

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA BRASILEIRA

Fernando Brescancini Munhós

Vieira e as vozes do Ser:
a retórica epistolar para uma metafísica ibérica no século XVII

São Paulo
2021

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA BRASILEIRA

Vieira e as vozes do Ser:
a retórica epistolar para uma metafísica ibérica no século XVII

Fernando Brescancini Munhós

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura Brasileira do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como exigência para obtenção do título de Doutor em Literatura Brasileira.

Orientador: Prof. Dr. João Adolfo Hansen

São Paulo
2021

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

M963v Munhós, Fernando
 Vieira e as vozes do Ser: a retórica epistolar
 para uma metafísica ibérica no século XVII / Fernando
 Munhós; orientador João Hansen - São Paulo, 2021.
 448 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas. Área
de concentração: Literatura Brasileira.

1. Companhia de Jesus. 2. Contrarreforma. 3.
metafísica. 4. retórica. 5. Antônio Vieira. I.
Hansen, João, orient. II. Título.

Índice

AGRADECIMENTOS	5
RESUMO	6
RÉSUMÉ	7
CONSIDERAÇÕES INICIAIS	9
1. A COMPANHIA DE JESUS E A HISTÓRIA	22
A DIREÇÃO SAQUAREMA.....	30
OUTRO SENTIDO, MESMA DIREÇÃO	49
2. ANTÔNIO VIEIRA E AS SUAS CARTAS	67
O QUE HÁ NAS CARTAS DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA.....	82
3. VIEIRA E A DOCTRINA DE INÁCIO DE LOYOLA	108
O ETHOS INACIANO: EMULAÇÃO CAVALEIRESCA EM PRÉSTIMO AO REI ETERNO.....	122
VIEIRA E D. JOÃO IV: OS HOLANDESES E PERNAMBUCO	144
4. VIEIRA E O EXEMPLO DE MANUEL DA NÓBREGA	164
VIEIRA E D. JOÃO IV: OS ÍNDIOS E O MARANHÃO	186
VIEIRA E D. LUÍSA DE GUSMÃO, REGENTE: OS ÍNDIOS E O MARANHÃO	206
5. VIEIRA E AS VOZES DO SER DA ESCOLÁSTICA	226
DA PERCEPÇÃO AO CONHECIMENTO SOBRE O SER CRIADO.....	239
VIEIRA E D. AFONSO VI: HISTÓRIA E PROFECIA.....	266
6. VIEIRA E A TRANQUILIDADE DA ALMA	285
A CONSTÂNCIA COMO DEVER.....	305
VIEIRA, O REGENTE D. PEDRO E A RAINHA-PRINCESA D. MARIA FRANCISCA	333
7. VIEIRA E O DEVER DA RETÓRICA	361
O SER, A EXISTÊNCIA E A AÇÃO NO MUNDO.....	381
VIEIRA E D. PEDRO II, REI.....	404
CONSIDERAÇÕES FINAIS	423
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	429

Agradecimentos

Aos de casa, Nanci, Wilson e Silvana, pelo amparo e pela confiança.

Ao professor João Adolfo Hansen, pela orientação, pela amizade e por todo o esforço e aval depositados na certeza da feitura deste trabalho.

Aos professores Alcir Pécora e Léon Kossovitch pelas leituras realizadas e valiosas recomendações.

Aos grandes professores que tive a oportunidade de conhecer e tomar ricas lições na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e na Faculdade de História da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

Aos amigos que, sempre ao lado, sustentam e fortalecem.

Aos funcionários da Biblioteca Florestan Fernandes, do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Universidade de São Paulo, do acervo de obras raras da Biblioteca Nacional e do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, de Portugal, pela pronta atenção e ajuda.

À Capes, pela bolsa concedida.

Resumo

Esta tese pretende descrever algumas características da retórica das cartas escritas pelo padre jesuíta Antônio Vieira. Por meio delas, busca compreender e definir o ser jesuíta como agente relevante e pertinente para uma reflexão sobre o século XVII luso-brasileiro e a Contrarreforma. Partindo da descrição sobre os seus caracteres, é possível relacionar o ímpeto jesuítico - isto é, os elementos que fundamentam o seu movimento nos âmbitos da política e da cultura - com os procedimentos autorizados do *movere* retórico observados nos textos da correspondência. Mantida entre o padre jesuíta e amigos diversos da própria Ordem, da Corte portuguesa e dentre outros tantos atores da estratégia de soberania do reino lusitano, a correspondência carrega o imperativo ético de sustentação dos laços amistosos existentes entre os súditos da Monarquia, além de constituir a plausibilidade propositiva enunciada aos vários destinatários interessados nas questões levantadas pelo emissor. Tal movimento é possível porque é fundamentado por ao menos quatro elementos: pela moral do cavaleiro cristão, atualizado pela doutrina da Companhia de Jesus e difundida de modo uniforme entre seus membros; pelos laços de dependência política do padre com autoridades seculares do reino lusitano; por uma noção de verdade sustentada pela metafísica tomista atualizada aos teólogos católicos do século XVII; e, por fim, pela justiça na cobrança dos deveres exigidos por cada estamento do corpo político-místico da Monarquia, inclusive em suas partes mais distantes e fronteiriças. Os quatro caracteres provêm as ações de Vieira diante dos acasos aparentes em que se vê implicado, sustentando, mesmo, movimentos sucessivos de repetição que autorizam o compromisso ético da retórica epistolar atuando nas diversas contingências. Assim, foi possível apontar os modos como Antônio Vieira direciona o enunciado das cartas ao combate contra as heresias de seu tempo e ao reforço da Verdade católica vinculada à soberania do Império lusitano.

Palavras-chave: Companhia de Jesus; Contrarreforma, metafísica, retórica, Antônio Vieira

Résumé

Cette thèse se propose de décrire quelques caractéristiques de la rhétorique des lettres écrites par le prêtre jésuite Antônio Vieira. Par eux, elle cherche à comprendre et à définir l'être jésuite comme un agent pertinent et important pour une réflexion sur le XVII^e siècle luso-brésilien et la Contre-Réforme. À partir de la description de leurs caractères, il est possible d'associer l'élan jésuite - c'est-à-dire les éléments qui fondent leur mouvement dans les domaines de la politique et de la culture - aux procédures autorisées du *movere* rhétorique observé dans les textes de la correspondance. Maintenu entre le jésuite et plusieurs amis de leur Ordre même, de la Cour portugaise et parmi de nombreux d'autres acteurs de la stratégie de souveraineté lusitanienne, la correspondance porte l'impératif éthique de renforcer les liens d'amitié existant entre les sujets de la monarchie, en plus de constituer une plausibilité propositionnelle déclarée aux différents destinataires intéressés par les questions soulevées par l'émetteur. Un tel mouvement est possible parce qu'il repose sur au moins quatre éléments: par la morale du chevalier chrétien, mise à jour par la doctrine de la Compagnie de Jésus et répartie uniformément parmi ses membres; pour les liens de dépendance politique du prêtre avec les autorités laïques du royaume lusitanien; par une notion de vérité soutenue par la métaphysique thomiste mise à jour vers les théologiens catholiques du XVII^e siècle; et, enfin, pour la notion de justice dans la demande des devoirs exigés par chaque couche sociale du corps politico-mystique de la Monarchie, y compris dans ses parties les plus éloignées et frontalières. Les quatre caractères assurent les actions de Vieira face aux accidents apparents dans lesquels il se trouve impliqué, soutenant même des mouvements de répétition successifs qui autorisent l'engagement éthique de la rhétorique épistolaire qui agit dans les diverses contingences. Donc, il a été possible de souligner les manières dont Antônio Vieira oriente l'énoncé des lettres vers la lutte contre les hérésies de son temps et le renforcement de la Vérité catholique liée à la souveraineté de l'Empire lusitanien.

Mots clefs: Compagnie de Jésus; Contre-Réforme; métaphysique; rhétorique; Antônio Vieira

A submissão à tortura – desde que tu, a vítima, te sintas mais seguro de ti do que o carrasco –, a doença – desde que te não queixes da fortuna nem te deixes vencer pela enfermidade –, tudo enfim que, na opinião corrente, são formas de mal, perderá a sua força e transformar-se-á em bem se tu fores capaz de dominar a situação! Uma coisa tem que ficar clara: não é um bem senão o que for moral; todas as adversidades merecerão até o nome de bens desde o momento em que a virtude lhes confira valor moral.

(Sêneca a Lucílio, carta 71)

Considerações iniciais

Esta é uma tese sobre as cartas do padre Antônio Vieira. Mas não só. Longe de pretender qualquer interpretação totalizante, que resuma e ajuíze sobre um tempo do passado, esta é também uma tese que quer dizer algo sobre o Brasil. Ou sobre a Companhia de Jesus na história do Brasil. Ou, ainda, sobre o papel dos jesuítas nas narrativas sobre a identidade nacional brasileira. Não a partir de uma revisão bibliográfica extenuada, encerrada em si mesma, apontando qual autor está mais condizente com a realidade do tempo historicamente vislumbrada. Mas por meio da proposta de um desenho sobre um religioso que cumpriu um papel político, institucional, ideológico e doutrinário no corpo político do Estado lusitano que se fez presente na Península Ibérica, na Ásia, na África e, sobretudo, na América. Por fim, a partir do lugar da Ordem religiosa nos processos de ocupação e domínio dos territórios americanos por Portugal, esta tese é, com Antônio Vieira, sobre o *ser jesuíta*, sua relevância e pertinência para uma reflexão sobre o século XVII luso-brasileiro, católico, escolástico, o da Contrarreforma.

A partir delas, as cartas, pretende-se compreender e ultrapassar opiniões e pareceres aparentemente uniformes e por vezes unânimes. Como aquele que defende a ideia do atraso cultural ibérico, frente ao avanço do raciocínio empirista francês ou inglês, atraso que teria sido responsável pela derrota civilizatória brasileira e sua pré-modernidade, sem razão objetiva e sem a coisa pública. Ou, ainda, aquela convicção pouco provada de que os jesuítas e seu barroco beato-cultista teriam exercido uma força de oposição diante da opressão colonizadora que buscava, a todo custo, dominar despoticamente as terras ameríndias. A primeira constatação, passo inicial de um caminho analítico que alcança o desmonte desses consensos, é a de que não havia, amplamente, qualquer unidade possível. As forças que partiam da Europa católica e chegavam à América não possuíam uma coesão plena de ideias e doutrinas capaz de homogeneizar um movimento estrutural envolvendo poderes seculares e religiosos, poder de Estado e poder mercantil, projetos particulares e coletivos. Tal ausência, de fato, é a grande falha lusitana, apontada por Vieira em suas cartas. Tendo-a sempre em mente, o jesuíta vai agir, incansável, no decorrer de sua vida, em busca do reparo necessário que, fosse alcançado, o reino católico estaria enfim posto no reto caminho da história escrita por Deus e oferecida aos homens no tempo da vida terrena.

Observa-se, pelo oposto, um cenário heterogêneo, composto por vetores de forças por vezes discordantes entre si, fazendo do Estado do Brasil e do Estado do

Maranhão e Grão-Pará o palco de conflitos e embates de forças tão ou mais turbulentos quanto eram os cenários político-diplomáticos europeus, com seus episódios de guerras, espionagens, confrontos, golpes de Estado etc. Assim, os padres da Companhia de Jesus foram, deliberadamente, atores de relevante papel em todos esses horizontes de conflito. E Antônio Vieira, entre a Bahia, o Maranhão, Roma, Lisboa e Coimbra foi, arrisca-se dizer, o maior deles, no século XVII.

Para compreender tal papel, mais do que se voltar tão somente para o cenário em que Vieira estava inserido, parece mais proveitoso buscar a legibilidade do ator em sua prática e seus vínculos e seus movimentos, nesse cenário. Daí a importância de se recompor Antônio Vieira e tudo o que ele carregava nos instantes em que agia, nos movimentos diversos, suas motivações, seus freios, seus pressupostos. Como em um jogo, a figura de Vieira para o século XVII não é considerada por tamanha relevância porque ele simplesmente possuía o melhor manejo das regras e institucionalidades, e nem porque foi homem de sorte, ao agir pelo acaso arriscando um bom resultado. Sua importância, hoje reconhecida por vieses distintos da historiografia e da crítica literária, é resultado da destreza do manejo das forças que integravam a realidade, resultado da doutrina, essa sim uniforme, da Ordem religiosa que o educou e o instruiu. O melhor jogador não é aquele que define e encerra em si mesmo o melhor uso dos procedimentos e regras do jogo. O melhor jogador é aquele que, por meio dos procedimentos e das regras do jogo, pode agir do melhor modo diante das possibilidades do acaso e da imprevisibilidade da ação do adversário.

Um prisma relevante para alcançar uma perspectiva como essa é o que atenta aos procedimentos de composição de suas cartas, seus meios para alcançar a persuasão dos correspondentes, meios esses socialmente aceitos e difundidos havia séculos de seu tempo, a mover leitores e ouvintes interessados. A retórica epistolar, no caso, é ela mesma, com suas regras e procedimentos atualizados pelo costume, uma “fonte” para a análise, um “documento”, como preferem dizer os historiadores. Por ela, vendo-a relacionada com temas e matérias diversos, dos negociais aos familiares, observam-se os movimentos que partem do padre jesuíta, ao agir como diplomata nos tempos de Haia, como missionário nos tempos de Maranhão e Grão-Pará, como mártir e profeta quando açoitado pela Inquisição, como cortesão nos anos de Roma e Lisboa, como experiente padre visitador da Ordem quando de volta para a Bahia. A razão existente entre os procedimentos do enunciado epistolar e seus temas e matérias tratados e atravessados pelas premissas de uma moral da política católica que se traduz em ética e doutrina, faz

das cartas de Vieira um rico objeto ao se buscar algo de um passado longínquo, para além do que convém às narrativas já existentes sobre a questão. Dessa perspectiva, inclusive, pode-se superar outro princípio geralmente pouco refletido pela historiografia luso-brasileira: o que enxerga nos textos do passado uma janela aberta para aquele tempo, como uma “fonte” cristalina de acesso a outra realidade. Uma realidade que seria pensada como algo extra-discursivo e da qual os textos não-ficcionais dariam mais ou menos conta, a depender do engenho do seu autor.

Os textos de Antônio Vieira seriam, até mesmo por esse ponto de vista, objetos privilegiados. A perícia oratória e o domínio retórico são indiscutíveis nos dispositivos que carregam a sua autoria. Mas, para alcançar a relevância devida para uma análise historicamente responsável sobre um objeto como a correspondência do padre jesuíta, é preciso superar mais esse consenso. O próprio dispositivo, com seus usos e sua circulação suposta, merece atenção, não por abrir uma fresta para o passado, mas por ser ele mesmo um resquício do tempo, que diz algo mesmo por simplesmente ainda resistir. Assim sendo, o que se vai encontrar nesta tese é uma análise da correspondência do padre inaciano Antônio Vieira, tendo-se em conta que a relevância do estudo da retórica epistolar, neste caso, pressupõe o lugar socialmente estabelecido para os procedimentos persuasivos dos enunciados, estipulado e autorizado pelo costume, típico de uma sociedade estamental de Antigo Regime. Pressupor a pertinência do estudo da retórica para compreender as cartas de Vieira vale quando se tem admitido que essa retórica tem função ideológica, doutrinária, ética, enfim, política. Por isso a pertinência para o objeto, como se verá, dos estudos sobre a metafísica (escolástica e tomista, sobretudo), pois, mover o leitor, de modo justo e verossímil, exige a ciência das regras da Criação e seus reflexos na ordem das coisas, dos seres, distribuídos no mundo e dispostos ao conhecimento pelo homem. Ou seja, a retórica, aqui, está muitíssimo longe de se limitar ao papel de recurso de ornamento de um enunciado. Seu vínculo com a metafísica ibérica do século XVII é tão estreito quanto é o da doutrina com a liturgia católica no discurso do sermão, ou o da teologia com a história, na proposição profética.

De tal modo que pensar a importância das cartas de Vieira em sua importância para um exame sobre o lugar da Companhia de Jesus nos processos de domínio e ocupação dos territórios americanos pela Monarquia lusitana impõe que se definam os caracteres do *ser jesuíta*. Como predicados da substância, são eles que determinam a conveniência dos procedimentos da retórica epistolar, sua verossimilhança, sua capacidade, na contingência, de mover os destinatários interessados. Em uma relação

notavelmente próxima, esses predicados, esses “primeiros motores” – para usar da terminologia de Tomás de Aquino – do movimento jesuítico, estão estreitamente vinculados, no texto epistolar, aos procedimentos da retórica doutrinados em manuais para a escrita de cartas difundidos no período e circulando por diversos meios sociais, dos católicos aos protestantes. Isto é, aquilo que move um padre da Companhia de Jesus, em missão no século XVII, a compor uma missiva para um amigo distante, condiz com os movimentos persuasivos de constituição de um *ethos* conveniente ao remetente que fala, mediado por apelos patéticos que incitam paixões apropriadas no destinatário em seus atos de leitura, para então descrever eventos pertinentes em uma narrativa histórica e anunciar proposições logicamente adequadas no acordo enunciativo estabelecido entre o remetente e seu destinatário. *Ethos*, *pathos*, história e lógica, quatro expedientes da retórica epistolar, que compõem o conjunto de instrumentos persuasivos convenientes ao gênero do enunciado, socialmente aceitos como justos e pertinentes em seus usos estipulados pelo decoro de quem escreve para quem supostamente lê. Verossímeis, vinculam-se genealógicamente a diversas fontes de saber, coletivizados desde as antiguidades gregas e romanas e alcançam o espaço ibérico dos séculos XVI, XVII e XVIII atravessadas pela doutrina católica, que reatualiza sua *traditio* e diz ao súdito do Rei aquilo de que ele está enfim autorizado a fazer uso.

São essas as regras do jogo. Vieira, com seu engenho e sua agudeza, sabe utilizá-las. E, por meio dos caracteres do Ser, isto é, por meio daqueles predicados que o fazem agir continuamente, o jesuíta se coloca em um movimento contínuo, não constante e invariável, mas jamais tendendo à imobilidade. Por essa perspectiva, filosófica sobretudo, vai-se além da *história de uma vida*. Não se trata, como quer crer o viés biográfico que a historiografia fica constantemente tentada a adotar, de um percurso linear em direção à morte. O que compreende a ação de Antônio Vieira é o ímpeto jesuítico atuando no acaso aparente do conflito ético, político e ideológico inerente à realidade dos súditos da monarquia lusitana, católica, fiel à Igreja, em tempos de universalismo rompido e conflito com o outro – o não católico. Não é nenhuma etapa da vida do padre, que o condiciona à vitória ou à derrota, até o limite da morte, em que se chega após sucessivos fracassos. Esse viés não dá conta da complexidade que, hoje, observa-se sobre a autoria do padre jesuíta, ao se olhar com olhos modernos a legibilidade estranha de dispositivos de um passado distante. Assim, para se compreender a ação de Antônio Vieira, no caso, na sua correspondência, é preciso ter em conta quais são esses caracteres do jesuíta, que o movem, e qual é o vínculo entre eles e o instrumental persuasivo do gênero epistolar

difundido nos ambientes da Contrarreforma católica. Antes, porém, veja-se como a historiografia brasileira lidou com o tema da Companhia de Jesus, inserindo-o na narrativa da identidade nacional, dificultando o alcance de uma perspectiva que fosse além daquela visão biográfica sobre a personagem.

Dessa primeira abordagem se constitui o primeiro capítulo. Falar sobre a Companhia de Jesus, no Brasil, quase sempre foi esforço atrelado a uma narrativa vencedora sobre o significado do *sentir-se* brasileiro. Seja para o alento de se ter no passado, como elemento da história nacional, uma instituição que pretendesse redimir o despotismo secular dos reis portugueses dos tempos de colônia, ou para definitivamente situar a Ordem religiosa em uma posição opressora, compondo mais um elemento da violência exercida pela metrópole sobre seus domínios no Ultramar. De um modo ou de outro, para afirmar ou para negar, tratar da Companhia de Jesus no Brasil foi iniciativa que esteve continuamente associada à lente de seu maior biógrafo, um português também jesuíta, que buscava, na década de 1930, compor uma imagem conveniente da Ordem. Convinha situá-la entre um dos pilares da “formação” do Brasil e uma das bases de lançamento da civilização lusitana nos Trópicos. Respondendo afirmativamente, assim, aos ensaístas da República Velha, Serafim Leite S. J. fala da Companhia de Jesus como a Ordem que trouxe a civilização para o gentio americano e acabou, com o tempo, expulsa pelo rei despótico do século XVIII e seu ministro esclarecido. Com isso, para o Brasil, Serafim Leite coloca a Ordem religiosa no decurso da narrativa que encontra origem nos tempos do Império brasileiro, quando falar sobre o Brasil deveria significar tratar de uma nação constituída, para o bem ou para o mal, mas que, invariavelmente, só estaria autorizada a olhar para o passado para encontrar a razão da naturalidade das coisas como são no presente. Se o século XIX é, sobretudo, o tempo da construção de um Estado que atende aos grandes proprietários de terras e escravos, com suas dívidas junto ao capital externo e que, por isso, deveria contar com uma monarquia centralizadora, escravista e latifundiária, a ideia de uma nação que naturalizasse tal estrutura não poderia encontrar, no passado, qualquer força que não contribuísse para tal quadro do presente. Quando a quartelada impõe a República, muito se muda para não se mudar quase nada, e as narrativas sobre a identidade nacional pouco fazem para negar os ensaios vitoriosos, assinados pelos chamados intelectuais do Império. A História da Companhia de Jesus no Brasil entra aí, ao se impor como referência sobre a Ordem religiosa, sempre associada a um *formar-se* do país, com suas raízes na colônia organizada por Nóbrega, Anchieta e Vieira.

Do tema das narrativas sobre a Companhia de Jesus para o das histórias sobre seu membro mais ilustre, no século XVII, tem-se então o segundo capítulo. Partindo das semelhanças e distinções entre a narrativa do historiador português jesuíta, Serafim Leite, e a de João Lúcio de Azevedo, o biógrafo de Antônio Vieira que alcançou maior êxito entre os historiadores no Brasil, pode-se compreender como a perspectiva etapista presente no texto de Azevedo contribuiu para o reforço de um ponto de vista sempre romântico sobre a Ordem religiosa. A instituição, corpo religioso membro da Igreja, ou o homem Vieira, partícipe dela, por fim, chegam às décadas de 1950 e 1960 – quando as narrativas sobre o Brasil e sobre o brasileiro alcançam a maturidade esperada por uma historiografia engajada na crítica do sistema político e educacional do país – referidos continuamente aos autores-biógrafos de maior êxito editorial das décadas anteriores. Para reiterar ou negar suas teses a eles, sempre historiadores e críticos das Letras referem seus vieses, na construção de suas análises.

O capítulo segundo pretende evidenciar, assim, como hoje é possível pensar Vieira por meio de suas cartas, e com esse exercício ir além de uma simples resposta aos célebres autores sempre referidos. Desde a edição mais recente, de 2014, da Obra Completa do padre Antônio Vieira, com o tomo I dedicado à sua correspondência, está disposto aos pesquisadores o conjunto mais amplo das 758 cartas conhecidas como de autoria do jesuíta. A partir de uma leitura ampla dos textos, sempre no exercício de cotejo entre elementos específicos dos papéis e questões gerais do gênero de enunciado tratado pelo padre, notadas apenas quando se realizam leituras estruturantes do conjunto, pode-se propor uma análise da ação de Vieira com sua correspondência que não fique restrita a dar uma resposta às questões levantadas por Serafim Leite ou por João Lúcio de Azevedo. Pode-se, mesmo, evidenciar como as cartas compostas pelo padre apresentam movimentos sucessivos de repetição e diferença, que figuram os usos dos procedimentos persuasivos da retórica epistolar, a mover destinatários situados nas diversas posições da hierarquia da sociedade estamental do reino lusitano.

Essa constatação alcança o capítulo terceiro, quando se inicia, enfim, a leitura das cartas, centrada, primeiramente, nos anos de governança do Rei D. João IV, período em que Vieira parte de Salvador para Lisboa e, logo em seguida, é designado a tratar dos assuntos da diplomacia portuguesa junto aos hereges de Holanda. A correspondência do período, demarcada pelo rei lusitano restaurador, a quem Vieira se dirige direta ou indiretamente, é propícia a tratar do primeiro dos elementos do *ser jesuíta*: o *ethos* do cavaleiro de Cristo, ensinado pela doutrina inaciana, que substitui, para a batalha em

nome da Fé, no século XVI, o caráter do cavaleiro medieval. Aqui, a tópica do amor cortês, outrora assentada nas relações de vassalagem, dá lugar ao asceta que age no mundo em nome da batalha contra a heresia que nega a doutrina católica. Produto mais relevante da chamada *Devotio Moderna*, esse *ethos* ocupa o centro dos modos articulados de composição da figura de si convenientes aos padres da Companhia de Jesus, que se viam como soldados de Cristo, em guerra contra o mal que negava a Fé da Igreja Romana e a autoridade do Papa. A partir dele é que, eticamente, o jesuíta estaria autorizado, pela doutrina da Ordem e pela conveniência do gênero do enunciado – inserido nas relações sociais típicas do corpo político do Reino – a emitir para o destinatário caracteres específicos, estipulados pelo decoro, convenientes à circunstância particular, como a do padre que se apresenta como cortesão e diplomata no trato político em Haia em nome da soberania lusitana. Ou seja, uma ética do cavaleiro cristão, ensinada pela doutrina da Ordem religiosa, é o primeiro elemento evidente das cartas que compõe o *ser jesuíta*. Como um primeiro predicado, ele define e sustenta a ação do padre diante do outro. O modo como esse elemento se funda, no século XVI, atrelado à figura do fundador Inácio de Loyola, que serve de autoridade a ser imitada pelos irmãos jesuítas, ao mesmo tempo em que oferece as bases doutrinárias para uma educação dos noviços nesse sentido, é o que se buscou tratar nesse capítulo terceiro.

Na evidência, então, de que justamente o movimento do padre inaciano se dá sempre *em direção ao outro*, a um não-jesuíta (e jamais *contra*), é que se chega ao capítulo quarto. Atuando no Maranhão e no Grão Pará como missionário, ainda em nome do rei restaurador, Vieira evidencia, por meio de suas cartas, o segundo elemento que incita e sustenta o movimento do jesuíta: o apoio institucional e secular do soberano da Monarquia e da sua nobreza primeira. As relações de amizade sustentadas e conduzidas pelo texto da correspondência, entre Vieira e nobres da Corte portuguesa, ou o seu trato frequente com D. João IV e seu filho primogênito, D. Teodósio, garantem, até certo ponto, o adequado encaminhamento das ações do missionário atuando nas terras distantes de Sua Majestade. Ali, o esforço voltado para a administração dos aldeamentos, da catequese do gentio descido do sertão e do uso controlado de sua mão-de-obra por parte dos habitantes das vilas, revela um ímpeto sustentado pela garantia do poder secular centrado na figura do Rei. Ao mesmo tempo, fica notória também a centralidade desse vínculo, fazendo com que, se ele falta, no mesmo instante a ação jesuítica naquela circunstância se faz insustentável.

