado (História) apresentada à Universidade Federal Fluminense, 2012.
- ¹⁷ “Chorai sobre uma região desejável, sobre uma vinha fértil”. CARVALHO, Jacinto de, SJ. *Crônica da Companhia de Jesus no Maranhão* [primeira metade do século XVIII]. São Luis: ALUMAR, 1995, p. 61.
- ¹⁸ LEITE, Serafim, SJ. *Luíz Figueira: sua vida heróica e sua obra literária*. Lisboa: Agência Geral das Colônias, 1940, pp. 179-203.
- ¹⁹ MORAES, José, SJ. *História da Companhia de Jesus na extinta província do Maranhão e Pará* [1759]. Rio de Janeiro: Editorial Alhambra, 1987, p. 147.
- ²⁰ *Idem, ibidem*, p. 15.
- ²¹ Sobre a questão do sebastianismo português, e sua complexa relação com o poder régio, ver entre outros: HERMANN, Jacqueline. *No Reino do Desejado: a construção do sebastianismo em Portugal, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998; MEGIANI, Ana Paula Torres. *O jovem rei encantado. Expectativas do messianismo régio em Portugal. Séc. XIII-XVI*. São Paulo: Hucitec, 2003.
- ²² CARDOSO, Alirio & CHAMBOULEYRON, Rafael. “Fronteiras da Cristandade: Relatos Jesuíticos no Maranhão e Grão-Pará (século XVII)”. In: DEL PRIORE, Mary & GOMES, Flávio (orgs). *Os Senhores dos Rios: Amazônia, Margens e Histórias*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003, pp. 33-60.

- ²³ TEIXEIRA, Nicolau, SJ. “Successo da viagem do Maranhão”. In: LEITE, Serafim, SJ. *Luiz Figueira: sua vida heróica e sua obra literária*, pp. 229-233.
- ²⁴ VIEIRA, António. “Ao provincial do Brasil”. Maranhão, 22 de maio de 1653. In: *Cartas*. Anotadas por João Lúcio de Azevedo. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1997, vol. 1, p. 343.
- ²⁵ MORAES, José, SJ. *História da Companhia de Jesus na extincta província*, p. 11.