É o que as cartas mostram quando, após as sucessivas mortes de D. Teodósio, de D. João IV e do padre André Fernandes, então confessor do Rei, fica impossível impor a verdade sobre o tratamento da conversão ameríndia ao súdito reinol instalado naquelas terras distantes, o que acaba por ocasionar o fim do trabalho missionário por parte do padre que se vê obrigado a fugir da região e voltar para a capital do Reino. Assim, por meio da análise desse segundo elemento que ampara o movimento do padre jesuíta, foi possível apontar, no capítulo, as referências centrais da doutrina inaciana que atua na conversão do gentio, como mais uma “máquina” da guerra contra a heresia, que disputava com protestantes de distintas vertentes o caráter apostólico dos cristãos. Fica evidente como o contato com o outro fez de teólogos atuando nas Universidades ibéricas e de missionários desbravando terras até então desconhecidas os responsáveis pelas respostas convenientes sobre os modos mais eficazes de reforço da Fé por meio da assimilação de gente estrangeira para o terreno da política católica da Contrarreforma. O conceito de territorialidade do poder é central, pois aponta para a relação entre o particular e o geral na constituição da soberania católica portuguesa. Ao mesmo tempo em que o corpo do súdito precisa ser conduzido para o reconhecimento da Fé, por meio de comportamento adequado e de disciplina, o corpo político do Reino deve ser territorializado para o reforço da soberania da Monarquia, o que vem com a conversão e a catequese dos grupos humanos presentes nas diversas partes do Império. O geral e o particular dependem um do outro, e o corpo do padre sente a dor quando é afetado pelo destino do corpo político da comunidade fiel à Igreja. De tal modo que esse predicado do jesuíta sustenta e autoriza o uso estipulado de paixões interessadas no enunciado epistolar, como procedimento persuasivo que faz os destinatários diversos sentir a dor do emissor que sofre pelo Rei, pelo Estado, pela Cristandade. Daí as frequentes queixas de Vieira, nas cartas, relacionadas ao corpo que dói pela doença que o aflige, pelo acidente que o fere, mas sempre também pela injustiça que sofre por parte da Monarquia que age mal, ou mesmo que deixa de agir, displicentemente. Uma coisa vem associada a outra, invariavelmente, pois tudo faz parte do mundo criado por Deus, que ofereceu ao homem a salvação no tempo da vida terrena.

Em vista disso, tem-se o capítulo quinto da análise. Nele, observa-se Vieira sob o atrito da governança de D. Afonso VI, rei português que não oferece o amparo necessário para a ação do padre no Maranhão, e que abre a via política de ataque da Inquisição contra a Companhia de Jesus em Portugal. O Tribunal obriga o padre a se deslocar para Coimbra, onde deve responder sobre a acusação feita pelos inquisidores

lusitanos, responsáveis pela sua condenação e cárcere poucos anos depois. Como o jesuíta articula as autoridades do saber teológico da Igreja, as lições do texto bíblico e os eventos sabidos do presente e do passado, fica flagrante a necessidade de se compreender uma metafísica típica do mundo ibérico da Contrarreforma, que se mostra a chave de leitura do mundo como grande teatro da Salvação católica. O amparo dessa metafísica às interpretações das contingências várias a partir das quais Vieira age, nesse tempo sobretudo, expõe o terceiro elemento que move o jesuíta. Isto é, um saber, filosófico, metafísico, difundido como doutrina pela Companhia de Jesus, que situa seus membros diante de uma resposta específica do debate escolástico sobre as vozes do Ser, debate este travado por séculos pelos doutores das universidades europeias. Essa resposta específica faz a Companhia de Jesus sustentar uma visão de mundo a partir de um tomismo relido e reatualizado nos séculos XVI e XVII, levando em conta outras posições filosóficas que tentaram contradizer o seu primado no passado.

Deste modo, foi possível observar as proposições proféticas de Vieira, sustentadas nas cartas, sem que, para isso, fosse necessário estabelecer qualquer juízo universalizante sobre o comportamento do padre, como se o enunciado se explicasse simplesmente por uma ingenuidade típica dos homens de um tempo passado, quando observados do presente. Essa visão de mundo ibérica, e sobretudo jesuítica, compreende a viabilidade das descrições de eventos ditos históricos por parte de Vieira, premissa que elucida como tal elemento do movimento jesuítico está vinculado com o procedimento retórico do enunciado epistolar, assim como os outros dois anteriormente descritos. O quarto, por fim, será o primado moral, que sustenta a verdade sobre o comportamento do súdito da Monarquia, cobrada pelo padre que sabe ler o mundo ao seu redor e dizer qual é a conduta esperada de cada um diante da vontade de Deus. Nesse sentido, a leitura da Contrarreforma sobre a tópica neoestoica da *tranquilidade da alma*, adotada pela política católica portuguesa como parâmetro de conduta socialmente difundida aos súditos da Monarquia, é doutrinada pelo padre jesuíta. Vendo a si como o membro da comunidade autorizado a cobrar o dever de cada um, condizente com o esperado pelo todo, Vieira age pela ética de uma moral estabelecida pela Ordem religiosa. Essa ação se sustenta na leitura das autoridades antigas da Filosofia Moral, ao relacionar estoicos e peripatéticos e com eles compor as bases da conduta cristã sobre o dever do autocontrole dos apetites individuais, praticada em nome da felicidade da comunidade de fiéis regida por um soberano justo.

Esse é o tema do sexto capítulo, onde estão analisadas as cartas do período em que Vieira age sob a governança do Príncipe Regente D. Pedro, em nome de uma reforma dos chamados estilos da Inquisição. Quando D. Afonso VI foi deposto, a sentença que condenava o padre foi reformulada, possibilitando a sua soltura do cárcere. Nos meses seguintes, Vieira vai para Roma, onde passa alguns anos atuando junto à Santa Sé pela tal reforma do Tribunal. Nesse período, fica evidente o modo pelo qual o jesuíta vê a si e a sua Ordem religiosa como autoridades na demanda dos deveres individuais e corporativos dos súditos do Reino, exame que lhe outorga cobrar de cada um que cumpra com o que é devido à posição ocupada. Aí incluída, está a Inquisição. Ou seja, o quarto elemento do movimento jesuítico, ou o quarto predicado do *ser jesuíta*, o fundamento moral das relações hierarquizadas entre os membros do corpo político é exigido por Vieira como requisito ético da vida coletiva, pelo qual o inaciano age, ao cobrar do próximo a reta conduta condizente com o dever da posição. Enfim, do terceiro ao sexto capítulos, a tese aborda os quatro elementos que estabelecem os pilares do movimento do padre inaciano. Como predicados da substância, eles definem o que é ser um jesuíta no século XVII, atuando pelo Império português, em nome da Verdade da Salvação dos súditos, quando se cria ser Portugal a comunidade de homens escolhida por Deus para levar ao outro a Fé pela Palavra, pela Catequese, pela conduta beata. O movimento que Vieira se coloca repetidamente na sua vida como jesuíta é movimento refletido nos seus textos, eles próprios peças de sua ação, relacionando-se sempre com o outro, o não-jesuíta. Quatro caracteres que, no enunciado epistolar, estão fortemente vinculados aos quatro procedimentos persuasivos típicos do gênero, entrelaçados sucessivamente na conversa entre ausentes, travada no tempo das correspondências atravessando o Atlântico, ou reinos inteiros de norte a sul do continente europeu. Ali, no texto das missivas, amigos destinatários são movidos à razoabilidade das proposições do padre jesuíta, por meio de *ethos*, de *pathos*, de história e de lógica, insistentes a partir de um ímpeto que é, ao mesmo tempo, ética da doutrina do cavaleiro cristão, a dor e o deleite do amparo secular, a verdade da metafísica tomista e a cobrança da justiça dos deveres de cada um. Quatro peças do movimento, fazendo o padre agir, na repetição, pela diferença.

Por fim, situados os elementos do jesuíta e os modos como estão vinculados com os procedimentos da retórica epistolar, observa-se então um Antônio Vieira que combate. Não nas cartas, pois elas são, no espaço de circulação entre emissor e destinatário, dispositivos que figuram os afetos da amizade equânime, como já desde Aristóteles o Ocidente vinha prescrevendo. Posições distintas, particulares à posição ocupada por cada

um dos lados da conversa entre ausentes, sabia-se a arte de reforço dos afetos amistosos entre amigos em uma relação desigual. Contudo, por meio dessa amizade, sustentada pela retórica das cartas, Vieira reforça a soberania do Império, uma vez que fortalece os laços que integram o corpo político, que estava em combate com outros universos normativos para além das fronteiras. O compromisso muito claro nas cartas de a retórica vir acompanhada de um componente ético, prevendo seus bons usos voltados para o fortalecimento da Fé e do Reino, é, pode-se afirmar, a arma valiosa de Vieira nesse combate contra a heresia protestante, sobretudo luterana e calvinista. A ação do padre diante desse *outro*, não católico, sustenta-se por uma defesa muito bem fundada na virtude do bom súdito e dos laços de amizade inerentes à vida em relação, no interior do corpo político. É essa conduta individual, com seus reflexos no coletivo da comunidade de fiéis, somado ao dever da amizade com o próximo, que Vieira coloca como a Verdade do reto caminho diante das forças da Providência. É isso que coloca na linha de frente desse combate, contra a noção luterana e calvinista do homem sem salvação após a Queda e que, por isso, deveria sofrer pela violência da espada do soberano e pela guerra da vida em pecado. Esse contraponto, enfim, e uma hipótese sobre os fundamentos metafísicos que a justificam tão presentes nos séculos XVI e XVII, é o que se pretende apontar no sétimo e último capítulo. Ali, também, estão analisadas as cartas dos anos em que o jesuíta retorna para a Bahia, onde trata de questões aparentemente menores que em tempos anteriores, mas que, notados os reflexos na política católica lusitana, carregam todo o ímpeto que outrora movia o padre para os grandes conflitos do passado. Seus últimos anos de vida são marcados, ainda, por uma intensa troca de correspondência com amigos da Corte lusitana, fazendo muito improvável qualquer imagem de padre derrotado, caminhando para a morte, como fizera crer a narrativa biográfica exitosa sobre sua vida.

Assim é que se pode compreender esse grande teatro, no movimento dos seus atores, inseridos no palco de um mundo em conflito. Desse modo é que a agudeza inquestionável do padre Antônio Vieira pode ser entendida, não como resultado de inspiração romântica, e nem mesmo de iluminação após estalo divino, mas como o resultado de forças confluentes, fruto de um tempo e de um espaço da história. Ao mesmo tempo em que compunha seus sermões e suas especulações proféticas, o jesuíta escrevia cartas. Hoje, podendo ser encontradas algumas centenas delas, nota-se como cumprem uma tarefa específica e, ao mesmo tempo, central na articulação das demandas e incumbências tratadas pelo emissor, ao estabelecerem vínculos importantes com outros atores desse grande teatro, para os quais o padre impunha, moralmente, o compromisso

político com a soberania lusitana diante de outros Estados europeus e das fronteiras dos domínios de Portugal além-mar. Como se disse anteriormente, é nesse intuito que Vieira repete, para fazer a diferença. Nessa repetição, o jesuíta faz ainda vivo, no século XVII português, ibérico e americano, o mundo das semelhanças, onde, como diz Michel Foucault para a centúria anterior, a linguagem compõe a grande distribuição dos seres, com suas assinaturas. Se fosse o mundo da representação, como o filósofo caracteriza a França do tempo de Vieira, aí a repetição seria, como afirma Gilles Deleuze, uma generalidade¹.

Na representação, o *um* repete o *Mesmo*. Nisso, generaliza-se, pois o indivíduo não passa de simulacro da Ideia. Como afirma esse filósofo, a diferença estaria, então, subordinada ao idêntico do Mesmo, e por isso só conseguiria ser diferença pela negação, ao apelar para a oposição e para a contradição do Mesmo. No mundo das semelhanças, a

¹ Foucault defende, em *Les mots et les choses*, que os séculos XV e XVI são os séculos da *semelhança*, quando a metafísica escolástica define uma indistinção entre palavras e coisas, pois seriam todas elas partes do grande livro da Criação. O filósofo afirma que esse modo de ver o mundo finda na passagem para o século XVII, quando passa a vigorar o mundo da *representação*, em que cada coisa do mundo seria entendida então a partir de sua decomposição e análise, sobre o grande quadro da “natureza”, em que o olhar do entendimento humano caminharia da superfície ao mais profundo dessa coisa, ou do mais simples ao mais complexo – procedimento basililar que estaria no fundamento do saber enciclopédico da centúria seguinte, comumente chamado de Iluminista. Defende-se, aqui, que para a Península Ibérica, esse mundo da semelhança invade o século XVII, muito devido à ação doutrinária e catequética da Companhia de Jesus. Ao analisar essa transição, para o ambiente francês, o filósofo afirma: “*Tout ceci a été de grande conséquence pour la pensée occidentale. Le semblable qui avait été longtemps catégorie fondamentale du savoir - à la fois forme et contenu de la connaissance - se trouve dissocié dans une analyse faite en termes d'identité et de différence; de plus, et soit indirectement par l'entremédiaire de la mesure, soit directement et comme de plain-pied, la comparaison est rapportée à l'ordre; enfin la comparaison n'a plus pour rôle de révéler l'ordonnance du monde; elle se fait selon l'ordre de la pensée et en allant naturellement du simple au complexe. Par là, toute l'épistémè de la culture occidentale se trouve modifiée dans ses dispositions fondamentales. Et en particulier le domaine empirique où l'homme du XVIe siècle voyait encore se nouer les parentés, les ressemblances et les affinités et où s'entrecroisaient sans fin le langage et les choses - tout ce champ immense va prendre une configuration nouvelle. On peut bien, si on veut, la désigner du non de "rationalisme"; on peut bien, si on n'a rien dans la tête que des concepts tout faits, dire que le XVIIe siècle marque la disparition des vieilles croyances superstitieuses ou magiques, et l'entrée, enfin, de la nature dans l'ordre scientifique. Mais ce qu'il faut saisir et essayer de restituer, ce sont les modifications qui ont altéré le savoir lui-même, à ce niveau archaïque qui rend possibles les connaissances et le mode d'être de ce qui est à savoir.*” Cf.: FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. França: Gallimard, 1966, p. 68. A tese do filósofo é publicada em 1966. Dois anos depois, vem a tese de Gilles Deleuze, em que afirma haver uma “verdadeira” repetição, aquela que produz a diferença por ela mesma, a partir da repetição do “eterno retorno do mesmo”, ou do “sucessivo jogo de dados” pelo qual não se teme o imponderável do resultado. Nesse sentido, a repetição no mundo da representação seria apenas uma generalidade, pois, pelo fundamento platônico da Ideia e seus simulacros, o *um* imita o *Mesmo*. Por isso, a diferença, aí, seria, no limite, a negação da Ideia pela oposição ou contradição. Cf.: DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. França: Presses Universitaires de France, 1968. Enfim, a “representação”, em ambas as teses, aparece como procedimento do saber que vincula a repetição – ou a generalidade – ao primado da Ideia, ou à forma ideal da coisa que se conhece, que estaria em alguma posição mais ou menos próxima dela, sem ser essa forma ideal necessariamente a essência divina do Ser. É distinta da repetição no mundo das semelhanças, em que a coisa não é imitação genérica ou simulacro da Ideia, mas peça da criação divina, que atualiza Sua essência, nela, para o cumprimento de determinado Fim, vinculando-a às outras coisas ao redor.

repetição é repetição da Identidade. O ser remete ao Ser, mas não de modo genérico, pois o indivíduo, aí, é peça do Criador, criado *para* um fim específico, no jogo das relações e vínculos da Sua obra, que existe para um Fim. A diferença, então, não é a da contradição sobre o Ser, mas a do menor caminho para esse Fim, a solução mais eficaz, o procedimento mais efetivo. Por isso ela, a diferença, não será alcançada pela negação. O oposto e a contradição, nesse mundo criado por Deus, estão, sempre, diante do vazio da falta de Bem. De modo que, ali, a repetição é, sim, repetição. Não radical, pois não permite pensar a diferença nela mesma (e sim sempre referida ao Ser). Mas tão pouco é generalidade, pois o um não está diante do outro como simulacro. Está como repetição do Ser, que é ao mesmo tempo a diferença do não-Ser.

1. A Companhia de Jesus e a História

- Farei o que puder. Nenhuma imaginação?
- Nenhuma; antes fazê-la correr o boato de que um tal dom é ínfimo.
- Nenhuma filosofia?
- Entendamo-nos: no papel e na língua alguma, na realidade nada. 'Filosofia da história', por exemplo, é uma locução que se deve empregar com frequência, mas proíbo-te que chegues a outras conclusões que não sejam as já achadas por outros. Foge a tudo que possa cheirar a reflexão, originalidade, etc., etc.
- Também ao riso?" (Machado de Assis, "Teoria do Medalhão")

Só há o tempo presente. O passado já não existe. Há resquícios dele, contudo. É uma ilusão a busca pela responsabilidade histórica de uma ou várias narrativas, cada qual em seu tempo autorizada como relato da verdade, apenas no seu vínculo mais ou menos rigoroso com a crença sobre a fidelidade dos fatos narrados. O ato de afirmar que tais ou tais coisas efetivamente ocorreram ou não, dizendo ou desdizendo seu autor, logicamente possui sua importância intrínseca no trabalho de revisão; porém, arrisca-se dizer, não está somente aí – onde, no limite, afirma-se a mentira ou a ingenuidade daquele que já escreveu – a potência transformadora do esforço intelectual – e por vezes esforço físico, a depender do tamanho dos códices – que se proponha a identificar os lugares da fortuna crítica ou da literatura produzida nos vários tempos sobre determinado objeto. Seria, por esse caminho, meramente a glória do medalhão, em seu constante reforço sobre aquilo que já foi dito ou, quando muito, correção de equívocos locais e desimportantes que, por si, pouco transformariam os paradigmas sobre a verdade das coisas e das ações humanas. Seria, em outras palavras, exclusivamente a defesa do cânone.

Muito mais venturoso é traçar juntamente, por meios metodologicamente rigorosos, a relação existente entre a narrativa vigente e os poderes contingentes, estruturantes por si, interessados na sua vitalidade. No caso, dizer a quem toca, para além do próprio autor, que certos fatos de um passado tenham sido levantados, destacados, afirmados ou negados e, conseqüentemente, tomados por verdadeiros ou falsos. É nesse vínculo emaranhado que está depositada a distinção filosófica de uma narrativa histórica, pois, por essa via, ela pode contribuir para a relevância daquele objeto de estudo, enquanto *corpus* de uma atividade de pesquisa, para a reflexão sobre certo tempo e espaço político e social em que tal conjunto de documentos está localizado, além de oferecer o que dizer sobre o complexo e específico diálogo entre o discurso sobre o objeto e uma verdade sobre os fatos seus contemporâneos, muitas vezes de impossível (ou quase) acesso. Por fim, tende a dizer mais sobre o papel desempenhado, até então nada claro, por aquele

dispositivo no reforço ou erosão dos poderes locais pelos quais ele existiu. Apresentar uma perspectiva até então inexplorada sobre o objeto exige, necessariamente, um olhar analítico e escrupuloso sobre, ao menos, as bases da produção crítica vigente até ali, na viabilidade e conveniência de seus diferentes tempos. Observe-se como isso pode ocorrer para a matéria que interessa aqui, isto é, a Companhia de Jesus na América portuguesa.

O fato, por exemplo, de o *Decreto Real* de 3 de setembro de 1759, ter derivado em distinto discurso nacionalista, de afirmação sobre uma suposta nascente iniciativa independentista, não pode ser analisado imprudentemente. A resolução assinada por D. José I pressupunha as ações dos padres Regulares da Companhia de Jesus como fonte de “façanhoso projecto” em direção à “usurpação de todo o Estado do Brazil” – constituindo mesmo um poder paralelo ao do Rei lusitano que “se faria dentro no espaço de menos de dez annos inacessivel, e insuperável a todas as forças da Europa unidas”². Tal correlação estabelecida pelo discurso historiográfico brasileiro posterior, contudo, não foi espontânea. Tão pouco os vínculos entre a ameaça jesuítica, no século XVIII, e a independência da colônia, na centúria seguinte, teria sido inerente aos fatos ocorridos entre as ações de D. José I e seu marquês de Pombal e a constituição do Estado brasileiro algumas décadas mais tarde.

Pode-se mesmo defender a presença articulada politicamente de grupos em nada despreocupados, vinculados a interesses claros sobre a criação de narrativas específicas a respeito de acontecimentos que, em tese, teriam constituído as origens daquele presente particular. Sem evidenciar essa correlação, corre-se o risco de naturalizar uma ou outra perspectiva e sentir-se autorizado a conjecturas pouco rigorosas historicamente, em uma linha evolucionista, por exemplo, que liga diretamente a expulsão dos padres por conta do decreto do Rei a um país culturalmente desunido 100 anos depois. Como se os frutos supostos da ação catequética dos padres da Companhia de Jesus tivessem sido cortados pelo despotismo do rei e seu ministro, deixando o nascente Estado brasileiro desprovido de sua força organizadora e civilizacional. Importa saber quem elegeu a Companhia de Jesus para a potência transformadora do desenvolvimento político e social na América? Ou, em perspectiva ainda mais abrangente, é válido atentar para os elementos constitutivos de um horizonte de pensamento engajado, que derivou nessa eleição?

² SILVA, Antônio Delgado da. *Collecção da legislação portugueza desde a ultima compilação das ordenações, regida pelo desembargador Antonio Delgado da Silva*. Legislação de 1750 a 1762. Portugal, Lisboa: Typografia Maignense, 1830, p. 713.

É consenso entre os intelectuais das Letras e da História, dentro e fora dos ambientes acadêmicos brasileiros, a relevância da atuação inaciana e da estrutura organizacional da Companhia de Jesus, nos arranjos políticos e institucionais do Império português, sobretudo na América, entre os séculos XVI e XVIII. Incontestável o realce sobre a presença dos religiosos desde o governo-geral de Tomé de Sousa, iniciado na chegada do militar ao Estado do Brasil acompanhado do padre Manuel da Nóbrega e seus companheiros, em 1549, até sua derradeira expulsão do território, ordenada mais de 200 anos depois, por meio do referido decreto. Nesse intervalo, unanimemente, nota-se a assiduidade com que a ação jesuítica articulada interferiu e condicionou os modos de tratar os diversos temas da política imperial, por parte dos reis portugueses e espanhóis do período. Não há dúvida que tal consenso entre os estudiosos se caracteriza em amplos diálogos sobre temas específicos da atuação da Companhia nos assuntos estratégicos da soberania do Antigo Estado português, nenhum dos quais, a princípio, disposto a negar a pertinência do objeto para uma narrativa sobre o passado da presença lusitana nos territórios americanos. Impossível, contudo, considerar essa narrativa desatada dos interesses políticos sobre uma nascente identidade dita nacional brasileira, objeto a ser alcançado pela iniciativa de intelectuais desde o século XIX.

Nesse quadro é que se destaca a centralidade da obra do padre português Serafim Leite, S.J., sobretudo a partir das décadas de 1930 e 1940, quando da publicação em 10 tomos da prodigiosa *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Nas suas mais de 5000 páginas, a composição solidifica o lugar colocado pelas narrativas, até então mais ou menos divergentes, para a ordem religiosa na História do Brasil. Sendo o autor partícipe da Companhia criada por Inácio de Loyola – fato que, para alguns, pode ser passível de abono, pois possibilitou seu acesso a fontes inéditas entre os estudiosos da época; e para outros motivo de demérito ao enviesar a perspectiva analítica –, o texto situa seus membros como vetores da força constitutiva da organização territorial brasileira nos seus tempos de colônia de domínio lusitano. Cumpre o esforço, entretanto, não por hegemonizar qualquer opinião específica e localizada sobre sua matéria de estudo, mas por pautar as premissas do debate vigente e direcioná-lo a questões célebres por décadas desde então.

Uma dessas questões de maior relevância seria a de como caracterizar a postura dos missionários jesuítas diante da escravidão de índios e de africanos. No livro III do segundo tomo da obra, Serafim Leite reconhece que já havia em idos dos anos 1930 quem atribuisse aos jesuítas a causa determinante da escravatura negra na América. A afirmação

estaria sustentada no suposto fato de que os padres inacianos seriam “amos dos sobas em Angola; e que, portanto, propugnavam a liberdade dos Índios na América, com intuítos comerciais, encaminhando os colonos a comprar escravos”. Enfaticamente contrário a essa opinião, o autor afirma não haver documentação que a comprove, restando a ela apenas “certa mentalidade deformada por caluniosa literatura”³.

Essa “mentalidade deformada” é atribuída a Alfredo de Albuquerque Felner, oficial do Exército português, autor da obra *Angola: apontamentos sôbre a ocupação e início do estabelecimento dos portugueses no Congo, Angola e Benguela*, publicada pela Imprensa da Universidade de Coimbra em 1933, poucos anos antes da primeira edição da *História* de Serafim Leite, S.J. Em seu texto, Felner afirma que os planos da Companhia de Jesus em relação ao índio americano se opunham aos dos colonos ao dificultar a obtenção de mão-de-obra para o emprego nos engenhos. O custo para a compra de cativos vindos da África era muito elevado, condicionando a insistência na utilização do trabalho indígena. Alega que, desse contexto, não demorou a entrar no horizonte dos padres a possibilidade da presença contínua e ativa de seus irmãos sobretudo em Angola, para o controle dos resgates e das vendas (e dos preços) de escravos africanos, como estratégia de apaziguamento das investidas dos colonos brasílicos contra os trabalhos dos inacianos de aldeamento, catequese e educação dos grupos gentílicos na América. Assim, ao controlar a venda, de um lado, e a compra, de outro, estariam os padres determinando preços e demandas para o comércio de cativos que não ameríndios, pois, ao mesmo tempo em que, de um lado, controlavam a administração do gentio aldeado, de outro, tornavam-se “amos dos sobas” que determinavam os resgates e cativos de africanos. Conseguiram, com esse intrincado empreendimento, gerar “incalculáveis lucros”⁴. Poucos anos mais tarde, Serafim Leite acusa o autor de não oferecer nenhuma “prova documental” que embase a referida proposição. Ademais, justifica para seu leitor o fato inegável da aceitação do convívio de sua Ordem, durante mais de dois séculos de atuação, com a escravidão amplamente presente nos territórios de domínio português e espanhol. Afirma terem sido os padres inacianos obrigados a “aceitar as condições econômicas que a terra lhes oferecia”. A escravidão, inaceitável nos dias de hoje, “era, naquele tempo, uma situação universalmente admitida, em cujas aras sacrificavam todas as nações

³ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo II. Portugal, Lisboa: Portugália; Brasil, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938, p. 343-347.

⁴ FELNER, Alfredo de Albuquerque. *Angola: apontamentos sôbre a ocupação e início do estabelecimento dos portugueses no Congo, Angola e Benguela*. Extraídos de documentos históricos. Portugal, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1933.p. 273-274.

civilizadas”. A assistência dos padres aos cativos africanos, ao mesmo tempo em que instruíam, ajudavam e consolavam (ou seja, eram-lhes úteis), trazia paz ao Brasil e, assim, prosperidade à Fazenda real⁵.

Nota-se de modo evidente aquilo que, até aquele período, parecia a inclinação contínua das narrativas sobre o tema em particular. A partir de uma perspectiva linear, moderna, sobre a ação humana, dita isenta das tendências ideologizantes pois encerrada na descrição documental, pauta-se a questão sobre o papel da Companhia de Jesus para a presença portuguesa na América. Acaba, entretanto, por encerrar a controvérsia aparente dentro dos limites interessados a uma História oficial do Brasil, ou da Ordem religiosa. A situação específica do debate iniciado na década de 1930 acaba por determinar essa questão estabelecida dentro de limites claros que impossibilitam um olhar decisivo sobre os conceitos e as categorias da própria ação jesuítica, no sentido da compreensão sobre o que de fato direcionava sua prática missionária, discursiva, enfim, política. Ler os textos de Vieira para encontrar, neles, vestígios sobre a índole do padre, se mais propensa à benevolência abnegada ou à hipocrisia cobiçosa, não parece caracterizar um exercício analítico atento às questões em jogo naquele passado distante. E, ainda, seria percepção ingênua passar os olhos sobre narrativas já produzidas sem se notar seus compromissos políticos e ideológicos com um discurso interpretativo sobre a identidade dita nacional, no caso brasileiro.

O sentido apologético do texto de Serafim Leite, que unifica a narração dos fatos e das ações dos padres inacianos em diversas regiões do Brasil, Maranhão e Grão-Pará⁶, pode ser observado ao menos a partir de dois condicionantes locais, um português e outro brasileiro, ambos atrelados a uma orientação mais ampla, de origem jesuítica. Chega ao início do século XX o chamado sentimento antijesuítico que atravessou a centúria anterior e se inicia na segunda metade do XVIII, quando o ato de expulsão da Ordem dos territórios portugueses é replicado por outras monarquias e consegue mesmo que o papa Clemente XIV, em 1773, suprima a Companhia de Jesus como ordem religiosa reconhecida pela Igreja. Mesmo restaurada desde 1814, a Ordem carrega por décadas uma estima negativa, principalmente nos Estados católicos, como é o caso de Portugal que, ainda no período da conhecida Primeira República (1910-1926), com a instauração de

⁵ Serafim Leite, *op. cit.*, Tomo II, p. 347-358.

⁶ HANSEN, João Adolfo. “Serafim Leite, História da Companhia de Jesus no Brasil”. In MOTA, Lourenço Dantas (Org.). *Introdução ao Brasil*. Um banquete no trópico, volume 2. São Paulo, Editora SENAC São Paulo, 2002, p. 47.

uma política de posição dita laicizante, insiste em uma postura antijesuítica. Desse contexto é que a própria Ordem passa a incentivar produções de narrativas sobre a história de suas diversas Assistências e as várias Províncias outrora subordinadas a elas, projeto que, em Portugal, foi defendido pelo padre Cândido Mendes, S.J., superior de Serafim Leite e quem encomenda a feitura da *História da Companhia de Jesus no Brasil*, iniciada em 1932. Entretanto, parece relevante notar – e aqui fica claro o condicionante português do sentido da obra – que o espaço político que marca a possibilidade institucional para a sua produção está assentado nas bases culturais e ideológicas da ditadura salazarista, onde são novamente estreitadas as relações entre Estado e Igreja⁷. Convém exemplarmente a um regime nacionalista, que passa a buscar na recuperação da tradição católica as bases para a afirmação de um poder imperial influente, a publicação de uma portentosa obra sobre a Companhia de Jesus ao lado dos reis lusitanos no período de domínio e exploração do território brasileiro. Não que seja necessário, por agora, afirmar qualquer vínculo objetivo entre seu autor e o período do chamado Estado Novo português, mas não destoam as pertinências – a serventia do vultuoso empreendimento para o governo de Salazar parece ter sido tanto quanto proveitosa. A interpretação do autor jesuíta alinha-se “*objetivamente*”, como diz João Adolfo Hansen, com setores conservadores e nacionalistas portugueses e brasileiros, entre 1938 e 1950, período da publicação dos 10 tomos⁸.

O condicionante brasileiro, por seu turno, está ajustado à ideia de uma *formação* da cultura nacional, que irá tomar feições mais vigorosas e regulares a partir desse período, mas que encontra suas raízes já no contexto de centralização monárquica do chamado Segundo Império, em meados do século XIX. Aqui, em estreita confluência com os deveres assumidos, lá, sobre a feitura da obra, Serafim Leite toma parte nos debates em voga entre os intelectuais da época sobre as origens de uma nação insistentemente reafirmada. Ao que parece, o autor português cumpre a tarefa de inserir de modo decisivo a Companhia de Jesus em uma narrativa da história brasileira, encarada como importante elemento de coesão das várias regiões espalhadas em um território que se devia afirmar unificado⁹. O Brasil, nos anos 1930, com a abrangência cada vez maior dos elementos da cultura na vida da população, é também cenário para o acolhimento de um certo

⁷ RUCKSTADTER, Flávio Massami Martins. SKALINSKI JUNIOR, Oriomar. “Os textos do Pe. Serafim Leite (S. J.) na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro: um projeto formativo centrado na ideia de nação católica” In *Práxis Educativa*, Ponta Grossa, v. 12, n. 1, jan./abr. 2017, p. 74.

⁸ HANSEN, João Adolfo. *op. cit.*, p. 53.

⁹ RUCKSTADTER, Flávio Massami Martins. SKALINSKI JUNIOR, Oriomar. *op. cit.*, p. 80.

catolicismo que pôde servir de base para um conservadorismo nativo pelo qual se engendraram movimentos de cunho fascista e autoritário¹⁰. Por mais heterogêneas, porém, que possam ser as linhas de ação dentro da Igreja já nesse período, é concebível que a instituição se apresentasse enquanto elemento histórico de conciliação e apaziguamento dos conflitos regionais, papel este muito acomodado a uma narrativa sobre a Ordem dos padres inacianos presentes em uma História do país desde seus preâmbulos. No tomo II, publicado em 1938, por exemplo, Serafim Leite trata da ação dos padres em suas missões ainda no século XVI e, por conseguinte, das estratégias para fundação e administração dos aldeamentos, dos modos de relação com Governadores Gerais, com clérigos regulares e seculares e demais temas relativos à prática missionária no período. Na nota preliminar da edição do volume, o autor afirma que a matéria que se vai ler dá a “fisionomia espiritual” do Brasil, apresentando as primeiras intervenções dos padres no sentido de “moldar, em formas elevadas, a moralidade individual e pública” do país¹¹. Já no prefácio do tomo VII, de 1949, o autor tratar do contexto de perseguição e expulsão dos padres, no século XVIII, lamentando o fim da Assistência de Portugal à Província do Brasil, decorrente do decreto de 1759, além das difamações e preconceitos aos quais os padres estiveram sujeitos no período. Mas afirma, contudo, que a Ordem é “digna do passado”, pois, “como obra de espírito, a Companhia de Jesus vive no próprio coração do Brasil, capaz de sentir e avaliar o que foram os dois séculos basilares da sua formação histórica”¹².

Curioso notar como o catolicismo protagonizado pela Ordem criada quatro séculos antes estreitava os vínculos entre os ditos intelectuais da cultura do Brasil e de Portugal, naqueles anos 1930. Serafim Leite aparece como uma grande iniciativa (talvez a maior delas), de constituição das bases de uma narrativa que esse protagonismo e, por consequência, tal estreitamento, necessitavam para solidificar uma posição em meio ao elenco de propostas analíticas, críticas e artísticas que aquele período oferecia à vida letrada do país. Mas não representava o autor disposição até ali inédita para o desenho desses parâmetros, que direcionam a imagem da Ordem dos inacianos a um lugar proeminente na história contada do Brasil. A ideia já vinha sendo promovida há décadas dali, por vezes de modo vago e inconsistente e, por outras, mais enfático e resolutivo. O

¹⁰ CÂNDIDO, Antônio. "A Revolução de 1930 e a cultura" In *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, v. 2, 4, abril 1984, p. 31.

¹¹ Serafim Leite. *op. cit.*, tomo II, *Nota Preliminar*, p. VII.

¹² *Ibid.*, tomo VII, *Prefácio*, p. XI.

efeito é o que podemos observar naquele anos como um projeto já um tanto sólido, encabeçado por gente das letras, da Igreja e de fora dela, em entusiasmada proximidade. É o caso, por exemplo, da edição coordenada pela Academia Brasileira de Letras do então inédito manuscrito do padre José Caeiro, S.J., sobre os jesuítas das missões do Brasil e da Índia nos tempos do marquês de Pombal. Escrito no período do chamado exílio, naqueles primeiros anos após o breve de 1773 de Clemente XIV, o texto ficara sem divulgação, em seu original latino, por quase dois séculos, quando a Companhia de Jesus presenteia a Academia com a sua tradução, que fora publicada na Bahia em 1936, sob a permissão do mesmo superior Cândido Mendes, encarregado na data do governo da dita Vice Província do Brasil Setentrional¹³. Na edição, lê-se uma introdução assinada pelo padre Luiz Gonzaga Cabral, escrita em janeiro de 1935, onde narra a alegria em constatar no Brasil um grau bem menos elevado das “diatribes da jesuitophobia”, se comparado às de Portugal, pois haveria aqui uma motivação “radical” contra a “aceitação ingênua das calúnias”. O país seria devedor à Companhia na “ação formadora da [sua] nacionalidade”, constatada pelo impulso à manutenção de sua “gigantesca unidade” territorial, presente desde os princípios da colonização: “Entre as provas deste critério ilustrado, tem, por certo, logar de honra a diligentíssima investigação das Fontes históricas, e o solícito recolhêr de Manuscritos inéditos, que o Brasil tem arrancado ao olvido e perpetuado nas páginas dos seus arquivos e coleções”¹⁴.

Para o padre Cabral, S. J., tamanha dignidade de tal esforço deveria ser reconhecida e recompensada. E assim é que tece elogios, no texto introdutório, a nomes importantes das letras brasileiras das últimas décadas de então, em especial a Afrânio Peixoto, integrante da Academia Brasileira de Letras, pois cumpririam a tarefa de *reconstituição* da imagem da Companhia de Jesus, dando a ela “o logar a que tem direito”. Essa satisfação é a que motivou, segundo o jesuíta, o oferecimento da “prenda”, isto é, da tradução do manuscrito de Caeiro, aos cuidados da Academia e pelas mãos de seu membro ilustre, no intento de publicá-la no rol dos “tesouros das letras e da história”¹⁵. Ou seja, parece explícito o intento da Companhia em estabelecer seu lugar no índice da narrativa em vias de ser construída sobre a história do Brasil, empenho que se traduz na proximidade dos padres, como representantes mesmos da Igreja, aos homens das letras e

¹³ CAEIRO, José. *Jesuítas do Brasil e da Índia na perseguição do Marquês de Pombal* (século XVIII). Bahia: Escola Tipográfica Salesiana, 1936, p. 9.

¹⁴ *Ibid.*, p. 5.

¹⁵ *Ibid.*, p. 7.

suas instituições. A virtude de Serafim Leite, nesse cenário, não aparenta ter sido a de abrir os caminhos para a inserção dos jesuítas entre os intelectuais brasileiros, tarefa aparentemente já assentada no período da publicação de sua *História*, mas a de constituir, muito provavelmente, a maior e mais bem estruturada e fundamentada peça que apresentasse uma descrição específica justificando tal posição da Ordem na conjuntura do país. O resultado, que merece atenção, é o traço evidente nas composições pós anos 1930, no Brasil, de um debate pautado pelo arranjo ditado nesse contexto: é consensual, a partir de então, conceber qualquer juízo sobre a Companhia de Jesus no passado do Brasil segundo o esboço já desenhado e preenchido ali, fosse para reforçá-lo ou para negá-lo, com o auxílio ou não de revisão documental. Até recentemente, ainda se pode observar, em produções acadêmicas da história, da filosofia ou da crítica literária, como o ato de falar sobre a Companhia de Jesus no Brasil admite e corrobora, de um lado, sua imagem vitimizada, quase que como mártires da nação, ou, de outro, realça uma afirmada farsa, na incongruência entre a pregação missionária e um acúmulo de riqueza e poder político temporal sem precedentes entre as outras Ordens da Igreja presentes no território.

A direção saquarema

Em novembro de 1840, o então secretário do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Januário da Cunha Barbosa, apresenta um concurso a premiar a melhor proposta sobre o modo de se escrever a história do Brasil¹⁶. O texto vencedor, publicado cinco anos mais tarde na revista do próprio Instituto, foi o de autoria do bávaro Carl Friedrich Philipp von Martius (1794-1868), botânico aportado junto da comitiva de naturalistas que acompanhava a arquiduquesa D. Leopoldina, que veio para o Brasil para casar-se com D. Pedro I. Aparentemente pouco afim das discussões sobre o método histórico, até aquela data Martius havia já passado anos em viagem pelo território, percorrendo diversas regiões dele, com o propósito da observação e coleta de material para seus trabalhos de etnografia e ciências naturais. E é a partir de pressupostos teóricos desse seu campo de trabalho que ele compõe a breve recomendação vitoriosa, de título *Como se deve escrever a história do Brasil*. Nota-se ali uma primeira orientação sobre a concepção de um passado comum do país, centrada na correlação *povo-território*, em que

¹⁶ Cf. RODRIGUES, José Honório. “Karl Friedrich Philipp von Martius (1794-1868). Advertência”. MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. “Como se deve escrever a História do Brasil” In *Revista de História de América*. Instituto Panamericano de Geografia e História, n. 42, dez. 1956, p. 433-441.

somente a soberania de uma História – ou seja, uma narrativa sobre a constituição de um povo, em um percurso temporal claro – justificaria o território brasileiro (ocupado ou não), naquele seu presente, em toda sua dimensão e diversidade geográfica e cultural. É nítido ser essa a preocupação central do autor botânico, e não parece ser menor a atenção do Instituto que a premiou – afinal, carrega o sentido no próprio nome¹⁷ –, na urgência por um sentido de nação, compreendendo um caráter comum de regiões distantes e díspares. Martius aponta em sua recomendação que o elemento unificador daquela vasta nação seria a convergência, “de um modo particular”, das três raças que compunham a população: “a de côr de cobre ou americana, a branca ou Caucasiana, e enfim a preta ou etiópica”. Cada uma delas constituiria “força diagonal”, a exercer sua lei no caminho percorrido pelo gênero humano, conduzido pelo “gênio da história”. Haveria um “motor especial” na distinção das três raças, o português, o índio e o africano, que as faria, por seu turno, agentes da história segundo suas “peculiaridades físicas e morais”. Quanto maior fosse sua energia, número e dignidade perante as outras, maior seria “sua influência para o desenvolvimento comum”. Nesse sentido é que Martius representa seu argumento pela conhecida metáfora do rio, como imagem ideal da mescla que define a história brasileira: o sangue português é poderoso rio, civilizador, engrandecido pelos “pequenos afluentes das raças índias e etiópicas”. Reconhecer o lugar e relevância desses veios, cada qual com suas “forças diagonais” na bacia da sociedade brasileira, é tarefa do historiador, na nobre missão filantrópica de defesa dos interesses legítimos dessas “desamparadas raças”, que tanto contribuíram no auxílio ao europeu – “o mais poderoso e essencial motor” – no seu projeto de ilustrada civilização no Novo Mundo¹⁸.

O determinismo do autor naturalista conclamava os historiadores a exaltar aquilo que caracterizaria a proeminência da nação: a contribuição brasileira ao mundo, a saber, a mestiçagem. Esta, não a nascida da violência e do extermínio de povos originários, tão pouco a conduzida pela migração forçada de levas de homens e mulheres para o trabalho escravo, mas aquela levada às costas de um grande povo, na nobre missão civilizatória a salvar grupos humanos em decadência e levar a cabo grandes projetos mercantis. Na perspectiva de um botânico oitocentista, toda a barbárie encontrada no itinerário observado seria considerada decorrência paralela, consequência indizível do progresso humano em sua marcha em direção ao apogeu do desenvolvimento técnico para o domínio

¹⁷ NOVAIS, Fernando A. “Capistrano de Abreu na Historiografia brasileira” In *Revista Cátedra Jaime Cortesão*. São Paulo, n. 1, 1º semestre de 2006, p. 231.

¹⁸ MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *op. cit.*, p. 441-444.

do meio? Talvez. Mas fica claro no texto de Martius como o “rio caudaloso” lusitano exerce seu nobre papel. Ao se seguir um olhar próximo às ciências naturais, a história seria *feita* por aqueles que assumem uma postura ativa diante das peculiaridades de seu tempo. Coube então ao português, agente da grande empresa colonizadora, emigrar para um território onde iria se “fundar um novo Portugal”¹⁹. Lá, esse homem agiria diante do ambiente, ao mesmo tempo em que estaria em constante desenvolvimento, fruto das forças que o atravessam e lhe ensinam os melhores modos de lidar com as contingências. Seria o caso, por exemplo, da contribuição indígena no aprendizado para a defesa diante da invasão francesa no Maranhão e da holandesa, em Pernambuco. O colonizador teria sido obrigado, longe da justiça de seu rei, a colocar-se constantemente pronto em armas, no combate a invasores locais, a ponto de criar o que Martius denomina “sistema de milícias”, como instituição singular de defesa, que o ajudou a combater as investidas das nações inimigas. Ou seja, o ameríndio teria contribuído, passivamente, para o desenvolvimento ativo do português, em seu processo de ocupação e construção do território na América. E, de fato, caberia a ele agir sobre os grupos “aborígenes” nessa parte do continente, pois, para o autor naturalista, estes estariam não em estado primitivo de desenvolvimento técnico sobre o meio habitado, e sim em decadência “de uma muito antiga, posto que perdida história”. Para uma assertiva como essa, estava no horizonte a comparação desses povos com o esplendor da “civilização superior”, outrora criada por povos originários no México e no Peru. Lá, diz Martius, os vestígios encontrados pelas investigações arqueológicas são claros. Aqui, por conseguinte, seriam logo descobertas as evidências igualmente grandiosas. Hipótese para a inferência poderia ser vista no percurso comum das línguas, de um “estado florescente de civilização” para o da “degradação e dissolução”, igualmente observados no Tupi e seus dialetos e no Aimará dos Incas. O percurso de ascendência ao declínio, comparativamente estabelecidos os povos e as culturas, logo colocaria os grupos chamados aborígenes desta parte do continente em estágio evidente de decadência no tempo da ocupação europeia, que gradativamente caminhava da costa para o interior.

A circunstância porém de não se terem achado ainda semelhantes construções no Brasil certamente não basta para duvidar que também neste país reinava em tempos muito remotos uma civilização superior, semelhante à dos países que acabo de mencionar. Na verdade, mostra a experiência que mormente em países elevados se encontram vestígios de uma tal civilização dos autóctones americanos, mas apesar disso não somos autorizados por argumento algum a duvidar da sua possibilidade no Brasil. Daí resulta

¹⁹ *Ibid.*, p. 449.

um desejo, que certamente muitos dos membros do Instituto [Histórico e Geográfico Brasileiro] partilharão comigo, que se lhes facultassem meios para fazer sacrifícios em favor de investigações arqueológicas²⁰.

O estágio de evolução das sociedades autóctones é premissa etnográfica para a observação sobre os modos pelos quais os grupos de homens dominam o meio natural e geográfico, garantindo sua existência e reprodução. Parece certo esse percurso lógico na sucessão argumentativa do pequeno ensaio de Martius; e dir-se-ia muito conveniente, também, ao harmonizar por meio de procedimentos exteriores ao método histórico a relação de dominação estabelecida entre o português/europeu e os povos gentílicos encontrados nos instantes da ocupação do território. Não há tempo histórico, mas tempo biológico, determinante do vínculo estabelecido entre as forças em jogo: uma, aborígine, passiva, pois em declínio; outra, portuguesa, ativa, porque em ascensão. Natural, diria o botânico, que uma dominasse a outra, quase que em ato “filantrópico” de resgate daquele estado decadente, decorrente da própria inaptidão ameríndia. Dos africanos, por sua vez, o autor diz muito pouco, mas nada que destoe do raciocínio de base para os índios. Cumprem também seu papel na constituição da nação, a partir de seu lugar no processo de mestiçagem, correspondente ao protagonismo assumido por sua raça nas forças diagonais: “Não há dúvida que o Brasil teria tido um desenvolvimento muito diferente sem a introdução dos escravos negros”. As bases para essa percepção estariam fixadas nos modos como agiu “sobre o Brasil” a vinda dos “negros importados”, que junto trouxeram “seus costumes, suas opiniões civis, seus conhecimentos naturais, preconceitos e superstições, os defeitos e virtudes próprias à sua raça em geral, &c., &c.”²¹.

O português cumpre sua parte devida, pois age ativamente sobre ambas as raças que lhe atravessam o seu protagonismo histórico, transformando-o passivamente naquilo correspondente, no futuro, aos atributos de uma nação, “cuja crise e mescla atuais pertencem à história universal, que ainda se acha no meio do seu desenvolvimento superior”. Sobre a Companhia de Jesus, Martius também pouco discorre. Em sua proposta, ela está inserida como mais uma das tantas ordens religiosas a entrar em oposição com as “municipalidades”, já que não atuavam por meio de “concílios brasileiros”, mas a partir de resoluções verticais vindas de Portugal ou de Roma. A Ordem de Santo Inácio representou, porém, “o mais notável papel” na atividade de que se ocuparam seus membros em missões, trazendo “importantes notícias sôbre a vida

²⁰ *Ibid.*, p. 444-7.

²¹ *Ibid.*, p. 453.

doméstica e civil, assim como sôbre as línguas e outros conhecimentos dos índios”. Indistintamente, o autor vê a Companhia em meio a outras variadas ordens – “Franciscanos, Capuchinhos, Agostinhos, Carmelitas, Paulinos” – como os “únicos motores da civilização e instrução”, muitas vezes em conflito aberto com colonos para a defesa e proteção dos oprimidos “contra os mais fortes”. De qualquer modo, o papel dos religiosos nesse amplo esquema interpretativo sobre a História do Brasil deve residir no teor civilizador dado ao movimento de saída do litoral em direção ao sertão, levado a cabo pelo europeu no processo de ocupação do território.

Pode-se atribuir, então, uma ação própria aos jesuítas no estreitamento do contato entre índios e portugueses, além da demarcação dos parâmetros da boa prática de convívio que caracterizaria o seu entrelaçamento, intrínseco ao processo de mestiçagem. Segundo o programa de Martius, a história que faça justiça ao merecido lugar de cada uma dessas forças, na composição da sociedade brasileira, deve exaltar as peculiaridades dos procedimentos de contato e mescla das culturas. A Companhia de Jesus, por conseguinte, teria exercido a função de *aproximar* algumas das partes, ao se apresentar, de um lado, como porta-voz da filantropia civilizatória europeia e, de outro, como freio às más práticas de colonos sobre os índios. Mas para o exercício da análise importa menos como o autor vê a Ordem. Mais vale atentar para o modelo colocado como ideal para uma narrativa sobre a constituição da nação brasileira, publicado em janeiro de 1845. Provavelmente o primeiro autor a lançar uma interpretação sobre o Brasil como mestiço, Martius permanece a base, o ponto de partida analítico de grande parte das obras mais conhecidas popularmente sobre a identidade nacional, replicadas em ementas de ensino, discursos partidários, gêneros literários, e tantas outras iniciativas no campo da cultura no Brasil.

A ideia do desenvolvimento da História nacional, ou seja, a descrição encadeada dos eventos inseridos em uma lógica espaço-temporal dotada de uma razão sobre, hoje, *o Brasil ser o que é*, deve carregar o traço constitutivo dos brasileiros para, assim, justificar a unidade do território. Se as características culturais de uma região específica não oferecem, aparentemente, elementos para um *sentir-se* membro de uma comunidade política tão vasta, necessário seria criar, ou antes eleger alguma matéria comum como atributo identitário sobre habitantes que, muitas vezes, nem supõem a existência um do outro, nem pelos costumes, nem pela língua – divergente muitas vezes, e principalmente ali, em meados do século XIX. O ponto de partida do autor teria sido um modo particular de mestiçagem, possível no tempo social, muito próximo de um tempo natural, biológico,

por terem sido obrigadas as três raças – unificada cada uma enquanto porta-voz de uma cultura homogênea, capaz de oferecer sua contribuição tal qual coube ao seu lugar, não importando se no Norte, no Sul, no início do século XVI ou no final do XVIII – a *conviver* em um mesmo espaço e disputar, por ele, os meios de promover sua existência. Nessa perspectiva, note-se, não há nenhuma *antropofagia*, da ideia oswaldiana²², nem mesmo, muito provavelmente, *seleção* fenotípica, como a da ideia da coexistência de grupos humanos em disputa pelo ambiente. Há no texto de Martius, decerto, outra premissa, sem a qual o argumento da identidade seria inverossímil naqueles tempos regenciais e não teria sido reproduzido tão largamente em períodos posteriores: o sentido apologético do regime monárquico, centralizador, como resultante do percurso histórico de um povo.

Pode-se pensar na economia política do Brasil como resultante das decisões estratégicas de grupos de elite se revezando na direção do poder; ou no campo do materialismo histórico, onde a classe social dominante é síntese da dialética na etapa do conflito entre as classes, refletido na composição do aparelho estatal²³. Mas, em ambas as perspectivas a observação coincide: o que as forças econômicas internas ou externas ao território recentemente emancipado da tutela portuguesa não admitiriam seria o antigo território luso na América cair no mesmo percurso observado nos processos de desmembramento regional dos domínios espanhóis. Somados a essa determinação, o regime escravista de trabalho e o modelo de governo de atendimento às demandas dos grandes proprietários das terras formaram como um *tripé* que, até ao menos a metade do século XIX, deveria permanecer intocado nos arranjos locais das forças políticas em suposta alternância da administração do regime. Em outras palavras, seja para atender a interesses locais ou exteriores ao território, fica evidente que os tempos do Estado e da Nação estão separados. Um vem primeiro, planejado a princípio para seguir soberano e consistente em sua função de suprir diligentemente tais requisições; a outra, por seu turno,

²² “Antropofagia. Absorção do inimigo sacro. Para transformá-lo em totem. A humana aventura. A terrena finalidade. Porém, só as puras elites conseguiram realizar a antropofagia carnal, que traz em si o mais alto sentido da vida e evita todos os males identificados por Freud, males catequistas. O que se dá não é uma sublimação do instinto sexual. É a escala termométrica do instinto antropofágico. De carnal, ele se torna eletivo e cria a amizade. Afetivo, o amor. Especulativo, a ciência. Desvia-se e transfere-se. Chegamos ao aviltamento.” Oswald de Andrade publica o celebrado *Manifesto Antropófago* no primeiro número da recém fundada *Revista de Antropofagia*, em maio de 1928 - ou, como datou o autor, no "ano 374 da Deglutição do Bispo Sardinha”. Cf. ANDRADE, Oswald de. “Manifesto Antropófago”. In SCHWARTZ, Jorge (Org.). *Oswald de Andrade*. São Paulo: Abril Educação, 1980, p. 81-83.

²³ Para a primeira perspectiva, Cf. CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial. Teatro de sombras: a política imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 2007. Para a segunda, Cf. MATTOS, Ilmar Rohloff de. *O tempo saquarema: a formação do Estado imperial*. São Paulo: Hucitec, 2004.

é objeto considerado pertinente nas décadas seguintes ao 7 de setembro, mas tarefa árdua e problemática, que não se resolve prontamente em uma publicação da revista do IHGB. O objeto se mantém proveitoso ao ultrapassar até mesmo os limites do tempo monárquico do país. Mas é inegável a pertinência de um sentido para a identidade brasileira, sobretudo já nos anos seguintes à abdicação de D. Pedro I, em 1831, quando o Império se vê obrigado a conter uma série de revoltas regionais, como os autores brasileiros elencam até hoje nos livros de ensino de história. Como afirma José Murilo de Carvalho, o Brasil daquele período possuía uma classe dirigente dotada de unidade ideológica e de treinamento comum, cenário não presente em outros países, ao menos de modo tão coerente²⁴. E a hipótese do historiador parece plenamente admissível – e de fato já avançada por outras pesquisas²⁵ –, ao intuir a gênese dessa estratégia de manutenção do poder na configuração das elites portuguesas anteriores ao ocorrido no tempo da Independência do Brasil. Seriam mesmo elites locais, supõe-se, constituídas em meados do século XVIII, entre os reinados de D. João V e D. José I. Nesse tempo, observa-se uma avultada circulação de riquezas, provenientes das lavras de metais preciosos extraídos das minas descobertas no interior, além de um já estabelecido mercado interno entre as regiões com os maiores números de habitantes. Há documentos, já publicados, sobre como o território português na América, nesse tempo, não se limitava a cumprir o papel de apêndice de uma metrópole a partir da extração do chamado *exclusivo*²⁶, evidenciando o arbítrio de grupos de comerciantes e mercadores interessados em assentar seu campo de atuação também nos principais núcleos urbanos da chamada *colônia*²⁷.

Antes mesmo de se constatar sua real abrangência em pesquisas mais recentes, faz-se razoável supor a existência de grupos regionais, ligados por laços de família e compadrio, exercendo funções políticas e administrativas havia gerações, antes mesmo

²⁴ CARVALHO, José Murilo de. *op. cit.*, p. 230.

²⁵ Cf. MARTINS, Maria Fernanda. “Os tempos da mudança: elites, poder e redes familiares no Brasil, séculos XVIII e XIX” In FRAGOSO, João Luís Ribeiro. ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de. SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de (Orgs.). *Conquistadores e negociantes: histórias de elites no Antigo Regime nos trópicos*. América lusa, séculos XVI e XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, pp. 403-434.

²⁶ Perspectivas como essa estão consagradas na historiografia brasileira e podem ser vistas em obras célebres como *Formação do Brasil Contemporâneo*, de Caio Prado Junior, e *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial*, de Fernando A. Novais.

²⁷ Em minha dissertação de mestrado procuro apresentar, também para outros fins que somente esses da historiografia, como um desses registros, publicado no Brasil na década de 1970, pôde esclarecer o papel relevante de regiões portuguesas na América na estratégia de configurações de poder de mercadores a princípio saídos da Europa e posteriormente assentados nos domínios além-mar. MUNHÓS, Fernando B. *Negócios Coloniais: o gênero epistolar entre os homens do trato do século XVIII*. 170 f. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2015.

da conhecida vinda da família real portuguesa para o Brasil²⁸. São facções que, desde o século XVIII, agem orientadas a garantir as estruturas locais de poder e mando voltadas para a salvaguarda de seus interesses e que, certamente, estão presentes em gerações seguintes nos instantes finais da condição lusitana. Desse contexto, então, observam-se as primeiras décadas de um Estado movido pelos interesses de grupos dirigentes já muito bem estabelecidos²⁹, em dinâmicas internas ao aparato político-administrativo que revezava seus representantes, ora por determinadas demandas mais ou menos regionais, ora por pressões externas ou de teor centralizante. Uma alternância, porém, que dificilmente contestava o núcleo dos papéis representados por seus gabinetes e ministérios – o tripé unidade territorial, mão-de-obra escrava, regime monárquico – chefiados por integrantes do Partido Liberal e do Partido Conservador. Convinha a ambos um Estado autoritário e centralizador, porém, desde os alvoroços sociais do período regencial e seus reflexos institucionais nas chefias dos gabinetes do Imperador, havia qualquer divergência nas ideias sobre o contorno a ser dado à situação em que se viu o país. O lance da Maioridade, de julho de 1840, é decorrência desse período, quando os liberais parecem lograr êxito em alguma perspectiva federalista sobre a contenção das revoltas provinciais de teor difuso frente ao poder central. Os membros do Partido Liberal, diante do regresso dos Conservadores à liderança da Câmara no ano seguinte – e a subsequente retomada do caráter centralizador da política imperial, por exemplo, com a recriação dos Conselhos de Estado – levam o Império a um segundo momento, atribuído pela historiografia como sendo o dos movimentos liberais de 1842.

Toda a agitação política surgida nesse período foi refreada alguns anos mais tarde, por meio de nomeações e anistias concedidas pelo governo imperial. Mas impôs, de modo distintivo, uma derrota aos liberais, apelidados desde então de *Luzias*, em referência ao revés do confronto na cidade mineira de Santa Luzia, imposto pelo conservador Caxias em agosto daquele ano de 1842. A partir, então, do posterior fracasso da conhecida Revolta Praieira, no final da década, observa-se um triunfo Conservador, de certo modo definitivo. Apelidados, por sua vez, *Squaremas*, seus membros iniciam o que o historiador Ilmar Rohloff de Mattos descreve como um projeto de *unificação*

²⁸ Podemos adentrar nos meandros desse universo dos poderes regionais ao império português na América a partir das pesquisas compendiadas em publicações das últimas duas décadas, como FRAGOSO, ALMEIDA, SAMPAIO (Orgs.). *Conquistadores e negociantes: histórias de elites no Antigo Regime nos trópicos. op. cit.*, ou FRAGOSO, João. MONTEIRO, Nuno Gonçalo (Orgs.). *Um reino e suas repúblicas no Atlântico: comunicações políticas entre Portugal, Brasil e Angola nos séculos XVII e XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

²⁹ MARTINS, Maria Fernanda. *op. cit.*, p. 406.

ideológica, quando imperava reforçar continuamente as derrotas luzias dos anos anteriores e impor a esses liberais a adoção das políticas conservadoras nos instantes futuros em que eles novamente ocupassem o governo da casa³⁰. Daí o sentido da frase popularmente conhecida, à época, lembrada pelo historiador: *não há nada tão parecido com um saquarema como um luzia no poder*. Como afirma Mattos, gradativamente, a partir de meados do século, ambos os lados da representação política e partidária do regime se igualam, não apenas nas premissas de um “bom governo”, e sim sobretudo nos seus moldes internos, ou seja, na garantia de um projeto de reforço à centralidade monárquica que garantisse o poder oligárquico interessado. As oligarquias locais – e seus laços de dependência ao capital externo, diga-se, inglês – permanecem fortes através do poder centralizado do governo imperial, mesmo submetido este ao parlamentarismo dos Conselhos ministeriais, e não da sua regionalização – como haviam acenado os liberais nos decênios anteriores à sua célebre derrota. Pode-se observar, então, ao se seguir os passos dados pelo historiador, uma verdadeira *direção saquarema* da Monarquia brasileira com D. Pedro II, na qual imperam premissas ideológicas homogêneas, independentemente de um ou outro grupo alternar a chefia dos seus gabinetes. O quadro vai se alterar somente anos mais tarde, na entrada em cena do Partido Republicano (1870), com suas divisões em São Paulo e Rio de Janeiro, circunstância que já aponta para o ensejo político da virada para a República, duas décadas depois³¹.

É nesse cenário que se podem localizar iniciativas de caráter institucional, no campo da cultura, de fomento à construção de narrativas sobre a formação do Brasil independente, e ao mesmo tempo unido por um sentido de nação. Seu amplo território,

³⁰ MATTOS, Ilmar Rohloff de. *op. cit.*, p. 115-204.

³¹ Por mais inconciliáveis que possam parecer as teses de José Murilo de Carvalho e Ilmar Rohloff de Mattos, há pontos de confluências essenciais, que denotam um sentido comum para a condução da política imperial brasileira. A homogeneidade ideológica dos partidos políticos sob o Imperador não surge, para este último, como movimento orgânico das peças para a sustentação do poder, mas como imposição hierarquizada por parte de uma das frentes à outra, no reforço da derrota a partir da década de 1850. Para o primeiro, por sua vez, não existe tal homogeneidade, porém, são os magistrados em posição de mando no Legislativo que constroem o Estado imperial, *por via do Partido Conservador*. Ou seja, igualmente, impõem os parâmetros da governança e da administração dos interesses dispersos aos liberais. Chegada a década de 1870, as coisas então começam a se alterar: “Passada a fase de consolidação do sistema mediante a aliança entre magistrados e agricultura de exportação, enfraqueceu-se a unidade da elite pela entrada de novos elementos e pela diversificação da agenda política. O lento afastamento dos burocratas do seio da elite e a entrada de profissionais liberais levaram à maior representação dos grupos e setores de classe mais dinâmicos, como ficou claro na distinção que encontramos entre os setores carioca e paulista do Partido Republicano, isto é, de um lado o liberalismo democratizante urbano, e de outro o liberalismo pré-democrático dos cafeicultores paulistas. O velho Partido Conservador perdera força com o alijamento dos magistrados e com o enfraquecimento das antigas regiões de agricultura de exportação. O Partido Liberal perdera igualmente substância com a debandada para o Partido Republicano dos líderes das antigas regiões marginais, agora colocadas na ponta da nova agricultura de exportação, e dos liberais urbanos.” Cf. CARVALHO, José Murilo de. *op. cit.*, p. 225.

politicamente centralizado, estaria assim justificado para além das razões que interessavam aos grupos dirigentes do período. Ficava legitimada, para fins de controle social, a articulação governamental pelos gabinetes ao redor do Imperador sobre as iniciativas de grupos locais e seus interesses que, como se viu nos tempos das Regências, intentaram questionar o caráter centralizador do regime monárquico. Como se sabe, o IHGB surge nesse período, mais precisamente em 1838, como instituição de fomento à pesquisa, e nas décadas seguintes atua amplamente no debate sobre a história brasileira, principalmente por meio da publicação trimestral de sua revista. O reflexo se mostra direto – entre a demanda política legítima e o ensejo cultural nascente: um governo forte e centralizado; uma identidade nacional sustentada por princípios históricos e científicos subscritos por intelectuais de relevante estirpe profissional. Convinha amplamente, para além da construção da Ordem, a edificação da História, esta a sustentar aquela, ou seja, um sentido para as coisas se manterem inalteráveis, vindo de uma narrativa tida por verdade pelo aval científico positivo, e que mesmo artificialmente desenhasse uma Nação até certo ponto homogênea em suas formas de governo. Se outras nações à época, sobretudo as da Europa, evidenciavam um modelo de sociedade burguesa estabelecida enquanto resultante de episódios revolucionários, ou seja, em que ficava enfim uma nobreza de Antigo Regime destituída de poder político, para o Brasil em seu regime imperial oitocentista essa burguesia de feição oligárquica não poderia carregar consigo qualquer ideia de revolução como etapa da história associada à sua hegemonia. Pouco interessava à *direção saquarema* cumprir qualquer *etapa* do desenvolvimento capitalista no Brasil, para a efetividade de uma sociedade dita burguesa, ou que seus membros pudessem ter acesso a uma educação de base liberal – lendo Locke, Mill, Tocqueville³² – para quando ocupassem alguma posição de mando na direção do Governo atuassem no sentido das liberdades individuais e do mercado. Importava somente aquilo que os liberais defendiam, conquanto servisse de desenho para um modo de condução da estrutura estatal voltada para articular os diversos interesses em jogo, ao mesmo tempo em que estes fossem reconhecidos socialmente nos três mundos constitutivos do Brasil no século XIX: o mundo do Governo, do Trabalho e da Desordem³³. Para isso, a derrota imposta aos

³² MATTOS, Ilmar Rohloff de. *op. cit.*, p. 159.

³³ “Notemos, de imediato, que uma lógica informada pela identidade – que se distingue por reservar para a sociedade brasileira a mesma trajetória das sociedades da Europa ocidental, considerando unicamente uma diferença de tempo – faz que toda uma vertente da historiografia desqualifique esta questão, dando por evidente que à ‘sociedade colonial’ (isto é, a constituída no tempo do Brasil colônia de Portugal) deve suceder uma ‘sociedade nacional’, assim como a obtenção da emancipação política de 1822 conduz necessariamente à existência de um ‘Estado nacional’, isto é, soberano.” *Ibid.*, p. 136-7.

liberais transforma sua *revolução* em *rebelião*, situando-os em um lugar específico – abaixo dos conservadores – na hierarquia dos valores defendidos para a adequada administração das contradições da sociedade.

Estado (Governo), Casa (Trabalho) e Rua (Desordem): para que os três mundos coexistissem dentro da normalidade que garantisse o centralismo (Monarquia), a escravidão (mão-de-obra) e a unidade articulada (território), a *liberdade* não poderia estar associada a *igualdade* (como propagandeavam os liberais europeus), mas a *ordem* e *segurança*. Assim, a dimensão privada da Casa garante o trabalho escravo, a dimensão pública da Rua assegura a ordenação de cada um a exercer seu papel dentro do lugar que lhe cabe (uns súditos e cidadãos, pois votavam, outros apenas súditos) e, por fim, o Governo avaliza a estrutura administrativa da Monarquia (Estado) a cumprir o “monopólio de uma responsabilidade”, ou seja, fazer do soberano o responsável pela manutenção da paz diante de uma “multidão de homens”, nos modelos do *Leviatã* de Hobbes³⁴.

Os membros dos partidos, ocupando com seus títulos nobiliárquicos as posições mais próximas ao Imperador no manejo dos três mundos, defendiam seus papéis nas letras diversas, seja nos discursos da Câmara, ou nos folhetos em jornais, nas peças literárias, além é claro do próprio trabalho de publicação na revista do Instituto Histórico. Havia uma identidade entre eles, composta principalmente pela formação jurídica nos cursos de Direito em Coimbra ou em São Paulo, além da carreira política pouco heterogênea. São os componentes do mundo do Governo, os que dirigem e, em última instância, viabilizam os outros dois. Ali, como afirma Mattos, na mesma medida em que Luzias e Saquaremas se diferenciavam dos mundos da Casa e da Rua, tornavam-se, entre si, cada vez mais semelhantes. Ou seja, homens ilustres que utilizam da oratória eloquente para exaltar seus nobres papéis de dirigentes de mundos com os quais não se deixam confundir³⁵. Nesse sentido, é de se supor o cumprimento de toda e qualquer condição de não disparidade referente ao universo de atuação política e compadrio partidário. Pois é então que se entende, finalmente, a lição do pai ao filho aniversariante: a pior conclusão que o Medalhão poderia alcançar seria aquela ainda não achada por outros. Que, no palanque, use de alvoroço ou deboche, mas nunca de ironia, pois as coisas só podem ser como são. É esse o horizonte político de um país que precisa de uma História a dar sentido a uma identidade de Nação. É esse o ambiente ideológico a premiar a proposta de Carl von

³⁴ *Ibid.*, p. 160-161.

³⁵ *Ibid.*, p. 197.

Martius, assim como todo o campo de atuação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. É a estrutura de poder a que serve toda a preocupação metodológica positivista dos ilustres historiadores, preocupados com a fidelidade dos fatos. É aqui, enfim, onde se eleva o componente racial da população ao patamar de identidade unificadora, ou seja, a mestiçagem como atributo brasileiro. Hoje muito se fala sobre tais ideias – basta observar a ementa das disciplinas sobre a introdução aos estudos históricos brasileiros dos cursos universitários de História, no Brasil³⁶ –, mas pouco se diz do vínculo, ou conveniência delas, com o pano de fundo político-ideológico onde sua viabilidade encontrava chão firme.

A Companhia de Jesus surge, então, como tema integrante da elaboração histórica sobre o Brasil soberano, a partir desse espaço político e institucional que sedimenta os parâmetros das possibilidades para uma identidade nacional. O elemento central do raciocínio, ao qual a presença dos jesuítas no passado brasileiro pode contribuir decisivamente, é o caráter da mestiçagem como contribuição brasileira ao mundo, entendida pelo componente afirmativo de uma soberania já dada, uma nação já edificada, e não por um projeto voltado para o futuro. Se assim o fosse, poderia compor o elenco de ferramentas para a transformação da realidade, entendido talvez como esboço de um *devir* histórico em que a mescla das raças teria um ponto de chegada, ideal, por exemplo, no reconhecimento da cidadania de seu povo mestiço. Mas, lembre-se, todo o exame está voltado naquele contexto a dar uma razão honrosa às coisas serem como estão, inalteradas e inalteráveis, para o Brasil da Monarquia de D. Pedro II. Nessa orientação, uma identidade precisa estar reconhecida se já estabelecida e, por isso, voltada para o passado, para a sua História, *explicando a realidade*, de preferência, pouco criticamente. Um sentido de Nação não como projeto de caráter transformador na realidade do presente, onde, como se diz desde Martius, a mestiçagem brasileira contribui, mas sim como projeto que fundamente passivamente as coisas estarem em determinado estado, fruto de um passado conflituoso conduzido pelo colonizador, o rio forte, que entre outras ações expulsou a Ordem de Santo Inácio do seu território. Cumpre-se a tarefa, assim, ao associar

³⁶ O ensino de história da história do Brasil toma, grosso modo, as produções do chamado período imperial como o estágio embrionário do pensamento crítico sobre a *formação* do Brasil. Ali, sobretudo focado na obra de Francisco Adolfo de Varnhagen e nos ensaios mais conhecido da revista do IHGB, aponta-se frequentemente o caráter positivista, historicista, nacionalista e romântico da escrita da história no século XIX, conceitos amplos e muitas vezes vagos se não forem localizados nos seus condicionantes institucionais do próprio período de produção. Entretanto, tomam-se tais categorias como objeto da crítica elaborada pelas gerações seguintes, na linha evolutiva da historiografia brasileira enquanto instituição universitária relevante às Humanidades. Cf. p. ex.: ARRUDA, José Jobson. TENGARRINHA, José Manuel. *Historiografia luso-brasileira contemporânea*. São Paulo: EDUSC, 1999.

o passado ao presente, explicando-o, ao largo dos arranjos locais dos poderes contemporâneos, sem vinculá-los aos valores em jogo na dinâmica social da desigualdade inerente ao sistema escravista. Sem negar seu passado português, a narrativa pode celebrá-lo em sua feição civilizatória, que domina o meio e guia as outras raças e, quase que ao mesmo tempo, pode responsabilizá-lo por embaraços do presente que ainda não foram resolvidos. Nesse ponto, a narrativa sobre a Companhia de Jesus se encaixa perfeitamente.

Fala-se de *direção saquarema*, mas os parâmetros descritos não se esgotam nos limites do tempo da política partidária local. São as bases de um procedimento histórico encontrado também muito tempo depois da ascensão conservadora, naquelas décadas iniciais do Segundo Reinado e ainda, arrisca-se dizer, são a fonte de generalidades e senso-comum sobre temas da memória brasileira reproduzidos até hoje em ambientes politicamente interessados. Com os padres da Companhia nos mais de dois séculos de presença na América portuguesa não foi diferente. O século XIX no Brasil é o período em que se observa a frequência da produção de *propostas*, de acenos à feitura de *histórias*, onde estão já incutidos os parâmetros sobre determinado tema, para que não se destoe da razão congruente ao sistema político e ao controle social. Assemelham-se a atas de reuniões, súmulas dos debates nas sessões da Câmara, naquele tom mesmo em que Martius saiu vitorioso, publicadas trimestralmente pelo Instituto Histórico. Ensaio típico do Medalhão, de fala aos pares, não raro iniciado pelo vocativo, localizando seus leitores no círculo dos integrantes do Governo – “*Senhores, ...*”; ou no uso do possessivo plural em primeira pessoa referindo-se ao “*nosso império*”, à “*nossa história*” etc. Bastaria, no instante seguinte, o projeto ser encarado por algum *historiador*, titular dos recursos para o trabalho de pesquisa que, surpreendentemente, acabaria por confirmar o viés estabelecido na convocatória anterior. Na edição do terceiro trimestre de 1871, por exemplo, o Cônego J. C. Fernandes Pinheiro, publica seu manifesto de título “*O que se deve pensar do systema de colonização, seguido pelos portugueses no Brasil*”. Pouco conhecido entre os integrantes da chamada *Geração de 1870*, vista ainda hoje como fase da produção intelectual do Império já mais divergente que a dos anos anteriores, o “sócio effectivo” do IHGB Fernandes Pinheiro propõe a associação genérica para um sentido sobre o passado colonial do Brasil de perfeita sintonia com o modo *correto* de escrever a História do país. O intelectual do Império começa sua assertiva evocando Courcelle-Seneuil, ao afirmar ser aquele sistema moderno de colonização, iniciado por Espanha,

Portugal e Inglaterra no século XVI, a forma mais gloriosa de conquista, pois é o meio mais eficaz de “propagar a civilização”.

Os portugueses, porém, levados pelo impulso geral de uma “lei cega e fatal”, não mediram empenho para colonizar “regiões incomensuráveis”, mesmo sendo eles população tão ínfima e reduzida. Fizeram como um lavrador, diz Pinheiro, que, sem forças para “agricultar (*sic*) um pequeno campo”, adquirisse muitas léguas de terreno. Sua ambição, então, provocaria em seus vizinhos “antes desdém do que compaixão”³⁷. Mas havia entre eles um outro motor, “além do estímulo guerreiro”, a levá-los aos confins da terra, sobretudo a partir da atenção dada pelo rei D. João III aos territórios na América: o elemento religioso, encarnado na figura do jesuíta Manuel da Nóbrega e seus irmãos, ao lado de Tomé de Sousa e seu regimento, a catequisar os índios e trazer para o mundo da Fé os criminosos degredados da velha Europa. Seriam esses os responsáveis por inserir vícios no Novo Mundo que ainda hoje estariam “incrustados no nosso caráter nacional”. Os religiosos, entretanto, além de investir esforços na conversão dos “adoradores de Tupan”, ainda buscavam derramar o “bálsamo da civilização” sobre aqueles celerados recém-chegados, para fazê-los reconciliar-se com Deus através do arrependimento³⁸.

Tamanha imprudência lusitana teria impedido aos colonos, naquelas infundáveis terras, a aplicação de métodos agrícolas iguais aos europeus, obrigando-os a “buscar o subsídio do trabalho indígena”. Daí teriam derivado as expedições bandeirantes, além também do recurso aos escravos africanos, em congruência com a árdua tarefa jesuítica de convencimento sobre não uso da mão-de-obra cativa dos índios. O esforço missionário dos “filhos de Loyola”, conforme defende Pinheiro, provém de um “ânimo filantropo” a defender a liberdade dos nativos que, conseqüentemente, deriva em apologia à introdução de escravos africanos, sobretudo amparada por Antônio Vieira, no século XVII. Contudo, elucida o autor, “para julgar as instituições e os homens d’uma época pede a equidade que nos coloquemos pelo raciocínio, ainda mais do que pela imaginação, no ambiente que respiravam”³⁹ – a escravidão de africanos deve ser, sim, reconhecida por seus “danos” e “embaraços” à sociedade brasileira. Mas deve também ser compreendida como recurso irrecusável diante da ação catequética – voltada inclusive às “hordas africanas” mesmo – diante de tamanhas regiões a serem cultivadas pelo português, agente

³⁷ PINHEIRO, J. C. Fernandes. "Discussão histórica. O que se deve pensar do systema de colonização seguido pelos portuguezes no Brasil" In *Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico e Ethnographico do Brasil*. Tomo XXXIV, Parte segunda. Rio de Janeiro: Garnier, 1871, p. 113-115.

³⁸ *Ibid.*, p. 119.

³⁹ *Ibid.*, p. 121.

civilizador. Ao responsabilizar os padres, procurando não obstante pretensamente compreender de modo histórico as circunstâncias que levaram as coisas a terem-se dado conforme a narrativa conta, o Cônego Fernandes Pinheiro coloca em cena, já nos idos do Segundo Reinado, o debate travado quase sete décadas mais tarde entre Leite e Felner. Ao fechar sua elocubração afirmando que a “importação de escravos africanos” é consequência “imediate e indeclinável” da catequese, o autor insere pela polêmica o elemento jesuítico na peça do quebra-cabeça da História nacional: mais um esforço na direção de uma identidade brasileira. Os membros da ordem religiosa, de um modo ou de outro, seriam “motores” a agregar imensas regiões colonizadas pelos portugueses, em nome da catequese que, infelizmente, teria trazido consequências prejudiciais à sociedade, como foi a utilização do trabalho cativo africano. Mais uma vez, uma publicação da revista do Instituto fornece uma fórmula, um projeto para feitura vindoura de uma História oficial. Novamente, não há fissuras. As coisas, naquele presente, estariam explicadas, sem nenhuma ideia de transformação. Agora, mais enfaticamente que 30 anos antes, com Martius, a Companhia de Jesus entra em cena nesse repertório, mais decisivamente, ocupando lugar de destaque no passado brasileiro.

Nada fora do lugar. Condiz acertadamente com a imagem a se constituir sobre esse braço da Igreja no Brasil, agente ativo da História nacional. Da mesma época da edição do texto de Fernandes Pinheiro é a publicação da primeira tiragem d’*O Jesuíta*, peça mal celebrada de Alencar, defendida em cena desde o início da década de 1860 e lançada em livro no final do ano de 1875. São temas constitutivos de uma pátria ávida por uma História. Alencar vai representar o *Brasil* do fatídico ano de 1759, quando vinha de Portugal o mando do Decreto, revelado pela figura pesada de Pombal, a retirar os jesuítas do território e impedir, provisoriamente, a conflagração da independência e a declaração de sua soberania⁴⁰. Ali, no morro do Castello, o inaciano Samuel revela-se vigário-geral da Ordem no Brasil, após passar 18 anos disfarçado de médico, atuando no projeto insurrecional de arregimentar os párias da sociedade e do mundo a se instalarem no país como braços armados do futuro levante contra o velho e carcomido dominador europeu. Mas, até a certa altura da peça, no início do ato IV, os fins do ardiloso dr. Samuel justificavam os meios impiedosos arquitetados para seu projeto, mesmo que imperasse, para isso, a morte do amor de Constança a seu filho adotivo Estevão, guardado desde a infância a seguir os votos da Companhia para que, mais tarde, ocupasse o lugar do pai

⁴⁰ Cf. ALENCAR, José de. *O Jesuíta. Drama em quatro actos*. Rio de Janeiro: Garnier, 1875.

nas glórias e no poder da vitória. Pois nas cenas finais, na Igreja, com o governador Bobadella batendo à porta para deter o vigário jesuíta como conspirador e anunciar a ordem do Reino, Samuel se arrepende, aprova a união entre seu filho e Constança, e se martiriza como aquele que foi impedido de “habitar” o Brasil, “terra de liberdade e tolerância”, com os enjeitados do mundo – índios e ciganos – para assim formar uma pátria livre e soberana. Note-se aí, ademais, mestiça.

Foge então o jesuíta, no dobrar dos sinos, pelos caminhos secretos da catedral, após bradar ao governador e seus guardas a grandiosidade da nação brasileira, acorrentada pelo despotismo português, vínculo já pervertido e fora dos propósitos de um país vicejante: “[...] não vês que o gigante se ergue e quebra as cadeias que o prendem? Não vês que o velho tronco de reis-heróis, carcomido pela corrupção e pelos séculos, hade florescer de novo nesta terra virgem, e aos raios d'este sol creador?”⁴¹. A Companhia de Jesus, o legado dos antigos tempos lusitanos de uma monarquia impoluta, caída no passar do tempo e sucedida na América pelo jovem país, acorrentado ainda por um poder degenerado. Feliz consequência, em um passado de submissão, a presença de uma ordem religiosa tão vasta e articulada a prezar pela justiça, sendo resgatada na memória de um povo. “Oh! Deus me illumina! Eu vejo! Além, no futuro... Ei-lo! Brasil! Minha pátria!”, são as últimas palavras do jesuíta Samuel, linhas finais do teatro de José de Alencar, em perfeito equilíbrio com o positivismo reivindicado pelos ensaístas do IHGB. Estes, aqui, dando o aval científico da *verdade* do discurso histórico, para a narrativa que, lá, no ato de criação do escritor aclamado pela crítica, já se buscava compor como elemento do patrimônio cultural brasileiro. Se não a relação óbvia, a Ordem como elemento da independência vindoura, ao menos um vínculo que seja, um componente da identidade, força incipiente germinada nos tempos de Colônia que, não fosse o desmando da Metrópole despótica, poderia ter incrementado um ajuste muito maior entre as partes da nação, espalhadas pela imensidão das terras brasileiras. Está lá citado o mesmo raciocínio, afirmado pelo pe. Cabral, prefaciando a edição do texto de José Caeiro, S. J., em 1935. Não fosse o decreto pombalino, o Brasil poderia ter desfrutado de uma união muito maior entre suas regiões, efeito do trabalho missionário jesuítico que atualizava os territórios do rei com seus aldeamentos, sobretudo nos tempos de Vieira e na parte norte do país.

Não sem arguir sobre excessos ou equívocos por parte dos membros, ou apontar mesmo desvios da prática dita exemplar das primeiras gerações de missionários, tanto

⁴¹ ALENCAR, José de. *op. cit.*, p. 183.

Alencar quanto Pinheiro – este, por meio de uma suposta postura metodológica rigorosa, aquele, através da associação criativa entre o poderoso vigário inaciano e certa astúcia maquiavélica (enfim absolvida pelo remorso de um pai diante da infelicidade do filho) – desenham a Companhia de Jesus com as tintas de um quadro que ilustra o desejo crescente pela soberania e independência. Um ensejo que a história deve contar, isto é, cumprir a missão de narrar o crescente e progressivo desejo de romper as correntes que nos prendiam ao colonizador, para poder afirmar nossa potência, nossa contribuição, que é ao mesmo tempo nosso componente unificador, como se sabe desde Martius, semente germinada em terra virgem. Os jesuítas, nesse processo, são assim segmento dessa história, passíveis de exame circunstancial e consideração, mas não devem deixar de compor sua parte, seu papel naquilo que somos, no caso, no auge de uma monarquia escravista, explicada pelo seu passado. O Medalhão elege os temas componentes da história oficial do Brasil, e a Companhia de Jesus é um deles. História sem crítica, sem acúmulo, tão pouco dialética. Encobrem-se as fissuras da sociedade com uma narrativa estável, tudo contado na ordem do seu lugar. O presente é a glória ou o infortúnio do resultado daquele passado, condição para sermos enfim soberanos: o trabalho escravo insistente, a Monarquia centralizadora, o vasto território, unido pela sua raça mestiça. Aguda, a *Teoria do Medalhão* está na natureza das relações humanas: Machado de Assis traça o pai, esforçado porém pouco vitorioso, explicando os parâmetros do ordenamento daquele seletivo universo ao filho, em seus enfim 21 anos completos. Uma outra geração se inteira dos “motores” da civilização brasileira. O conto, de 1881, desenha o horizonte intelectual que, na Câmara, pode contornar a “direção saquarema”. É passível de ensino, como toda arte, e por isso o pai pode dar os caminhos para o sucesso do filho, bastando praticar os exercícios necessários à estabilidade da engrenagem, para que, ainda ali, muito depois daqueles anos da Maioridade, fosse possível tornar-se um Medalhão.

Como toda arte, também, possui vínculos estreitos com disposições locais e/ou universais do mundo da prática política. No caso, jamais para negá-la, invertê-la, ou mesmo ironizá-la, mas confirmar seus pressupostos, seus ordenamentos, único modo de chegar ao ápice, à glória do Medalhão. Para Machado, ele é um Ofício, um dever, constitutivo e constituidor. Quando alcançado seu patamar, sua roupagem distingue, constituída pelo sinal do lugar ocupado. Ao mesmo tempo, faz ser lembrado, integra, constitui, carrega o bom sucesso para a direção do mundo do Governo. Separa o afortunado dos outros dois mundos, os quais ele, agora, cuida e dirige. Não há, pois, acúmulo nem dialética nos frutos do tempo e da estabilidade cultivados pelo Medalhão.

Novas ideias olham para a frente, propõem transformações, mesmo que mesquinhas e egoístas. Lidam com a pressão inglesa pelo fim da escravidão brasileira abrindo novos caminhos, ou enfrentando-a, e não maquinam possíveis velhacarias para contorná-la, para burlá-la a manter as coisas como estão. O Medalhão, pelo contrário, deve olhar para trás, para as instituições soberanas da pátria, resultados de sua fatídica história. Pode-se mesmo lembrar a associação feita por Nicolau Sevcenko em relação a outro engenhoso conto de Machado, este de 1884⁴²: para frente, na história, basta deixar a criança crescer. Esta não mais o filho aniversariante, mas o Brasil, engatinhando, levado no tempo como a biologia leva os seres da natureza. Para a frente, deixemos que olhem os seguidores de Spencer, ou seus irmãos gêmeos, socialmente mais imaculados, os leitores de Mill. Ambos, em seus lugares, vão encontrar suas vozes consonantes nos anos finais do Império e sobretudo na virada para o século XX, harmonicamente situados no tempo das reformas políticas de *limpeza* social dos grandes centros urbanos realizadas na chamada *belle époque* brasileira⁴³.

Afinal, lá atrás com o Medalhão, a verdade, para sê-lo, dependia do número e posição de quantos a abraçassem, pouco importando se, na aparência, ela fosse determinada pelo rigor científico, importado das ciências naturais para analisar o homem em sociedade e determinar suas leis e seus estágios evolutivos. Entre os iguais, entre os membros do Governo, nunca esse número seria elevado se as ideias transformassem, ou apontassem as contradições e perversidades daquele mundo que os mantinham ali, distintos. Por essa lógica, vale pouco a rigidez do método científico, pois o passado correto é aquele que convém: “Um discurso de metafísica política apaixonada naturalmente os partidos e público, chama os apartes e as respostas. E depois não obriga a pensar e descobrir. Nesse ramo dos conhecimentos humanos tudo está achado, formulado, rotulado, encaixotado; é só prover os alforjes da memória.”⁴⁴ São eles, políticos,

⁴² Nicolau Sevcenko lembra o conto *Evolução*, de Machado de Assis, no posfácio à edição de 2003 de sua obra *Literatura como Missão*. Cf., SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 303-318.

⁴³ “O caso de Machado de Assis é exemplar para assinalar a configuração, nesse período-chave de transição da sociedade brasileira, de fórmulas estéticas que denunciavam esse empenho oficial em mistificar as temporalidades, no intuito de fixar imagens de um novo começo e uma nova identidade, dotados de um projeto próprio e promissor, diante do qual quaisquer outras linguagens seriam obsoletas ou ineptas, de modo que ele só poderia ser comentado e criticado nos termos mesmos em que se propunha. Essa desqualificação *a priori* de discursos concorrentes ou alternativos iria fundar sua legitimidade na consagração incondicional do primado da técnica e da ciência, tal como enunciado, em especial, pelas diferentes versões interconexas do darwinismo social, da eugenia, do culto da força e da superioridade manifesta dos valores culturais de matriz europeia.” *Ibid.*, p. 311.

⁴⁴ ASSIS, Machado de. “Teoria do medalhão”. In _____ *Papéis avulsos*. Rio de Janeiro, São Paulo, Porto Alegre: W. M. Jackson Inc. Editores, 1952, p. 101-115.

ensaístas, burocratas do Direito e profissionais liberais, a eleger os procedimentos, as premissas, os temas e as matérias da narrativa que vai contar a História do Brasil. Surpreende que, findado o Império, chegados os aparentes reboiços da República nascida Velha, de farda, chegam também os espaços culturais, intelectuais e institucionais para a baila de narrativas distintas, enfim transformadoras. Como se notará, grande parte delas não fazem mais que confirmar todos aqueles capítulos. Vão aparecer carregadas de rigor metodológico, de ciência dura, de descrição pormenorizada, de leis sociais e econômicas importadas da Europa e dos Estados Unidos, onde está a civilização, para, no fim, confirmar as teses de base do Medalhão monarquista do século anterior. A ideia de Martius vai parecer obtusa, mas permanece viva, gerando herdeiros sofisticados e supostamente críticos do passado, reafirmando, contudo, a mestiçagem como contribuição brasileira, como agente unificador que congrega as partes físicas do território e as raças em convívio.

A Companhia de Jesus, no lugar devido nessa história, vai também encontrar seu narrador. Este, jesuíta como se esperava, vai saber constituir muito bem o espaço pertinente à Ordem no passado brasileiro, uma vez que podia, para cumprir tal tarefa, utilizar-se do vasto arcabouço referencial e intelectual que a erudição jesuítica fornecia a seus membros professos. Ver-se-á no que se segue, como, no fim das contas, a imensidão da obra consagrada aos inacianos no Brasil edificada por Serafim Leite, S. J., parte de um aceno muito bem localizado na historiografia dita nacional. A base é a mesma, como já se sabe, ou seja, a contribuição brasileira da mestiçagem, catalisada pela presença da Companhia de Jesus na América portuguesa desde os princípios da sua ocupação. A catequese dos índios, seus aldeamentos no sul e no norte do país, faz um dos traços constitutivos do brasileiro, um dos motores que alimenta a roda criativa do indianismo, recolorido criticamente pelos paulistas modernos de alguns anos mais tarde. Os padres aproximaram e aceleraram o contato entre portugueses civilizadores e ameríndios incautos, nos séculos de *formação*. Formada então a nação, tem-se a estética do brasileiro típico, ora preguiçoso, ora indolente, ora bonachão, ora desonesto, ora pícaro, ora cordial, traços mais ou menos gritantes na tinta de cada escritor, mas sustentados pela identidade mestiça sugerida pelo naturalista de 1840. Décadas mais tarde, porém, a mestiçagem é aceita e estabelecida, recebendo até mesmo outras culturas (brancas), em levadas de imigrantes acolhidos em continuidade ao projeto de mão-de-obra desterritorializada – findado somente nos anos varguistas, quando enfim a força de trabalho se territorializa,

ao ser ocupada de fato por habitantes da extensão nacional⁴⁵. A ideia de o brasileiro agir como age por ser mestiço chega ao século XX como verdade provada pela história, como traço vindo do passado, consequência infeliz, para muitos, da ocupação dessas terras americanas.

Outro sentido, mesma direção

“Três séculos depois”: percorridos os seus dez *Capítulos de História Colonial (1500-1800)*, João Capistrano de Abreu conclui a imagem do lugar de chegada de uma história do Brasil, após traçados todos os passos do legado deixado pelo tempo, onde foram incorporados os quadros da descrição documental. De 1907, a obra apresenta ao leitor os movimentos vários surgidos das diversas dicotomias formadoras do passado brasileiro, voltadas todas para o sentido de uma História que desse conta da identidade de uma nação. *Natureza e civilização; dispersão e coesão; passividade e atividade; imobilidade e progresso; simplicidade e complexidade* etc. As oposições, localizáveis no tempo e no lugar da história, movimentam os *Capítulos* do percurso que deveria chegar na História Brasileira, com iniciais maiúsculas⁴⁶. Infelizmente, porém, no capítulo XI, três séculos passados de todas essas forças em disputa, Capistrano apresenta a súmula de um país que, minimamente, pode oferecer narrativas regionais, mas sem nenhuma dimensão nacional. Descritas com riqueza, as características particulares de tantas conjunções locais não justificam a existência, em três séculos, de forças unificadoras. Cada uma delas é incapaz de fazer parte constituinte do todo entendido por Brasil. Na vinculação *meio, raça e instituições*, sendo distinto de Martius, para quem a *raça* era a categoria determinante do sentido de uma narrativa nacional, onde a mestiçagem encontrava protagonismo epistêmico, para o célebre autor cearense tal movimento se origina do *meio* onde cada povo se constitui. Aquilo que concebe e faz agir os povos, submetidos a uma ou outra circunstância, são as pressões exercidas pelo meio natural sobre o caráter de cada região ocupada. Seus homens, mestiços, sim, mas antes preguiçosos ou laboriosos, fortes ou fracos, vaidosos ou comedidos, podem ser classificados pelo grau de complexidade, diretamente relacionado ao estágio civilizatório, diante de uma ação mais ou menos ativa em relação a um ambiente de maior ou menor

⁴⁵ A ideia de que até a década de 1930 o Brasil não possui uma força de trabalho vinda do próprio território nacional é uma premissa da tese de ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

⁴⁶ BOTTMANN, Denise. A propósito de Capistrano. Campinas: Cadernos Primeira Versão, IFCH/UNICAMP, 1990, p. 3, esp. p. 18.

agressividade⁴⁷. A narrativa se faz não a partir da descrição dos modos pelos quais a geografia e as qualidades naturais são controladas e dirigidas, e sim por meio dos resultados de transformações que tais meios exerceram sobre aqueles que ocupam os ambientes. Por exemplo, a canjica paulista é preparada pelo “monjolo, preguiça ou negro velho”, ou seja, no moinho movido pela corrente hidráulica, pois, ao dominar lugares com fartura de água em movimento, dispensavam-se os pilões; já “nos sertões do Norte, onde tal abundância de água não era comum, o mungusá que lhe corresponde só se usava nas casas grandes, com escravos para a pilação”⁴⁸. Uma característica social, como a presença afluyente do trabalho cativo na vida dita comum dos habitantes de uma região, consoante a marca das condições geográficas impostas ao cotidiano embrutecido. E assim para cada localidade, com sua cultura e seus costumes típicos, suas práticas de produção de alimento, de riqueza e de subsistência material, determinados todos pela posição diante do litoral ou do interior, se nas serras ou no planalto, com campos mais propensos ao pasto de “gado bovino” ou “gado cavalari”, ou ainda mais ou menos irrigados pelas chuvas, entre tantos outros elementos. O tempo, assim, vai permitir designar essas gentes pelos frutos dessas circunstâncias todas, descrevendo as de São Paulo, as de Goiás, as do Paraná, as do extremo sul, as do Ceará ou as da Bahia⁴⁹.

Caracterizações pormenorizadas conduzem o texto do historiador sem a construção pragmática da análise que forma seu raciocínio, ou as premissas da perspectiva condutora da reflexão que justifica a disposição das partes abordadas. Há uma ordenação dos *Capítulos* que leva ao desfecho do exame sobre o Brasil no século XIX, mas os eventos estariam de pronto descritos pelas fontes coletadas, organizadas e distribuídas segundo sua narrativa, o que por si mesmo daria acesso àquelas realidades distintas dos passados elencados como relevantes para compreender o estado das coisas no seu presente específico. É o que permite a Capistrano concluir, nas linhas finais de uma *síntese* – como Fernando Antônio Novais denomina a obra de 1907⁵⁰ – a impossibilidade até então de se afirmar uma História para o Brasil. É esse, talvez, o desfecho pouco frisado

⁴⁷ Essa disposição não é fruto apenas da originalidade de Capistrano, mas inclinação da análise social dita científica dos anos iniciais do século XX. A ideia do homem forte como aquele que age diante de um meio hostil é notável nos textos do período, ao modo de caracterizar o homem do sertão e o ambiente bárbaro de um Brasil interior. É evidente a perspectiva em Euclides da Cunha, n’*Os Sertões* (entendido, neste caso, o forte como aquele que domina o meio bárbaro do interior, distante do litoral civilizado). A obra é de 1902. Cf. CUNHA, Euclides da. *Os sertões. Campanha de Canudos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. BOTTMANN, Denise. *op. cit.*, p. 9-13.

⁴⁸ ABREU, João Capistrano de. *Capítulos de História Colonial (1500-1800)*. 6ª edição, revista, anotada e prefaciada por José Honório Rodrigues. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976, p. 199.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 200-203.

⁵⁰ NOVAIS, Fernando A. *op. cit.*, p. 230.

por Denise Bottmann. Cada ponto do tempo passado observado tende a indicar arranjos institucionais impeditivos de uma agregação plausível, necessária quando se busca a identidade de nação. Não havia vida social, pois menos ainda havia sociedade, diz o autor: “É mesmo duvidoso se sentiam, não uma consciência nacional, mas ao menos capitania, embora usassem tratar-se de patricio e paisano”. O que se observa, por fim, é uma maioria de mestiços, variada pela composição local⁵¹ - a região amazônica farta de índios e “mamalucos”, rara de mulatos; nos litorais e zonas de mineração a ampla presença negra, escassa porém no interior pastoril; e afinal, ao “Sul dos trópicos”, uma maioria branca: “Cinco grupos etnográficos, ligados pela comunidade ativa da língua e passiva da religião, moldados pelas condições ambientes de cinco regiões diversas, tendo pelas riquezas naturais da terra um entusiasmo estrepitoso [...] – eis em suma ao que se reduziu a obra de três séculos”⁵².

A vívida tensão entre cultura e território não se configura forte o bastante para formar uma unidade. Logo, não há *nação*. Mas com tais inquietudes das diversas partes, no excesso ou continência delas mesmas, é que se alcançou a condição da Independência, “vagamente conhecida, tão avessa a índole do povo a questões práticas e concretas”⁵³. Restaria, pois, ao homem das letras do século XIX – como fica subentendido na leitura dos *Capítulos* – a tarefa de compor uma história rigorosa sobre um país que resultou naquele Estado, caído nas suas mãos, sem uma conjunção evidente que amparasse suas dimensões. Essa conjectura parece ter sido o ensejo do trabalho intelectual de Capistrano de Abreu, ao responder com suas composições, sobretudo por meio de rica pesquisa documental, a uma pretensa historiografia imperial que o antecede e orienta, mais pelo que estaria por se fazer ainda em finais do século XIX do que pelas suas produções “de pacto com o Trono”, retratadas mormente na obra de Varnhagen⁵⁴. Aparentemente, ao rejeitar as receitas de uma narrativa que propagaria uma óbvia ideia de *nação brasileira*, tão conveniente aos tais intelectuais do Império, Capistrano ao mesmo tempo delimita aquele período anterior como uma *fase* da historiografia e abre os caminhos para as produções dos anos posteriores, de autoria de literatos e ensaístas que vão ter pela imagem do historiador cearense uma veneração quase patronal. E se observará, sem demora, como esse elo, representado pelos *Capítulos de História Colonial (1500-1800)*, entre Martius,

⁵¹ ABREU, João Capistrano de. *op. cit.*, p. 190.

⁵² *Ibid.*, p. 212-3.

⁵³ *Ibid.*, p. 212.

⁵⁴ NOVAIS, Fernando A. *op. cit.*, p. 212.

o IHGB, e o contexto de produção cultural da República, é precípuo para a compreensão sobre as narrativas a respeito da Companhia de Jesus no Brasil.

Não há uma identidade, mas há um país, aos olhos de Capistrano, com suas dimensões territoriais, seu regime político dominante – agora republicano –, e seus habitantes pouco afeitos às letras dos seus “mosqueteiros intelectuais”⁵⁵. O autor não reproduz o valor outrora monárquico da questão racial como definidora do caráter brasileiro, mas ratifica a legibilidade apologética das ações do passado para o desenvolvimento do presente. E nesse caso o sentido parte das condições presentes em cada lugar para se alcançar um estágio civilizatório da mestiçagem. Por isso, então, nos dez *Capítulos* anteriores à síntese conclusiva do último, chamado *Três séculos depois*, a história da ação dos homens em direção ao Brasil não começa antes do terceiro, *Os descobridores*, com a chegada do europeu ao território bárbaro na América. Aos dois primeiros, *Antecedentes indígenas* e *Fatores exóticos*, coube a breve descrição dos cenários já prontos no tempo das empreitadas marítimas que resultam na presença europeia no Novo Mundo. Respectivamente, o primeiro conta sobre os grupos ameríndios em diferentes regiões que depois seriam ocupadas pelos portugueses, com muito mais atenção às características naturais dos ambientes, diga-se; e o segundo narra a situação política da soberania portuguesa no final de uma Idade Média na Europa e do “caráter dominante do povo ao começar a era dos descobrimentos”⁵⁶, além é claro de uns poucos últimos parágrafos sobre os africanos, o outro fator “alienígena” da história colonial. Quer dizer, por outras premissas, por via de outros trajetos narrativos, e para alcançar desfechos diversos, Capistrano acaba por reafirmar a metáfora do português como rio forte que

⁵⁵ O termo é empregado por Sevcenko, ao caracterizar a postura ativa dos escritores brasileiros desde as últimas décadas do século XIX, sobretudo após a proclamação da República, quando viam-se em meio a um quadro caótico, tendo, de um lado, um sistema político oligárquico ao serviço de “arrivistas sem escrúpulos” e, de outro, uma camada social urbana composta de uma grande maioria de analfabetos, para quem pouco interessavam os livros: “Assim, obliterados no prestígio público duplamente pela pressão das oligarquias e pelo analfabetismo crônico do grosso da população, os escritores se entregavam a reações insólitas”. Cf. SEVCENKO, Nicolau. *op. cit.*, p. 111. Capistrano, em carta ao escritor Urbano Duarte de Oliveira, de 7 de setembro de 1895, revela seu desalento: “No tempo em que dominava nossa terra a mediocridade nefanda chamada Fl. [Floriano Peixoto], era quase impossível encontrarem-se três pessoas em conversa, sem que um fosse polícia secreta. Ainda hoje parece-me impossível encontrarem-se três, sem haver um provocador. Tenho feito tristes experiências. Deixemos que o ar se purifique, e daqui a dois ou três anos (quem sabe se não deveria escrever dois ou três séculos) vamos nós apurar se ainda é possível entrever um sociedade (sic) melhor.” Cf. RODRIGUES, José Honório (Org.). *Correspondência de Capistrano de Abreu*, v. 1. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1954, p. 63. Para Denise Bottman, a sentença que segue o trecho citado – “Ao pôr a data, arrependi-me do que tinha escrito. Amo, admiro o Brasil, e espero nele. Os maus brasileiros passam, o Brasil fica.” – indica falsa a ideia de Capistrano como um pessimista quanto ao futuro do país. Cf. BOTTMANN, Denise. *op. cit.*, p. 8-9. De qualquer modo, é justificado o desalento sobre o país recentemente adentrado ao regime republicano não estar seguindo o esperado por seus intelectuais quanto aos parâmetros da governança e do progresso social.

⁵⁶ ABREU, João Capistrano de. *op. cit.*, p. 17.

recebe seus afluentes índios e negros para constituir aquilo que poderia ser descrito como o esforço por uma identidade dos brasileiros. Os caminhos são outros, mas a direção é a mesma, pois são os encontros entre os povos, uns em estágio civilizatório mais avançado que outros, cada qual cumprindo seu papel ativo ou passivamente sobre o ambiente, a definir o sentido claro do *formar-se* da História de uma nação. Esta, porém, parece ter chegado aos seus instantes decisivos – como o autor visa entender os anos da Independência – sem alcançar tal arranjo narrativo genuíno, plausível à totalidade de seu povo, que àquela altura mal se sabia. E a tarefa, que a princípio Capistrano cobra dos ensaístas do Império, não fora executada até a virada do século. As instruções oferecidas pelas publicações do IHGB não foram apreendidas até ali, como outrora esperavam seus autores. Resta a esses malfadados escritores da República, em um primeiro momento lançados a uma vida de carestia, a incumbência de escrever o passado brasileiro que explique seu presente. Não a serviço do Trono, como antes, mas também não sem seus condicionamentos políticos e ideológicos comprometidos com as conveniências locais. Mas, se não se converte a direção – teleológica, sempre, por isso apologética –, altera-se o sentido da narrativa que a recobre de razão. Mesmo tendo Martius convocado historiadores a escreverem a história, estava dito no seu opúsculo *como se deve fazê-lo*. Ou seja, aparentemente apontado para o futuro, mas verdadeiramente voltado para o passado, a justificar o presente tal como ele é.

Já Capistrano altera decisivamente esse sentido, ao apontar de fato para o futuro a identidade de uma nação, como um projeto por se realizar, a cargo sobretudo do ofício historiador. A partir dele é que o discurso histórico no Brasil, ou seja, a narrativa sobre o passado dos homens situados em um determinado lugar, pode ganhar um caráter transformador, a depender do correto uso do método em seu trabalho. Sua posição, diante das forças vetoriais da sua sociedade, ganha relevância e pertinência, mesmo se tratando de uma população em sua grande maioria analfabeta. Mas isso não parece ser obstáculo impeditivo pois, com procedimentos rigorosos, com a ideia de que historiar é operar cientificamente, o dito sobre um tempo já passado ganha um estatuto de verdade irrepreensível. E com essa autoridade na ponta de sua pena, o escritor pode oferecer a essa sociedade a lembrança de ocasiões, de ações humanas e de situações decisivas localizadas todas em um passado por ventura esquecido no presente, seja por displicência de seu povo ou por desprezo politicamente interessado. É aí, então, o instante em que o historiador pode contribuir para o futuro de uma identidade nascente, esquecida até que fosse apresentado seu trabalho de pesquisa e elaboração, agora, mais decisivamente do

que no século anterior, comprometido com uma *verdade*. De tal modo que, mesmo se pouco lido, suas interpretações ganhariam força transformadora, ao transpor outras formas de expressão da cultura, agora de caráter dito popular.

Talvez seja esse vínculo entre método, verdade e cultura (memória) que explique a pertinência, para os autores desde os anos finais do século XIX, do chamado *positivismo* que, a par da história mesma do conceito, é objeto reiterado da crítica historiográfica, muitas vezes sem que se tome tal definição como questão, no tempo, inerente às categorias locais definidoras do ato de dizer algo sobre alguma coisa. A dificuldade da História, enquanto campo institucional das ciências humanas, de apresentar um viés que faça tal movimento redutor sobre a compreensão do conceito, é transformar a ideia filosófica em generalidade. Definindo o que se conhece como *positivismo* simplesmente por uma sociologia do progresso que se abstém da elaboração analítica em nome de uma suposta pura descrição dos fatos tais como eles ocorreram, método eficaz de percepção sobre a totalidade das coisas, não se percebem seus vínculos sociais contemporâneos, em relação, por exemplo, a uma incipiente memória coletiva, instrumentalizada posteriormente, no êxodo rural varguista. Também se passa ao largo, no caso, dos seus comprometimentos políticos, na base ideológica das reformas dos centros urbanos no início do século, além das medidas de teor eugenista sustentadas por ideias liberais da política institucional sobre a sociedade, em voga naqueles tempos. De qualquer modo, taxado ou não de positivista pela historiografia brasileira posterior, Capistrano de Abreu deixa um campo aberto e propício a buscas posteriores pelo *ser* brasileiro. O método histórico que defende abre as possibilidades de construção do lugar do historiador na posição de tradutor da sociedade, pois ele não estaria interpretando, mas narrando a verdade sobre o vínculo do passado com o presente. É esse homem das letras, moderno, que deve encontrá-lo, já que aquele, do Império, não o conseguiu, dado o seu comprometimento com a vontade do Trono.

Aberto o campo, sua pisada é firme: a mestiçagem que caracteriza o brasileiro não é mais delimitada fisiologicamente como outrora sugeria o naturalista, mas é acima de tudo *moral*⁵⁷, pois os traços étnicos estão sendo determinados no tempo dos ambientes geográficos, das terras a serem conquistadas pelas raças em cruzamento. Os “cinco grupos etnográficos” referidos no final dos *Capítulos* não existem por si, mas inseridos historicamente nos modos de composição social típicos de cada meio ocupado

⁵⁷ BOTTMANN, Denise. *op. cit.*, p. 15.

ativamente. No extenso e complexo capítulo *O sertão*, antepenúltima sessão do texto, Capistrano solidifica o vetor *meio* na composição do caráter brasileiro *para* a mestiçagem. Ao delimitar os espaços de povoamento, o historiador encontra dois movimentos que direcionam a ação dos homens para os limites do território, constantemente superados enquanto se misturam as raças sobre o terreno bravo. Um deles é caracterizado pela violência bandeirante, sobretudo dos paulistas, nas empresas da captura de índios e da descoberta de veias de metais preciosos; o outro, por sua vez, está descrito pela obra jesuítica, trazendo os grupos autóctones para dentro das fronteiras da civilização. A ação bandeirante e a ação jesuítica, dois temas caros aos ensaístas brasileiros a partir da década de 1920, estão definidos já pelo historiador cearense, na virada para o século XX, enquanto objetos necessários para uma narrativa histórica do Brasil que desse conta de sua identidade nacional. Assim, muitas das obras ensaísticas, voltadas para os campos da história e da sociologia, datadas dessas primeiras décadas após proclamada a República brasileira, dedicam-se a cumprir os passos dos caminhos abertos por Capistrano de Abreu. Por vezes seus autores declaram, textualmente, em seus prefácios e introduções, o compromisso de suas teses com o trabalho do historiador⁵⁸. O padre Serafim Leite é um deles. Assim como tantos outros autores da memória brasileira escrevendo nesses anos da primeira metade do século XX, o jesuíta segue os passos de Capistrano na trilha aberta à busca por uma narrativa sobre o Brasil e seu povo. No caso, entretanto, esta iniciativa incide sobre o papel da Companhia de Jesus no passado do país, como fator, já admitido entre os homens das letras do período, de relevância para uma história metodologicamente rigorosa. Nos anos 1930 não parecem causar dissenso as premissas defendidas sobre o tema, como a ideia de que a ação jesuítica nos tempos de Colônia fora relevante para o desenrolar dos eventos de uma história brasileira, ou a percepção entre os estudiosos de

⁵⁸ Paulo Prado, por exemplo, devota a ideia da tristeza do brasileiro, em seu Retrato do Brasil de 1928, ao trabalho de Capistrano de Abreu. Segundo Ronaldo Vainfas, desde 1899 o escritor paulista chega mesmo a sustentar financeiramente o historiador cearense, quando este deixa o cargo de professor do colégio Pedro II. Cf. VAINFAS, Ronaldo. “Capistrano de Abreu: Capítulos de história colonial” In MOTA, Lourenço Dantas (Org.). *Um banquete no trópico*. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2004, p. 173. Já Sérgio Buarque de Holanda atribui a Capistrano o mérito dos avanços da historiografia brasileira na primeira metade do século XX. Afirma ter sido o maior dos historiadores a abrir o espaço, com suas obras e inventários de documentos, para grandes iniciativas ensaísticas sobre os principais temas da História do Brasil: “Com algumas reservas, talvez, na parte que se relaciona às campanhas sulinas do Império, o interesse por todos esses diferentes problemas que, através deste meio século, puderam ser melhor esclarecidos – descobrimento e ocupação da terra, atividade dos jesuítas e conquista do sertão –, deveu muita coisa, sem dúvida, à ação estimulante de Capistrano de Abreu.” Cf. HOLANDA, Sérgio Buarque. “O pensamento histórico no Brasil nos últimos 50 anos (1951)” In MONTEIRO, Pedro Meira. EUGÊNIO, João Kennedy. *Sérgio Buarque de Holanda: perspectivas*. São Paulo: Editora da UNICAMP; Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008, p. 607.

que a conjunção entre as regiões do país estaria decerto muito mais solidificada não tivessem sido expulsos os inacianos por Pombal. Nesse rumo, as conclusões do Cônego Fernandes Pinheiro, em 1871, estão na *História da Companhia de Jesus no Brasil*, 70 anos depois, quase reproduzidas as mesmas ideias que serviram de base para o desenrolar de outras tantas. Mas entre um e outro há Capistrano de Abreu, o autor que, após descrever largamente os caracteres sociais decorrentes da ocupação civilizatória do vasto e diverso território brasileiro, faz, à guisa de conclusão, um convite valioso a quem poucos anos depois vai pensar em escrever sobre a atuação jesuítica nessa história:

[...] A Santa Sé nomeou visitador e reformador-geral apostólico da Companhia de Jesus o cardeal F. de Saldanha, que contra os jesuítas vibrou um tremendo mandamento, subscrito a 15 de Maio de 1758. A 7 de Junho o patriarca de Lisboa suspendeu-os do exercício de confessarem e pregarem na sua diocese. Aproveitando uns tiros dados no rei, Pombal fez assinar pelo régio manequim uma lei declarando-os rebeldes, traidores, e havendo-os por desnaturalizados e proscritos.

No correr do ano seguinte foram embarcados para o Reino as centenas de sucessores de Nóbrega encontrados no Brasil. Durou duzentos e dez anos a sua atividade em nossa terra, e sua influência deve ter sido considerável. Deve ter sido, porque no atual estado de nossos conhecimentos é impossível determiná-la com precisão. No tempo de sua prosperidade publicaram apenas a redundante, deficiente e nem sempre fidedigna crônica de Simão de Vasconcelos, que vai só de 1549 a 1570. [...] Biografias como as de Anchieta, Almeida, Vieira, Correia, pouco adiantam. Uma história dos jesuítas é obra urgente; enquanto não a possuímos será presunçoso quem quiser escrever a do Brasil.⁵⁹

No procedimento metodológico restabelecido pelo historiador está montada uma estrutura argumentativa cara ao jesuíta atento para uma narrativa que se quer verídica sobre sua própria ordem religiosa no papel ativo de constituição da história brasileira. Compõe assim relevante projeto não apenas porque afirma ser insuficiente o material até então compendiado sobre o objeto histórico, mas uma vez que associa tal interesse ao *fato* próximo da expulsão de 1759 ser a causa de consequências diretas para o desenvolvimento do país, ao fraturar despoticamente os empreendimentos jesuíticos após mais de dois séculos de trabalho dos padres. Com essa relevância histórica destacada, de caráter inquestionável, pois confirmada pela autoridade do célebre historiador, faz-se possível contar a história da Ordem religiosa, inserindo-a enquanto elemento integrante da força civilizatória europeia nos territórios americanos. Um pesquisador com acesso privilegiado às fontes da própria Companhia de Jesus, como era Serafim Leite, pode, inclusive, compor o papel da Ordem no cenário de construção da memória brasileira, associada àquela identidade que ainda está por vir. Capistrano descreve a expulsão da

⁵⁹ ABREU, João Capistrano de. *op. cit.*, p. 169.

Companhia ao montar um cenário onde o fato do passado traz uma consequência direta para o presente. O próprio episódio do atentado contra D. José I, pelo qual Pombal faz valer o decreto de 3 de setembro, é tomado pelo historiador como fato sinistro, convenientemente pronto para os desmandos do marquês. Ou seja, os eventos elencados, situados em sua sequência causal, estão apresentados de modo a justificar, por si, a pertinência do tema para a história do Brasil. O atentado contra o rei, que leva seu ministro a interceder contra os padres da Companhia e, conseqüentemente, trazendo incontáveis prejuízos ao futuro do Brasil, constitui uma sequência argumentativa que justifica o lugar da Ordem na formação do país. Distinta, entretanto, dos escritos da velha historiografia dos tempos da Monarquia, agora essa narrativa está inserida em um método moderno da escrita sobre o passado. Há nos *Capítulos* uma chamada a trabalhos que atendam a essa demanda, de interesse cultural claro, pontualmente localizada no tema da Companhia de Jesus, como mais um dos parágrafos da história brasileira.

É esse intento que será alcançado pelo longo trabalho de Serafim Leite, publicado trinta anos depois do texto de Capistrano, onde o historiador cearense aponta o caminho a ser percorrido para se alcançar uma narrativa sobre os inicianos no Brasil. O jesuíta português segue os mesmos parâmetros sobre a escrita da história. Como é possível se notar na leitura dos volumes de sua *História*, Serafim Leite situa a ação dos diversos inicianos que vieram aos domínios portugueses na América desde o século XVI em um passado que se dizia pertencente a uma história do Brasil. Um passado formador de uma sociedade até certo ponto integrada, que, pelo seu destino, viria a requisitar a sua soberania três séculos depois, livrando-se da condição de Colônia. A ação jesuítica, nesse caso, teria se constituído em força auxiliar da iniciativa lusitana, que, em sua presença no Novo Mundo, teria trazido consigo os atributos civilizatórios europeus para os contextos de encontro e mestiçagem formadores dos povoamentos locais. Toda essa narrativa, agora, não é mais uma fala eloquente na sessão da câmara imperial, tornada notícia na edição trimestral da revista do seu Instituto Histórico, mas uma grande composição, dotada de método e referências documentais abundantes.

Mas ela só é possível se inserida nos parâmetros de uma concepção moderna de história, figurada de início no Brasil pelo texto de Capistrano. Isto é, uma narrativa que exige um longo e distante passado a ser exposto e desembaraçado, e que assim revela, graças ao trabalho do historiador, uma linearidade progressiva do tempo que alcança seu ápice no presente da nação brasileira. Sob essa perspectiva, o tempo pretérito é sempre inferior, bruto porque pioneiro, iniciador das coisas do país. O historiador moderno possui

então os procedimentos metodológicos ditos corretos para localizar, nesse passado precursor, os testemunhos que confirmam, ou não, a veracidade da memória coletiva que circula em seu próprio tempo presente. A crítica à memória é um dos componentes do aparelho intelectual utilizado pelo profissional a serviço do moderno conceito de história para poder voltar seu olhar ao passado e, com isso, cumprir a tarefa que recupera seu valor social. Somados outros componentes, como a valoração do testemunho visual, o caráter lógico do relato documentado, sua quantidade e variedade diante do tema em questão, o historiador moderno possui então as ferramentas de um procedimento analítico que toma o fato passado por passível de pleno acesso desde seu presente. Essa premissa faz do historiador o profissional a quem fica a responsabilidade do manejo sobre a memória da sociedade onde ele está engajado pelo seu ofício⁶⁰. Com efeito, lembremos, foi esse o critério utilizado e ostentado por Serafim Leite, na defesa da integridade dos jesuítas, ao rejeitar e contrapor-se à tese de Felner.

O elenco do que se deve lembrar ou esquecer não está mais estipulado, como mandava até o século XVIII o *topos* ciceroniano da *historia magistra vitae*, pelas possibilidades de uma pedagogia para o presente por meio de feitos do passado, úteis e convenientes àquela comunidade constituída. É, de outro modo, lição moral para um presente forçosamente entendido como patamar superior em referência àqueles eventos distantes no tempo. Se não o é pela constatação rápida e generalizada – sustentada ideologicamente por concepções relacionadas à trajetória humana em direção a algo que mal se sabe, como o desenvolvimento técnico e científico ou conjunções políticas ditas avançadas –, ao menos acredita sê-lo pelo lugar privilegiado de superioridade sobre as experiências anteriores, de onde se teria acesso facilitado ao exame sobre as coisas que vieram de um tempo anterior. Ricardo Benzaquen de Araújo sugere que o predomínio de uma noção iluminista do tempo, além de desprestigiar a memória como matéria subordinada às respostas alcançadas pelo método histórico, converte o passado em matéria de terror. Um ocorrido em um tempo pregresso ao presente do historiador seria matéria estranha a circular entre os membros daquela sociedade em que ele atua com seu ofício. Basta pensar, por exemplo, como coisas contadas sobre a ação de homens do passado, desde as mais cotidianas, como as da prática alimentar, até as mais pontuais, como das batalhas ou disputas judiciais, são encaradas de modo exótico e por vezes anedótico por parte de um público leitor diverso. Ao mesmo tempo, se por um lado o

⁶⁰ ARAÚJO, Ricardo Benzaquen. “Ronda Noturna: narrativa, crítica e verdade em Capistrano de Abreu” In *Estudos Históricos*, n. 1, Rio de Janeiro, 1988, p. 38-40.

historiador moderno resolve pelo seu método os grandes capítulos da memória, aterrorizantes por se localizarem no tempo passado, ele também assombra a si mesmo pois, no exato instante em que responde com a *verdade* devida sobre as coisas, posiciona-se diante do vazio constante e irremediável de uma narrativa carregada da incompletude sobre os fatos. Dessa condição compreende-se a reiterada insistência de Capistrano – feita não de modo declarado e positivo, porém evidente no encadeamento das descrições – sobre a objetividade e distanciamento vitais ao ofício de historiar os fatos.

Sob esses mesmos princípios da atividade historiadora, que reafirma constantemente a objetividade da descrição dos fatos e o distanciamento do narrador sobre eles, Serafim Leite compõe a sua *História* da Companhia de Jesus. Basta observar como ele concebe o desmembramento da ação jesuítica entre irmãos da Ordem, no vínculo constante com o poder monárquico lusitano e todas as questões relativas às administrações dos territórios além-mar no regime dos governos gerais⁶¹; ou ainda como ele aborda o trabalho de Vieira nos aldeamentos e a prática incisiva do padre sobre as regulações a respeito da liberdade dos índios na região amazônica⁶², entre tantas outras matérias tratadas. Obviamente, ao tomar por encargo dispor uma *História* sobre objeto tão familiar – a Companhia de Jesus – o historiador jesuíta desfruta de recursos inéditos e circunscritos aos membros da Ordem, no acesso a documentos indisponíveis aos pesquisadores laicos empenhados na mesma tarefa⁶³. Contudo, mesmo diante de tal circunstância facilitadora, impossível não haver fios soltos na sequência de coisas narradas, pois, de um modo ou de outro, versa sobre o passado, que já não está mais acessível para além de seus resquícios. A narrativa evidencia a ambiguidade típica do ofício do historiador moderno: ao se prestar ao exercício de escrever a história, impõe pragmaticamente um método disciplinado sobre as coisas do passado, isto é, como ler documentos, como transcrever fontes, como cruzar as informações coletadas etc., tudo para oferecer ao seu leitor uma narrativa que se quer verdadeira. Por outro lado, esse mesmo historiador se vê diante da incompletude sobre os objetos narrados, pois, enquanto resquícios de um tempo passado, essas coisas não oferecem mais do que vestígios e alguns elementos passíveis de reconstituição dos fatos e dos eventos⁶⁴. Tanto Serafim Leite quanto Capistrano de Abreu veem-se diante dessa dificuldade e, na tentativa de superá-la

⁶¹ LEITE, Serafim. *op. cit.*, tomo II, p. 113-266.

⁶² LEITE, Serafim. *op. cit.*, tomo IV, p. 97 – 150.

⁶³ HANSEN, João Adolfo. “Serafim Leite...” *op. cit.*, p. 48.

⁶⁴ ARAÚJO, Ricardo Benzaquen. *op. cit.*, p. 41-50.

ou pelo menos amenizá-la, preenchem tais lacunas com inferências ou sugestões críticas – por vezes generalizantes – que confirmam o sentido teleológico do tempo, no caso, do Brasil ou da Companhia de Jesus. “Aproveitando uns tiros dados no rei, Pombal fez assinar pelo régio manequim uma lei declarando-os rebeldes, traidores, e havendo-os por desnaturalizados e proscritos.”: veja-se, por exemplo, como o evento do passado sobre o atentado sofrido por D. José I momentos antes do decreto de expulsão dos jesuítas é, por imprecisão, inserido genericamente na direção analítica de Capistrano sobre o papel da Ordem nos capítulos da História brasileira. Ou então, da parte do historiador jesuíta, observa-se como a marcha do tempo dos padres na América colonizada aparece, como recurso de composição da narrativa, em que a falta de dados – inerente a um enunciado que narra sobre o passado – converte-se em discurso apologético sobre a missão da Ordem na História brasileira e lusitana. É o que ocorre quando Serafim Leite descreve a relação dos padres com cada um dos sete governadores gerais do Estado do Brasil no século XVI, de Tomé de Sousa a D. Francisco de Sousa, vinculando as desavenças sabidas entre as partes às questões sobre a liberdade dos índios, defendida integralmente pelos padres, aos olhos do historiador. E ele afirma, então e por fim, como se deve observar esse período da história da colonização portuguesa:

E conclue-se, em face dos documentos e das obras, que os maiores amigos dos Jesuítas foram também os maiores governadores do Brasil: Tomé de Sousa, Mem de Sá e D. Francisco de Sousa. Esta colaboração e êstes resultados mostram que seguiram o rumo inicial traçado pelo Regimento de D. João III: fora dêle, a esterelidade e debates; dentro dêle, o bom êxito!

O Regimento do Grande Rei e os Governadores da têmpera de Mem de Sá representam o genuíno espírito colonizador de Portugal, esclarecido, humano e cristão.⁶⁵

Há uma perfeita sintonia, no caso, entre o sentido teleológico do tempo como recurso metódico lançado para suprir as necessidades da narrativa, e a coerência apologética de um historiador membro da Ordem religiosa para a qual ele exerce sua atividade de pesquisa e síntese. Porém, o procedimento por vezes denominado pela historiografia acadêmica posterior como *positivista* não consegue suprimir o caráter analítico da sucessão de coisas narradas, justamente porque o passado não permite acesso direto, muito menos totalizante. A condição exige que as lacunas da narrativa apresentada sejam de algum modo preenchidas, ou, em outras palavras, cuidadas a não atuar contra a sequência descritiva das coisas narradas. Do êxito de tal exercício depende justamente a

⁶⁵ LEITE, Serafim. *op. cit.*, tomo II, p. 171.

condição de veracidade do enunciado, ao articular as coisas descritas, os argumentos apresentados e as lacunas preenchidas. A *verdade* sobre o passado não é premissa do historiador moderno, mas resultado de seu trabalho de reunião e síntese dos registros que, se bem apresentados, *provam* a veracidade das coisas daquele tempo e, assim, reforçam o lugar do autor na sociedade, a partir de seu ofício.

Os juízos sobre os casos dos tempos interessados são, constantemente, encobertos na positividade dos objetos apresentados, ou eventos reconstituídos, mas nunca atuam em sentido contrário ao encadeamento argumentativo dos autores. Um ou outro jesuíta pode aparecer, no texto do historiador português, em conflito com determinado governador geral do Estado do Brasil, mas nunca essa descrição aparece em seu texto atuando contra o sentido apologético da Companhia de Jesus no passado brasileiro. Essa consistência acaba por confirmar a conveniência dessas obras publicadas, cada qual em sua época, aos interesses sociais e políticos que as direcionavam. Não há dúvidas sobre a importância das obras citadas, tanto do historiador cearense, quanto do português jesuíta, no lugar constituído por eles no estudo da historiografia brasileira e portuguesa. O imenso fôlego de ambos ao reunir, organizar, sintetizar e apresentar uma grande quantidade de documentos de inestimável valor aos historiadores de hoje não pode ser subestimado pela crítica historiográfica e literária⁶⁶. Entretanto, é preciso tratá-los também como registros de um tempo específico do passado brasileiro e lusitano, localizando-os nos seus condicionantes culturais, políticos e institucionais. Assim como o método dito moderno de escrever história permite a Capistrano concluir que os *Capítulos* da História do Brasil não alcançaram ainda uma unidade da cultura necessária para a identidade nacional, o procedimento rigoroso somado ao acesso às fontes por parte de Serafim Leite permite que o jesuíta reproduza o mesmo raciocínio apologético que seus irmãos de Ordem apresentavam em suas abonações no século XVIII, para situá-los, a partir do método, no passado brasileiro em sintonia com o espírito civilizatório lusitano. Observa-se tal proximidade se localizar, ao lado dos casos da *História da Companhia de*

⁶⁶ Além de grandes e importantes monografias publicadas pelos autores, como as citadas até agora, eles são, ambos, cada qual em sua seara, responsáveis pela localização, compêndio e edição de textos históricos de grande interesse aos pesquisadores da História e da Crítica Literária, no Brasil e fora dele. Capistrano de Abreu é autor da edição de obras como o *Diálogo das grandezas do Brasil*, de 1618, a *História do Brasil* do franciscano Frei Vicente de Salvador, de 1627, e *Cultura e Opulência do Brasil*, do jesuíta João Antônio Andreoni, de 1711. Cf. NOVAIS, Fernando A. *op. cit.*, p. 230. Serafim Leite, por seu turno, igualmente além de uma grande quantidade de monografias, publica em 1954 o primordial compêndio, em três volumes, das *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*, material essencial para qualquer entusiasta nas pesquisas sobre a Companhia de Jesus nas suas primeiras décadas de atuação. Cf. LEITE, Serafim. *As cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. 3 tomos. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954.

Jesus no Brasil, o texto do padre José Caeiro, S. J., publicado poucos anos antes, apresentando narrativa produzida nos tempos mesmos da extinção da Ordem outorgada pelo breve papal de 1773. Como já dito anteriormente, os padres sob aquiescência do superior Cândido Mendes, S. J., presenteiam a Academia Brasileira de Letras com o manuscrito de 160 anos do jesuíta exilado que escreveu sobre os casos da perseguição do marquês de Pombal aos seus irmãos de Ordem nas missões do Brasil e da Índia. No impresso, nota-se uma perspectiva muito próxima àquela encontrada pouco tempo depois da sua publicação, na *História da Companhia*, evidência razoável da unidade doutrinária da Ordem presente, supõe-se, ainda no século XX e restituída na extensa narrativa publicada até a década de 1950. O sentido atribuído às ações dos inacianos, diante de temas particulares da política imperial lusitana, é o mesmo, ou muito similar.

Tinham muitas vezes intervindo os jesuitas perante os monarcas portugueses, para que se proibisse no Maranhão fazer novos escravos, pensando que se poderia emfim pôr cõbro aos cativeiros injustos, se os Reis proibissem até mesmo os justos; por onde, sabendo os selvâgens que havia desaparecido o perigo da escravidão, todos à porfia se desceriam dos montes.

Como, porém, vissem que, se não se introduzissem novos escravos no Maranhão, em breve se tornaria um como cõrpo estéril e totalmente manco, concordaram em que se introduzissem escravos deportados da África; porque isto fõra uma medida salutifera e de grande utilidade para todo o Brasil, de que o Maranhão fazia parte.

Isto se fizera nos tempos anteriores; e em conformidade com êste pensar deu o seu parecer o P. Bento da Fonseca, Procurador do Maranhão em Lisboa, ao Rei D. João V, que sôbre isto o quiz ouvir. Carvalho, pois, todo empenhado em dar desenvolvimento á sua companhia, nada julgou mais conducente ao seu fim do que seguir, quanto á parte vantajosa ao seu interesse, o parecer dos jesuitas. Pelo que imaginando que lhe viriam montes de ouro com a deportação de escravos africanos para o Maranhão, primeiramente extorquiou do Rei que se concedesse á nova companhia a faculdade de exercer aquela escravatura e se negasse aos outros essa faculdade.⁶⁷

Nos enunciados a respeito de matérias como a liberdade dos índios nas regiões ocupadas pelos portugueses, a proximidade do viés analítico fica patente, mesmo sendo este apenas discretamente explicitado por Serafim Leite na longa sucessão dos eventos descritos, muitas vezes em primeira pessoa. O autor jesuíta se coloca ao lado dos seus companheiros do passado, todos sempre dispostos, como participantes do mesmo corpo institucional e doutrinário, ao sentido apologético da presença da Ordem religiosa na história brasileira e lusitana: “[...] o fio se desenreda sempre neste sentido único: os colonos a querer mão livre no uso dos índios; a Companhia de Jesus, como instrumento de Estado, a regular êsse uso, de acõrdo com leis contraditórias.”⁶⁸ A ação jesuítica, no

⁶⁷ CAEIRO, José. *op. cit.*, p. 417-9.

⁶⁸ LEITE, Serafim. “História...” *op. cit.*, tomo IV, p. 44.

texto da *História da Companhia*, está unificada pela apologia católica que estipula, define e situa o lugar dela no tempo e no espaço da história, defendido pelo autor a partir do método sistemático de organização e narração dos eventos elucidativos dessa homogeneidade inquestionável. Até mesmo ao tratar dos padres da Companhia que destoaram em suas posições a respeito dos índios aldeados, como Andreoni, Benci e Rolland, Serafim Leite reitera a coesão jesuítica, caracterizando-os como vozes desviantes do propósito maior da Companhia de defesa da liberdade.

A importância evidente de se compor e defender uma imagem da Ordem como instituição forte e decisiva para o projeto civilizador lusitano deve ser situada na perspectiva de uma concepção de história que carrega um componente de verdade atrelado ao método dito científico de organização dos registros sobre o passado. As brechas inerentes ao encadeamento – sempre falho, porém raramente assumido enquanto tal – das coisas narradas segundo determinado sentido, são preenchidas com componentes analíticos, por vezes generalizantes, que integram aquele desenho preestabelecido, no caso, da Companhia de Jesus, aos fatos historiados. Do seu presente privilegiado, pode-se vê-los nos seus lugares devidos, no tempo e no espaço, onde seus companheiros se fizeram presentes, cumprindo os desígnios de Deus, ao adequado sentido para o futuro do Brasil, de Portugal ou da Igreja. A partir dessa perspectiva, ficam nítidas as orientações sempre favoráveis aos padres, representados invariavelmente como bons, justos, caridosos, vítimas constantes de desmandos e violências locais, como no caso das reiteradas expulsões do Maranhão e Grão-Pará⁶⁹. São, para Serafim Leite, quase mártires da liberdade, componentes decisivos da premissa civilizatória lusitana em seu projeto colonial.

Liberdade e colônia são termos contraditórios entre si, sobretudo para o intelectual moderno, que se diz consciente do sistema de dominação atrelada aos regimes de possessões extracontinentais dos Estados europeus até o século XIX. Impossível, a partir dessa consciência, associar a situação colonial à ideia do agir pela liberdade, como se figuras como Nóbrega ou Tomé de Sousa estivessem, no papel mesmo de viabilizar o domínio lusitano na América, atuando em nome da liberdade, nos parâmetros do que hoje se pensa sobre o conceito. Em nome de uma teleologia que explique e sustente ideologicamente uma ideia de nação, essa historiografia já nos tempos de Capistrano atua sob tal contradição. Através dela, tão somente, os autores sustentam noções como as de

⁶⁹ HANSEN, João Adolfo. “Serafim Leite...” *op. cit.*, p. 49.

liberdade, submissão e domínio, anacrônicas quando se remetem a um período anterior ao tempo burguês, liberal, do século XIX. Ou seja, o mesmo sentido apologético da política católica conduzida pela Companhia de Jesus, verossímil até meados do século XVIII, está de certo modo sendo retomado por Serafim Leite enquanto verdade da história que explica o papel dos jesuítas no passado da nação brasileira. Não retoma a política católica lusitana dos séculos XVI e XVII para pensar as implicações, no tempo, de práticas locais de seus agentes, atores históricos que produziram registros que sobreviveram no tempo como ruínas daquele passado. E sim para atender a uma memória institucional que se quer presente na narrativa constituinte de um país, ou de um povo, como elemento fraterno de conciliação nacional. De tal modo que o texto da *História da Companhia de Jesus no Brasil*, síntese de um imenso trabalho de pesquisa histórica, reafirma a tese de Martius, também por outros meios, mas para fins igualmente conciliadores dos interesses políticos brasileiros empenhados na já velha questão da identidade nacional.

Aquela metáfora do português como o rio forte que recebe seus afluentes, o índio e o africano, para a formação do brasileiro mestiço, encontra ainda a sua vitalidade nos textos da década de 1930. Mas, ali, servindo de base à ideia da Companhia de Jesus como Ordem religiosa que cumpria a sua missão de aproximar o europeu civilizador e o autóctone a ser civilizado, ao ditar parâmetros éticos do bom contato entre o índio e o português. De fundo, o mesmo raciocínio, o do contato desigual entre três raças, produzindo um povo mestiço, civilizado pois conduzido pelo agente superior, que ocupa as novas terras, levando a civilização para aquelas gentes bárbaras. O raciocínio, atendendo a outros desígnios que aqueles dos tempos de Martius, encontra vitalidade por mais de um século de produção historiográfica. No desenho sobre o passado colonial brasileiro, reproduzido por historiadores e ensaístas ainda na primeira metade do século XX, estão ao lado do europeu – colonizador despótico e ao mesmo tempo portador dos parâmetros civilizatórios – os padres da Companhia de Jesus. Estes são sempre aguerridos defensores da boa convivência entre as raças, e vítimas eles mesmos dos desmandos do rei lusitano, despótico. Como componente do todo da obra colonizadora, os padres jesuítas determinam também características marcantes do *ser* brasileiro – violento ou pacificador, altivo ou acabrunhado, honesto ou corrupto, recatado ou lascivo, faceiro ou triste, inflexível ou cordial. Interpretações variadas, legítimas se assumidamente compreendidas nos limites da interpretação, mais ou menos responsável em seus métodos de análise e síntese, mas se observadas nos ambientes em que foram produzidas, em um

tempo e um espaço específicos, para atender a demandas locais da política ou da cultura. Assim como há uma relevância inalienável da narrativa sobre o passado – seja para a filosofia, para a história ou para a análise dos discursos – relativa ao seu compromisso com a verdade das coisas lembradas – o que traz ao pesquisador toda a urgência sobre suas orientações metodológicas –, há ao mesmo tempo um limite claro e de necessária demarcação para o acesso a essa verdade. Essa dupla condição deve ser constantemente evocada, para evitar que enredos construídos em determinados contextos, por mais sofisticados e revolucionários que possam ser considerados, sejam naturalizados como portadores de uma verdade incontestável. São, felizmente e no limite, tão somente interpretações, quando se propõem a dar razão e tradução à totalidade da história – a História, com inicial maiúscula.

O tempo de publicação dos textos de Serafim Leite assiste, no Brasil, a uma grande diversidade de obras interpretativas sobre o estado da questão nacional. Tais obras devem ser lidas a partir dos seus condicionantes particulares, permitindo ao pesquisador da historiografia localizar suas premissas ideológicas vigentes, desnaturalizando-as, portanto, em seu tempo de produção e circulação. Se não forem seguidas essas orientações, os textos arriscam seus leitores a considerá-los receitas de um prognóstico a superar conjecturas econômicas e sociais do país, responsáveis pela situação sistêmica atual. Aí está a validade da proposição inicial: mais vale à crítica literária, atenta aos ensaios interpretativos, um olhar que aponte as conveniências locais do discurso histórico – para, em relação aos poderes vigentes, afirmá-los ou contestá-los –, do que a simples reconstituição do percurso narrativo criticado, em sua tentativa de trazer os fatos para junto dos seus leitores. Alheias dos juízos do seu autor, no limite, as interpretações não são, como dito, construções desencarnadas, isentas de ressalvas sobre seus pressupostos, vinculados necessariamente a suas conclusões. Mesmo a afirmada pura descrição documental, que (quase) se apresenta sem nenhuma digressão ou análise reflexiva sobre as coisas lembradas do passado, não deixa de evidenciar seus enredos argumentativos, referindo contextos nem sempre explícitos. A ideia de que os fatos poderiam ser reconstituídos e encadeados em uma sucessão natural dos acontecimentos, pela disposição e amarração das fontes voltadas a um sentido lógico, condizente com as transformações e continuidades da política e da cultura, não é um arbítrio desinteressado, pois não passa (ou não passava) de uma ilusão de alguns historiadores crer que assim trariam os fatos, em sua totalidade, para junto do leitor. O passado está distinto do

presente, e maximamente pode-se estabelecer uma narrativa analítica sobre as coisas inerentes a ele e suas implicações sobre o presente ou o futuro, de um ponto de vista distante e, por isso, crítico, pois cabe, assim, observar os vínculos entre as coisas, os eventos e as ocasiões e a estrutura, ou seja, as relações. E note-se, em definitivo, que tal olhar nunca estará imune de conveniências mais ou menos interessadas. Basta deixá-las evidentes no manejo das fontes dispostas em seu horizonte.

Sem tais princípios elucidados, em primeiro lugar, de modo patente ao próprio perito em lidar com a memória coletiva de um povo ou de uma região, tem-se o risco de reincidir em algumas implicações prejudiciais ao meio social no qual seu ofício está inserido e localizado. Essas consequências derivam da posição do pesquisador diante da investigação, assumida quase de modo despercebido, mas ela também é nada natural. Quanto mais distantes se encontrem os objetos históricos, no passado, em relação ao olhar clínico do intelectual socialmente engajado na contemporaneidade, maiores são as chances dessa perspectiva, moderna e pós-moderna, procurar generalidades cada vez mais generalizantes sobre aquelas situações referidas pelos registros utilizados. Ao mesmo tempo, quando se trata de um tema que o senso-comum já estabeleceu – muitas vezes de modo impreciso – por corrente e vinculado ao passado de um país ou de uma instituição, como é o caso das coisas relativas à Companhia de Jesus, corre-se o risco do cometimento dos anacronismos, tão conhecidos pelos historiadores quanto menos percebidos em seus usos correntes. Talvez essas sejam grandes dificuldades encontradas em delinear uma análise simultaneamente sincrônica e diacrônica sobre a ação jesuítica do passado, fruto do anseio por localizar uma visão de mundo típica, doutrinária e compartilhada por seus agentes, que dê conta de todos os objetos deixados por eles e que chegaram até o presente da investigação. Aquilo que não permite ser explicado diante das generalidades e dos anacronismos causa inquietude e, por conseguinte, leva a mais generalidades e mais anacronismos.

2. Antônio Vieira e as suas cartas

“Que novas darei de mim a Vossa Senhoria, depois de tantos anos, senão que ainda sou vivo? Parece que me guarda Deus para testemunha da variedade e mudanças do mundo neste século, depois de ter corrido e visto tanta parte dele. Em um deserto, onde me retirei até da Baía, não sei mais dela, que o que ouço se Vossa Senhoria, como noutra tempo, governando alguma armada, entrara no seu formoso porto, nada conheceria. Eu a desconheci quando, depois de quarenta anos de ausência, a tornei a ver muito acrescentada e enobrecida de casas, mas totalmente despovoada de homens.” (Antônio Vieira a Francisco de Brito Freire, 24 de junho de 1691)

O caso do padre Antônio Vieira e o grande volume de escritos seus que, direta ou indiretamente, chegaram até o historiador moderno, é exemplar a respeito das dificuldades citadas anteriormente. A grande quantidade de textos, diríamos, enormes escombros do século XVII, acessíveis aos pesquisadores das Letras e da História, atemorizam não apenas pelo montante de material a ser lido, cruzado e sintetizado, e sim também – e sobretudo – pela evidência e já constatação, na primeira leitura que se faça, da exuberante agudeza retórica e referencial disposta naqueles artefatos, sendo impossível compreendê-los minimamente sem um extenuante trabalho de localização histórica e filosófica dos seus vínculos contemporâneos – especialmente condicionados pela Companhia de Jesus. Segundo um viés analítico conduzido por aquelas determinações – generalizantes, comprometidas com a construção de uma narrativa para a formação do Brasil e o papel da Ordem na sua História –, como se faz viável o estabelecimento de um sentido para todo esse universo engenhoso, disponível diante do historiador? Como se podem explicar esses aparentes desencontros de conceitos circulando entre o texto de um padre jesuíta no século XVII e o olhar do crítico moderno? Diante daquela posição limitadora, restaria apenas atuar ao lado de tantos outros ensaístas e intérpretes do passado luso-brasileiro, presentes nas bibliografias escolares desde ao menos o início do século XX: toma-se o quadro de excepcional argúcia nas letras como caso de genialidade individual, mente à frente do tempo, capacidade imaginativa fora do comum, e todo esse catálogo de generalidades anacrônicas, para tentar dar algum cabimento para a insistente existência de uma ruína do passado incômoda ao escritor do futuro. Incômoda, pois insistente em se manter – até certo limite – íntegra no tempo, uma ruína que muito mais confortável teria sido a esse historiador se desaparecida junto de seu tempo condicionante, esse sim, morto.

Sem compreender as circunstâncias que viabilizavam e orientavam os procedimentos da *imitatio* em Vieira, repete-se o jargão e o senso-comum da *genialidade*

do autor como categoria a dar conta da obra. Ela é, por seu turno, o limite, o máximo possível da potência crítica, se segue a direção de um caminho começado na trilha do Medalhão, picada aberta dois séculos atrás pelo usufruto da desigualdade (do trabalho escravo) e ladrilhada pela dependência (do capital externo), a servir de passagem a uma elite pouquíssimo preocupada com o *povo* que seus intelectuais insistem em definir. Como as coisas não podem ser transformadas fora dos limites de uma lógica conservadora dos acontecimentos, ou, dizendo pela afirmativa, como a narrativa pode tão somente dar razão ao que já é, aquele texto vindo do passado, constrangendo por não se encaixar na base tão esforçadamente desenhada do lugar da Companhia de Jesus na História do Brasil, vira peça de genialidade, ou de insanidade do autor – enfim, de mente perturbada.

O problema de necessária atenção, que decorre desse estado da opinião sobre um objeto do passado, parece ser a condição de tomar a ruína por *monumento* – seja para torná-la parte integrante de um sistema literário definido teleologicamente, seja para categorizá-la como *manifestação* de um porvir histórico – isolando o dispositivo da razão que o faz legível em seu tempo, transformando-o em peça transcendente, ligada de algum modo a um suposto espírito nacional nascente. De um lado, fica no presente o debate circunscrito a posições maniqueístas: são os que acreditam no monumento, seja para confirmar seu lugar constitutivo na História ou para contestá-lo na exaltação de suas contradições internas, como se, na verdade, seu personagem fosse desleal ao papel que lhe foi atribuído no enredo da história contada. De outro, há os que não creem no monumento, não porque se comovam com a responsabilidade do método histórico, mas em razão de simplesmente não atribuírem nenhuma utilidade ao *gênio* do passado, colocando-o, se tanto, a serviço da pragmática da vida político-partidária, ou simplesmente exterminando-o da memória coletiva com a supressão do seu referencial até então presente no convívio com os homens – geralmente tal postura parte dos prepostos dos poderes vigentes que, por meio de suas ordens, sem critério técnico demolem estátuas, bustos, casarões etc., ou destroem arquivos municipais pela completa negligência, tão comum no Brasil – simplesmente porque tais ruínas não estão servindo aos conchavos locais, para os quais ele exerce sua posição mandatária. Esse viés do tratamento da questão da memória – sombrio, sabemos, porque age, no final das contas, pela truculência – não interessa mencionar. Seu argumento se esgota no senso-comum de uma modernidade, onde o antigo deveria dar espaço ao novo, e desatramancar o desenvolvimento social e urbano. Vale questionar e refletir, diferentemente, sobre o primeiro grupo, o dos que creem no monumento, pois, mesmo limitante em seu escopo

analítico, ainda cuida, preserva e edita os registros ou referências do passado para a sua representação e circulação no presente. O problema reside nas conclusões que seus integrantes – entusiastas das ruínas – alcançam, ao tratá-las afetivamente como monumentos a serem exaltados como símbolos nacionais, regionais ou identitários.

Para obter respostas, as mais conscientes possíveis sobre o lugar social e político dos registros persistentes, é preciso retirá-los mesmo que provisoriamente de sua condição moderna de monumento. Para isso, a história e a crítica literária, enquanto campos institucionais já delineados, vinculam-se de modo crucial. Atuando-se a partir de ambas, indistintamente, pode-se defrontar os discursos já vigentes a respeito dos temas interessados, para encontrar seus vínculos nos diversos tempos de circulação e continuidade. Sobre os enunciados relativos a Vieira e à Companhia de Jesus, vimos Serafim Leite constituir os parâmetros éticos da ação dos padres jesuítas na história brasileira. O autor cumpre o referido programa pois este responde a demandas particulares que condicionam seu texto a consolidar para o mundo da cultura uma imagem proba e martirizada da Ordem no passado do país, além de determinante para a formação de seu povo, afora a premissa sobre o papel da Igreja no caráter civilizatório da história lusitana, proveitosa ao regime salazarista português. O espantoso é observar como tais fundamentos éticos permanecem por décadas desde então a orientar as demandas e as respostas das discussões acadêmicas sobre o tema, ainda hoje refletidas em sínteses bibliográficas diversas. Teses de fôlego intelectual e ampla pertinência especulativa, por exemplo, quando tocam no tema da Companhia de Jesus no Brasil, limitam o escopo de investigação a responder se os padres inacianos atuavam ou não de modo sórdido e hipócrita em relação à questão da escravidão, sobretudo quando a matéria analisada era o próprio texto do padre Antônio Vieira, que se deteve em variadas ocasiões a compor advertências sobre o tratamento do gentio resgatado e aldeado. Ou ainda, vendo-se amarrados a confirmar se os padres amealharam fortuna, detinham propriedades e escravos, comandavam processos produtivos ou não, para no limite responder a Serafim Leite. Os critérios ideológicos que unificam a ação da Ordem segundo um sentido particular e conveniente ao historiador português e sua *História* são admitidos enquanto pressupostos às análises posteriores, limitando a reflexão sobre tais questões a aprovar um dos lados pautados, ambos, pelos parâmetros éticos do juízo sobre o passado.

Pelo fundamento metafísico da ação dos padres, o autor jesuíta valida a submissão das culturas indígenas e africanas ao projeto da Companhia. Dessa condição, o procedimento nunca é visto pelo viés da “particularidade de uma religião histórica” que

tinha por foco a expansão da fé, mas é tido como processo natural e universal⁷⁰ que autorizava moralmente o convívio dos seus membros com a instituição da escravidão, podendo até mesmo se inserir no comércio de cativos a atravessar o Atlântico. Charles R. Boxer, por exemplo, na obra *Salvador de Sá and the struggle for Brazil and Angola* (1602-1686), de 1952, discorda de Serafim Leite ao assegurar a presença de uma voz “crítica”, que “falava mais alto do que comumente se imagina nos dias atuais”, sobre o estatuto legal da escravidão de africanos⁷¹. Já Luiz Felipe de Alencastro afirma o protagonismo do tráfico de escravos na organização mercantil do Estado Português dificilmente ter sido considerado legítimo por meio unicamente da “política colonial da Coroa e da atividade dos negociantes negreiros”. O papel decisivo nesse processo estaria, para o autor, surgindo na atividade pragmática e doutrinária dos missionários, sobretudo jesuítas, presentes na América e em regiões africanas. O comércio negreiro, “como um elo fundamental da inserção da África no mercado mundial” seria peça essencial da economia mercantil que sustentaria “o domínio ultramarino português”. Ao ajustar, com argumentos pró-escravistas, a doutrina da Companhia de Jesus “ao pensamento mercantil coevo”, os padres estariam conciliando os interesses do Estado monárquico com a política indigenista executada pela Ordem⁷². Se o trabalho missionário na África apresentava poucos avanços, pois o ambiente local em tudo desfavorecia a ação evangelizadora, nada melhor que fazer o “descimento” dos negros para convertê-los nos “aldeamentos” americanos, isto é, fazer com o africano aquilo já em vias de se efetuar com o índio. Angola, como um território obscuro, de difícil acesso aos padres para além dos entrepostos do litoral, não seria ambiente propício para a catequese, assim como não o era a aldeia no interior da mata virgem do Brasil. Seria acertado, então, ter o domínio das ações de retirada desses africanos em direção a um terreno mais apropriado ao dever das missões, do mesmo modo pelo qual se retirava o gentio de seu ambiente autóctone. Ou seja, o historiador não vê contradição alguma, apenas a ampla capacidade de ação jesuítica em aliar sua atividade evangelizadora – que contribuía, já, para a expansão territorial e política do Império – ao fator mercantil da necessidade cíclica crescente de realimentar as forças econômicas do Estado com o comércio negreiro. Sustentado

⁷⁰ HANSEN, João Adolfo. “Serafim Leite...” *op. cit.*, p. 47-51.

⁷¹ BOXER, Charles R. *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola, 1602-1686*. Trad. Olivério de Oliveira Pinto. São Paulo, Editora Nacional, Edusp, 1973 (Brasiliense, v. 353).

⁷² ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 168-180.

sobretudo nas teses de Alfredo Bosi⁷³ e Antônio José Saraiva⁷⁴, Alencastro atribui a Vieira o papel do grande pensador do século XVII a compor a resposta ao trato de africanos e sua escravidão. Mais precisamente, a solução estaria contida, como “uma das mais audaciosas justificações”, nos conhecidos sermões do Rosário – mais precisamente no XIV e no XXVII –, frequentemente lembrados quando se quer apontar o modo pelo qual o jesuíta teria tratado do tema do trabalho cativo de africanos. Pregado, sabe-se, em 1633 em um engenho da Bahia, o décimo quarto dos trinta sermões dedicados a Nossa Senhora do Rosário figura a comparação entre o sofrimento do negro no ofício de um engenho de açúcar e o calvário de Cristo. A cruel realidade cotidiana enfrentada pelo escravo no árduo trabalho da feitura do açúcar seria um segundo passo, pelo qual aquela pobre criatura deveria seguir resignada e constante – em direção à salvação de sua alma. Segundo, é claro, pois o primeiro foi dado com sua saída (em um túmulo) daquela terra condenada ao pecado⁷⁵.

Bosi, por sua vez, não nega que haja contradições em Vieira, mas afirma serem elas mesmas as contradições do próprio “Sistema Colonial”. O historiador e crítico da literatura aponta em Vieira a plena consciência do estado da “máquina mercante” portuguesa do século XVII, diante das outras forças econômicas mundiais⁷⁶. Assegura o autor que o jesuíta sabia da impossibilidade do fim do comércio de escravos. Essa disposição o levaria, assim, a atribuir ao plano divino a desigualdade existente entre os homens, condicionando-os a aceitar o convívio com a escravidão e contribuir, como em um “sacrifício compensador”, para o triunfo do Império⁷⁷. Saraiva, diferentemente, não acredita em incongruências, apenas em posturas divergentes, ou mesmo opostas, que extrapolavam os limites doutrinários da Companhia de Jesus. Em procedimento criterioso, elenca diversas opiniões correntes no pensamento canônico dos séculos XVI e XVII em referência aos temas da escravidão e do tráfico de africanos⁷⁸. O ato de comprar escravos não teria sido, para o autor, encarado de um modo uníssono por teólogos como Francisco de Vitória, Luís de Molina ou Tomás de Mercado. Ao citar também algumas cartas e sermões de Vieira, onde o orador aborda direta ou indiretamente a questão do

⁷³ “Vieira ou a cruz da desigualdade” In BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 119-148.

⁷⁴ SARAIVA, Antônio José. *História e utopia: estudos sobre Vieira*. Trad. Maria e Santa Cruz. Portugal, Lisboa: Ministério da Educação, 1992.

⁷⁵ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *op. cit.*, p. 180-186.

⁷⁶ BOSI, Alfredo. *op. cit.*, p. 120.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 146.

⁷⁸ SARAIVA, Antônio José. *op. cit.*, p. 70.

comércio de escravos, Saraiva afirma – de certo modo confluyente com Bosi – que o jesuíta possuía, certamente, noção da relevância econômica do trato de africanos para Portugal, assim como da importância estratégica da liberdade do índio. Mas estaria claro para Vieira, assim como para a Ordem da qual fazia parte, que o africano descido de Angola não se encontrava em situação igual à do índio, no que tangia o direito de escravatura. Tanto na Europa quanto na América, alega o autor, “qualquer negro era considerado escravo, ficando a própria África na sombra”, situação distinta ao que ocorria com o índio aldeado e educado pelos padres, “sempre considerado livre”⁷⁹.

Divergentes entre si, ou próximas nas implicações alcançadas pelo trabalho crítico e investigativo, as propostas alcançam conclusões sobre o tema que estão reiteradamente direcionadas a responder às questões colocadas, direta ou indiretamente, por Serafim Leite. Por mais discordantes que sejam das ideias defendidas pelo historiador, observa-se que as propostas de análise não conseguem percorrer outros caminhos reflexivos, distantes daqueles pautados outrora pelo jesuíta. Não há dúvidas sobre a grande dificuldade em não abraçar os dez tomos tão abrangentes da sua *História* como referência para um roteiro a dar conta do grande volume e da disposição emaranhada das fontes sobre a Companhia de Jesus. Mas, ao mesmo tempo, em submeter o exame a essa perspectiva sobre o contexto do passado, naturalizando seu sentido, apaga-se do horizonte da investigação o desenho de outros dispositivos e suas normativas, além de princípios morais e filosóficos distintos que, se estivessem visíveis ao olhar crítico do pesquisador, poderiam oferecer mais elementos a um quadro estruturante das relações sabidamente efetivas, ou minimamente verossímeis, a direcionar as práticas contingentes, referidas nos registros apanhados. De um lado, descola-se o texto – seja o sermão, a carta ou a profecia – da ação local do homem seu autor, como se um jesuíta do século XVII, como Vieira, pudesse deliberar ser um fingidor, ao defender uma posição pela oratória e agir efetivamente por outra, aproveitando-se do “sistema colonial” que escravizava o índio e o africano. De outro, mais uma vez, observa-se o agente histórico atuando condizentemente com as direções da economia política, que retrata o passado sem os elementos da escolha humana adequando as situações específicas aos bons usos das normas e à moral vigentes. Ao tentar compreender o agir humano particular, é comum, ainda hoje, a justaposição de modelos explicativos, por exemplo, da sociedade e economia

⁷⁹ *Ibid.*, p. 66.

coloniais, já prefigurados ao portar conceitos muitas vezes incompatíveis com os movimentos históricos de algum modo revelados nos seus registros.

No caso de Vieira, há ainda outro sentido associado às suas ruínas, para além daquele configurado na história corrente da Companhia de Jesus. A leitura de seus textos está também fortemente condicionada, desde o início do século XX, pela interpretação biográfica composta por João Lúcio de Azevedo e sua *História de António Vieira*, publicada em Portugal, em dois tomos, entre 1918 e 1920. A posição da obra do historiador português, que nesses anos já havia retornado ao país de nascença após ter residido, sabe-se, por mais de duas décadas em Belém do Pará, cumpre, para a historiografia luso-brasileira, uma atribuição exitosa enquanto narrativa sobre a vida do padre jesuíta do século XVII⁸⁰. É possível colocá-la ao lado do texto de Serafim Leite, pois seus condicionantes são similares: ambas as obras restituem, ou ao menos referem, a orientação de Capistrano de Abreu sobre a interpretação a respeito do passado brasileiro; ambas, também, compartilham de procedimentos muito próximos quanto ao método de organização, disposição e síntese dos documentos – em uma perspectiva pós-positivista, como a nomeou Alcir Pécora⁸¹. Por outro lado, é evidente também a distância do texto de João Lúcio da obra daquele historiador jesuíta. Independentemente de fatores externos à obra que possam ter condicionado a ambos os autores em seus processos de composição, fica claro que a *História de António Vieira* não compartilha, especificamente, a mesma iniciativa da *História da Companhia* em inserir, de um ponto de vista jesuítico, a Companhia de Jesus como elemento de uma identidade nacional brasileira, ou como componente da tradição lusitana contribuidor para a formação do país ex-colônia.

João Lúcio de Azevedo procura, em outra direção, constituir uma narrativa centrada na figura do padre Antônio Vieira, em que os registros de sabida autoria do jesuíta, nas mãos do historiador, estivessem dispostos ao sentido de uma vida conturbada pelo vínculo, nem sempre favorável, do padre com a entidade soberana do reino português, personificada no caráter de seus reis, nas opiniões políticas dos membros da sua nobreza e nos conflitos inerentes aos seus alegados desafetos – como a comunidade judaica, os agentes do Santo Ofício, ou as tribos ameríndias hostis à evangelização. Todas

⁸⁰ É preciso mencionar que os trabalhos do professor Alcir Pécora são raros casos de propostas analíticas a desnaturalizar os procedimentos discursivos do texto de João Lúcio de Azevedo. Cito, para introduzir as questões relativas às cartas de Vieira, o artigo do professor que descreve alguns dos diversos procedimentos retóricos utilizados por João Lúcio na sua *História de António Vieira*. Cf. PÉCORA, Alcir. “Retórica de uma biografia: padre Antônio Vieira por João Lúcio de Azevedo” In *Revista Chilena de Literatura*, n. 85, novembro 2013, p. 271-292.

⁸¹ *Ibid.*, p. 284.

essas personagens estão postas diante de um padre de personalidade ativa e inquieta, quase como entidades representativas das dificuldades de ser um jesuíta português no século XVII, direcionando as *etapas* da sua vida, as quais caracterizariam seus temperamentos diversos, alinhando-os ao sentido militante finalmente derrotado na velhice: o jovem engenhoso do Brasil (após o estalo), que passa a diplomata para atuar pela soberania do seu país, na Holanda e em Roma, seguindo dali a missionário evangelizador de índios no Maranhão e Grão-Pará, superado pelo aguerrido injustiçado pela Inquisição, em Coimbra, que, após o cumprimento da pena despropositada, vai batalhar em Roma pelo seu salvo-conduto e pela reforma da Inquisição, junto ao Papa, e assim, após ver-se vencido diante de seus projetos arruinados pelas forças adversárias, retorna a Portugal de onde, finalmente, embarca de volta a Salvador, onde teria então passado seus últimos anos. Dessa forma etapista, inclusive, é que estão organizados os capítulos da obra, nos seus dois tomos – *O religioso, O político, O missionário, O vidente, O revoltado, O vencido*⁸².

A exposição das distintas atuações de Vieira em diferentes tempos da política lusitana e da teologia de base jesuítica, como estão perceptíveis nos seus textos, não está organizada para uma articulação, como requer Pécora⁸³, totalizante ao sentido de uma narrativa biográfica, ciente e declarada sobre sua condição. São imagens do jesuíta, dispostas para constituir as etapas de uma vida, moral e psicologicamente narrada pelo historiador, a posicionar nela a grande quantidade de registros sob autoria do padre, além de localizá-los no cruzamento com outras relações sobre sua vida, como é o caso do panegírico de André de Barros, de 1746⁸⁴. João Lúcio, a partir de um conjunto de procedimentos retóricos⁸⁵, compõe uma narrativa dita histórica pela qual naturaliza o

⁸² AZEVEDO, João Lúcio de. *História de Antônio Vieira*. 2 tomos. Portugal, Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1931.

⁸³ PÉCORA, Alcir. *op. cit.*, p. 272.

⁸⁴ BARROS, André de. *Vida do Apostólico padre Antonio Vieyra*. Portugal: Nova Officina Sylviana, 1746.

⁸⁵ Pécora fixa ao menos nove procedimentos retóricos que compõem na obra, junto da organização e exposição documental sobre Vieira, a biografia do padre em um sentido particular: proposições de origem direcionando a congruência da ação de Vieira; composição de lugares e ambientes com vontade própria arrebatando a todos, inclusive ao jesuíta; confrontação de mentalidades em certa medida coletivas, como a ‘vontade nacional autonomista’, ou a mentalidade escolástica; divisão etapista, como já referido, a dar um sentido aos dados e explicar as ações do padre a partir de uma postura típica da idade ou da fase da vida política; a “narrativa como autópsia” ou a concatenação da narrativa com trechos dos manuscritos do próprio Vieira, como se ele mesmo estivesse contando sua história; a distância do biógrafo, a julgar e avaliar a palavra do biografado, como elemento de isenção do autor diante dos documentos; dramatização dos casos, como se o biógrafo fosse testemunho das ocorrências do jesuíta; composição das personagens a partir de critérios psicológicos convenientes à narrativa, como “o carácter impetuoso de Vieira”; e por fim a composição de retratos morais, avaliando figuras proeminentes da história. Cf. PÉCORA, Alcir. *op. cit.*, 279-291.

discurso biográfico, associando os manuscritos de Vieira – sejam as cartas, os sermões ou as especulações proféticas – a uma suposta e afirmada posição do jesuíta, localizada em uma dessas fases de sua vida, determinando seu humor, suas expectativas, seus anseios etc. Mais uma vez, o impasse que podemos assinalar pela leitura da obra reside na evidente preocupação do historiador em apagar o caráter deliberativo consciente do arranjo que organiza o enredo de sua história. Ou, como afirma Pécora, a aplicação “de uma meticulosa arte de esconder a arte”⁸⁶. Novamente, vale o mesmo juízo: por mais auspiciosas que possam ser consideradas – e o são – as obras de João Lúcio de Azevedo, em destaque, entre elas, a *História* do padre Antônio Vieira, devemos constranger suas narrativas a indicar os parâmetros da verdade encenada em uma peça que, no caso, por maiores os seus compromissos com a verdade das coisas, não anuncia a instrumentalidade dos seus procedimentos. Tal condição dificulta ainda mais a leitura desmitificada da obra ao se tratar de um gênero biográfico, pelo qual faz-se um encadeamento – nada espontâneo, frise-se – das coisas sobre a personagem. Por conseguinte, escrever sobre Vieira pede um sentido claro à sua vida, oferecido pelo biógrafo. É sedutora a associação entre uma proposta histórica que, por sua condição mesma, vai narrar as coisas pelos seus registros vindos de um ou mais passados, e o desenho biográfico a dar conta de explicar as motivações do autor de muitas daquelas fontes. Sobretudo, ainda, quando o objeto da investigação proposta, para o caso de Vieira, está caracterizado na extensa e abundante correspondência assinada pelo jesuíta, que se sabe recolhida e editada em grande parte pelo próprio João Lúcio.

Desde 2014, o *corpus* epistolar vieiriano está acessível em sua edição mais completa e unitária pela publicação, em Portugal, de sua *Obra Completa* – um conjunto a princípio em 30 volumes, apresentando toda a produção que se sabe de autoria do padre jesuíta, até então, onde os cinco primeiros (tomo I) dispõem um total, ali atualizado, de 758 cartas enviadas no decorrer de mais de 50 anos de ação política. Porém, até então, o grande responsável pela edição das cartas de Vieira fora João Lúcio de Azevedo, que recolheu, em seu tempo, as edições correntes da correspondência já publicada⁸⁷, incluiu

⁸⁶ *Ibid.*, p. 291.

⁸⁷ Como afirmam Pécora e Hansen, ambos em referência ao texto introdutório escrito por João Lúcio de Azevedo na edição das *Cartas do Padre Antônio Vieira*, a primeira reunião de sua correspondência, a constituir uma obra, data de 1735, quando são editados dois tomos contendo a publicação de manuscritos do espólio deixado pelo padre, que logo após sua morte, em 1697, teria sido entregue ao inquisidor-geral de Lisboa, D. Nuno da Cunha, pelo jesuíta Antonio Maria Bonucci, que, naquele tempo, servia na missão da Bahia. Tendo o inquisidor oferecido as cartas ao Conde de Ericeira, para publicação, somados outros papéis encontrados, sai então essa primeira edição que contém, segundo Hansen, muitas cartas truncadas de Vieira, principalmente aquelas que traziam o tratamento de matérias sobre o Santo Ofício da Inquisição,

ainda inéditas encontradas, organizou-as em uma disposição arbitrária e as publicou em três tomos, em 1925, 1926 e 1928. Ao trabalho do historiador, ainda, compete a recuperação de trechos censurados por edições anteriores, correção de nomes, datas, preenchimento de lacunas, identificação de pessoas citadas sem acuidade na conversa entre emissor e destinatários, além da correção da ortografia também já alterada, em certa medida, nas edições⁸⁸. Na ordenação estipulada pelo historiador, os textos epistolares de Vieira estão organizados cronologicamente, oferecendo sentido e confiabilidade documental à interpretação dos períodos encadeados da vida do jesuíta, como está edificado na sua *História*, publicada poucos anos antes. Em um primeiro olhar, o encaixe parece perfeito. Uma obra sustenta a outra: as lacunas dos tempos sem cartas são preenchidas pela narrativa biográfica, onde são utilizados os outros gêneros, como os sermões, ou outros autores biógrafos, a dar continuidade às ações do jesuíta; esta sua *História*, por sua vez, é comprovada e *testemunhada* pela leitura das cartas, registro típico do enredo de uma *vida*.

Tamanha a afinidade, as cartas editadas pela *Obra Completa*⁸⁹ apresentam a mesma disposição da edição anterior, a de João Lúcio, acrescida de novos achados inseridos nos seus tempos particulares, além de revisão, tradução daquelas escritas em outras línguas, correção de nomes e citações etc. Estão reunidas nela, também, além das 729 presentes nos três volumes da década de 1920, outras descobertas editadas desde então, como as de Serafim Leite, Charles R. Boxer e Aníbal Pinto de Castro⁹⁰. Seus volumes estão divididos em: I. *Cartas Diplomáticas*: compreende a famosa *Ánua* ao Geral da Companhia, traduzida do latim, datada de 30 de setembro de 1626; primeira e segunda

além da censura diversa a nomes de destinatários ou referidos no corpo das missivas. No mesmo período, aparecem outras publicações contendo textos de Vieira e, dentre eles, inúmeras cartas, como a obra de título *Vozes saudosas da eloquência, do espírito, do zelo e eminente sabedoria do padre Antônio Vieira*, de 1736, ou *Voz sagrada, política, retórica e métrica*, de 1748 – ambas constituindo os dois últimos volumes, dos 15, da primeira edição de seus *Sermões*, publicação iniciada ainda em vida do jesuíta, em 1679. Hansen indica, ainda, que em 1827 aparece uma outra edição da correspondência, dessa vez contendo as cartas trocadas entre Vieira e seu destinatário profícuo Duarte Ribeiro de Macedo. Segundo Pécora, entre 1854-55, uma reunião contendo 511 cartas de Vieira são publicadas por J. M. C. Seabra & T. Q. Antunes. Possivelmente, em contato com esse material, somada a pesquisa no *Fundo Antigo da Biblioteca Nacional de Lisboa*, João Lúcio pôde reconstituir os textos das cartas para edições supostamente íntegras, além de localizar os nomes e referências censuradas. Cf. HANSEN, João Adolfo. “Introdução, Cartas de Antônio Vieira (1626-1697)”. In VIEIRA, Antônio. *Cartas do Brasil*. São Paulo: Hedra, 2003, p. 9-11; PÉCORA, Alcir. “As cartas de Antônio Vieira, segundo João Lúcio de Azevedo”. In VIEIRA, Antônio. *Cartas, volume 1*. São Paulo: Globo, 2008. p. 10-11; AZEVEDO, João Lúcio de. “Introdução”. In _____ (Org.). *Cartas do padre Antônio Vieira*. Tomo primeiro. Portugal, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, p. V-XIII.

⁸⁸ PÉCORA, Alcir. “As cartas de Antônio Vieira” *op. cit.*, p. 11-12.

⁸⁹ Cf. VIEIRA, Antônio. *Obra completa do padre Antônio Vieira*. Tomo I epistolografia. 5 volumes. Dir. José Eduardo Franco, Pedro Calafate. São Paulo: Ed. Loyola, 2014.

⁹⁰ PÉCORA, Alcir. “As cartas de Antônio Vieira” *op. cit.*, p. 12.

missão diplomática contendo 49 cartas (uma a mais que na edição de João Lúcio), datadas de 1646-48; e a chamada *primeira viagem a Roma*, com 5 missivas de 1650 (eram 3 as editadas pelo historiador). II. *Cartas da Missão e Cartas da Prisão*: são 57 dos tempos da ida às missões no Estado do Maranhão e Grão-Pará, entre 1651 e 1661 (16 a mais que o primeiro volume de João Lúcio); e 147 datadas desde 1662, quando se viu obrigado a voltar para Portugal e passa a cuidar das coisas referentes ao processo movido pela Inquisição portuguesa, o que sucede no seu encarceramento, entre 1665-68. As cartas, aqui, vão até o período posterior, em 1669 (igual à edição anterior, que apresentava 146 papéis). III. *Cartas de Roma*: apresenta 256 missivas referentes ao período de estadia em Roma, datadas entre novembro de 1669 e agosto de 1675 (quatro a mais das editadas anteriormente). IV. *Cartas de Lisboa e Cartas da Baía*: dispõe 109 das escritas de Lisboa, após seu retorno de Roma, datadas entre 1675 e início de 1681 (oito acrescidas); e seguem, por fim, as 134 do período em que se encontra de volta ao Estado do Brasil, até sua morte em 1697, ano em que datam suas quatro últimas cartas (eram 116 as apresentadas desse intervalo)⁹¹. O último volume, V, *Cartas e Papéis Vários*, são textos de algum modo relacionados ao gênero epistolar, como memoriais, avisos e pareceres, alguns apócrifos, outros de autoria duvidosa, datados de tempos variados da vida do jesuíta.

De relance, pareceria espontânea a organização cronológica do conjunto das cartas, mas mesmo ela é arbitrária, ainda mais quando se obedecem, indiretamente, os

⁹¹ O levantamento sobre os números referentes à compilação editada por João Lúcio de Azevedo, nos três tomos, foi realizado por Pécora, *Ibid.*, p. 13-19. Além dos textos introdutórios, de autoria do professor e de Hansen, sobre edições recentes das cartas de Vieira, há ainda diversos outros trabalhos relevantes sobre o tema. Sobre um ponto de vista amplo, que propõe interpretar o conjunto da correspondência do jesuíta, importante citar o debate entre as análises de Hansen e Carlos Alberto de Seixas Maduro. A questão decorre da defesa, por parte do primeiro, da formalidade presente nos procedimentos de composição das cartas, universal enquanto premissa do ato de escrever alguma coisa a alguém, no tempo e no caso de Vieira, sejam as matérias, formas e temas das cartas familiares ou negociais. Maduro, por outro lado, defende que a carta, diferente da epístola, pode reunir circunstâncias afetivas consideradas informais. Cf. HANSEN, João Adolfo. "Para ler as cartas do Pe. Antônio Vieira (1626-1697)". *Teresa Revista de Literatura Brasileira*, São Paulo, n. 8/9, 2008, p. 264-299; MADURO, Carlos Alberto de Seixas. *As artes do não-poder. Cartas de Vieira – um paradigma da retórica epistolar do barroco*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias, 2012. Há também o trabalho de Maria Lucília Gonçalves Pires, reiterado por Maduro, que considera a carta como um autorretrato de Antônio Vieira, principalmente aquelas familiares, distantes de outras, narrativas, onde, aí sim, o padre faria uso das técnicas da retórica. Cf. PIRES, Maria Lucília Gonçalves. A epistolografia de Vieira. In *História e Antologia da Literatura Portuguesa, século XVII*. Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006. Podemos citar também trabalhos focados em recortes mais específicos da correspondência do jesuíta, como o de Ana Leal Faria, atento ao diálogo por cartas do padre com o amigo diplomata Duarte Ribeiro de Macedo, cf: FARIA, Ana Maria Homem Leal de. *Duarte Ribeiro de Macedo – um diplomata moderno, 1618-1680*. Portugal, Ministério dos Negócios, 2005; ou o de Ana Lúcia Machado de Oliveira, sobre a Carta Ânua de 1626, cf: OLIVEIRA, Ana Lúcia M. de. "As diferentes versões da carta ânua de Antônio Vieira". *Ideação* (UEFS), v. 20, p. 137-154, 2008.

critérios de interpretação da vida da personagem, estipulados pelo seu biógrafo mais exitoso. A um olhar atento aos parâmetros de legibilidade dos textos, pensados nos seus tempos de circulação primeira, a própria edição e publicação de papéis que, a princípio, existiram para circular como recurso de uma conversa entre ausentes, carrega em si critérios nada casuais de escolha sobre os modos de sua apresentação. Como lembra Hansen, a carta passa de dispositivo performativo imediato, entre emissor e destinatário, a objeto de contemplação para leitores terceiros, o que, radicalmente, transforma seus protocolos de leitura⁹². Contudo, somada essa condição aos elementos sabidos, hoje, alterados a partir de hipotéticos originais, desde suas primeiras edições – como *correções* gramaticais, corte e recorte de trechos, preenchimento de lacunas, restabelecimento presumido de nomes e citações etc. –, é ainda possível estipular critérios de leitura desse *corpus*, a partir de interpretações historicamente responsáveis e verossímeis sobre seu lugar na dinâmica das relações autor-leitor, naquele seu tempo e nos espaços por onde supomos ter circulado, pública ou privativamente, exposta ou clandestinamente, mas ainda assim enquanto *carta* e não livro. Ao colocar tais objetos diante do olhar analítico sobre os temas que o concernem, cruzando as questões suscitadas sobre os procedimentos de composição, circulação e leitura, e as inquirições ditas históricas, sobretudo a respeito da política e da teologia no século XVII, a investigação se vê diante da conveniência em estipular critérios objetivos e declarados de organização desses papéis em mãos, dispostos assim a um trabalho de leitura e análise. A dificuldade de se seguir o critério de encadeamento etapista estipulado por João Lúcio de Azevedo, mesmo sabida a sua arbitrariedade, reside na condição de apagamento que a sua fórmula interpretativa impõe aos outros modos possíveis de se compreender o papel das cartas nas atuações de Vieira no seu tempo, além, é claro, das normas em jogo e dos seus condicionantes locais para os procedimentos de composição epistolar.

Mesmo sendo diversas as direções tomadas por João Lúcio e Serafim Leite nesses seus trabalhos referidos, ambas as perspectivas, pelo caráter espontâneo atribuído aos seus critérios de organização, atendem a compromissos igualmente nebulosos ao horizonte de possibilidades de observação sobre os escombros do passado (ainda que esses destroços estejam recém reformados e apresentem-se hoje como acessos novos e firmes a um tempo específico). As duas leituras acabam por se encontrar nas suas consequências para a historiografia e o mundo da cultura voltados à memória nacional,

⁹² HANSEN, João Adolfo. “Introdução”, *op. cit.*, p. 12.

como narrativas virtualmente conciliadoras do estado das coisas, no presente, com o fardo da história colonial. Por exemplo: é em grande medida intuitivo, ao se falar da Companhia de Jesus no Brasil, relacionar a matéria ao tema da educação. No raciocínio, vincula-se de modo quase orgânico a presença dos padres nos contextos de ocupação lusitana na América, com seus colégios, e o fato sabido da não investida por parte da Coroa de Portugal na construção de Universidades em territórios além-mar, comparando-se sempre com a situação das colônias espanholas e suas instituições educacionais nascentes já nas primeiras décadas de presença nos territórios. Ou seja, o drama educacional brasileiro, ao fim e ao cabo, explica-se pela iniciativa principiante dos governos pós-independência, esta decorrente do bloqueio colonizador de um passado acompanhado da Ordem religiosa. E assim se estabelece o senso-comum, genérico como sempre: Portugal não construiu Universidades no Brasil *por conta* ou *apesar* da Companhia de Jesus. Parece o exemplo fora de lugar, mas é surpreendente a constatação de que a Ordem religiosa e seu membro mais destacado na memória sobre o século XVII, observados ambos a partir das narrativas exitosas daqueles historiadores, serem ainda hoje requisitados como um dos fatores da condição do Brasil moderno e suas insuficiências⁹³.

Ou seja, Antônio Vieira, visto pelo viés biográfico qualificador das etapas de sua vida, como membro de uma Ordem da Igreja católica determinante no processo civilizatório do projeto lusitano, está reconstituído em função da memória estabelecida para a identidade brasileira, oportuna aos modos como tais modelos interpretativos, acadêmicos sobretudo, cotejam a crítica do presente com a imagem do passado. Cabe compor, sim, interpretações históricas sobre um tempo específico do passado, relacionando-as com possíveis decorrências no presente. Mesmo um prognóstico sobre o futuro acaba surgindo enquanto quadro de hipóteses levantadas a partir dos efeitos das causas evidenciadas na análise. Mas o exercício deve levar em conta as dinâmicas mais amplas alcançadas pela compreensão histórica, dialogando com concepções filosóficas predominantes naquele tempo observado. Por exemplo, para se pensar a questão da educação escolar na América portuguesa, nas mãos dos missionários inacianos, deve-se levar em conta a presença da Escolástica nos reinos ibéricos do período e seus domínios além-mar, como isso se relaciona com os modos de se pensar a educação e o letramento, a catequese, a ética vigente aos súditos do rei católico etc. Se, em 7 de setembro de 1822,

⁹³ Veja-se, por exemplo, o capítulo dedicado ao passado colonial do trabalho sobre o tema da filosofia no Brasil, de 2017, de Ivan Domingues. Cf. DOMINGUES, Ivan. *A Filosofia no Brasil: legados e perspectivas* – Ensaio metafilosófico. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

não havia qualquer iniciativa de ensino superior no Brasil, muito mais razoável seria examinar quais eram as características do Estado lusitano dominante até então, quais as concepções hegemônicas sobre governo e soberania que direcionavam a administração do território e, mais uma vez, a quais grupos atendiam todos os arranjos confluentes daquela situação. Desse quadro, pode-se apontar qual seria o vínculo entre o dinamismo dos representantes da Companhia de Jesus e as forças da política imperial no decorrer do tempo de ocupação e estabelecimento nas regiões luso-brasílicas, e como isso estaria estabelecido nos anos da chamada Independência, nas primeiras décadas do século XIX. Certamente, a figura do padre Antônio Vieira entraria nesse diagnóstico como mais um elemento, de merecida atenção, mas situado na amplitude de uma história de longa duração, da própria instituição que fazia parte, que por certo, pela sua atuação em nome do reino lusitano, diz algo sobre um modelo de Estado e sociedade posteriores.

A cronologia não impede modos diversos de localizar as cartas diante de condicionamentos sabidos através da legibilidade dos textos, no século XVII. O maior deles é o rei lusitano. Destinatário maior, a sobrepôr outros menores da política pequena, no texto epistolar jesuítico, o soberano católico está situado no horizonte do padre emissor como um grande portador secular da palavra Sagrada. É uma espécie de chave institucional à identificação das atribuições divinas no mundo dispostas aos homens seus súditos, que estão à espera do Juízo Final. Observa-se na leitura mesmo parcial da correspondência, como é sempre ao Rei que o jesuíta se dirige e condiciona as matérias tratadas, mesmo escrevendo à infinidade de destinatários da sociedade estamental luso-brasílica, como a membros da Corte, a religiosos de outras Ordens, a índios, a habitantes de vilas no Estado do Brasil e do Maranhão, além de receptores externos àquela comunidade, como os judeus de Ruão, o Grão-Duque da Toscana, ou Cosme III de Médicis. Como um corpo político escolhido por Deus para levar sua Palavra ao mundo, a cada parte social congregada compete sua função nesse grande projeto místico. Assim, o Rei, a cabeça, é sempre destinatário final, figura responsável, na divisão da hierarquia estabelecida por nascimento, pela condução de todos na direção dos desígnios divinos, decifráveis pelo olhar acurado. Pécora já havia sugerido, em sua introdução à correspondência, como o destinatário de todas as missivas, no final das contas, é sempre o príncipe português. E se verá, por um olhar sobre os textos, como essa determinação é radical para o estabelecimento dos parâmetros de composição dos papéis.

Nos 51 anos transcorridos de correspondências trocadas, com a sua profusão de interlocutores, a variedade de temas e a multiplicidade de matérias concebidas, Vieira

repete. Segue o contínuo da relação: compõe a figura de si como interposta e condicionada pelo vínculo – visto eajuizado por ele mesmo – entre a presença do soberano, o rei e sua primeira nobreza, figurada na Corte e na imagem da autoridade máxima da República; e a constante e adequada verdade da atribuição Divina, que deposita no reino lusitano a missão de levar a Fé aos sertões do mundo, preparando-o a contar os dias para o advento do Quinto Império. A sucessão de príncipes portugueses, suas ascensões, deposições, transitoriedades, partidarismos vários a depender dos eventos e das ocasiões, mas, ao final, sempre referentes a um papel específico cumprido pelo mandatário, condiciona a articulação do jesuíta, nas cartas, entre o grande tema teológico da expansão da Fé e do dever moral do Estado em afirmá-la e expandi-la, e os temas menores da vida política reinol, das suas relações diplomáticas, da sua autoridade em terras estranhas, da sua força pela conquista de reformas locais etc. Por essa razão, parece proveitoso dispor dos papéis, pela cronologia encontrada, mas não pelas supostas etapas da vida do padre, e sim pelos tempos dos soberanos: ao se contar da primeira carta conhecida, de fevereiro de 1646 – excetuando-se a *Ânua* de 1626 – até a última antes de novembro de 1656, tempo da morte de D. João IV, tem-se 83 cartas. Dentro desse conjunto, pode-se ainda marcar por divisória a missiva ao padre Provincial do Brasil, de março de 1654 – contando, até então, 68 papéis –, constando, ali, a primeira referência à morte do príncipe D. Teodósio de Bragança, primogênito a quem Vieira depositava grande atenção e esperanças como sucessor da Coroa lusitana. Da primeira carta ao jovem D. Afonso, de 20 de abril de 1657, até esgotado o tempo de regência da Rainha sua mãe, Dona Luísa de Gusmão, vemos outras 28 cartas. Desse período, coincidido com a volta de Vieira do Maranhão, até a última missiva antes da primeira alusão mais explícita, em texto de 16 de janeiro de 1668, sobre deposição de D. Afonso VI pelo golpe de 1667, vê-se mais 143 cartas. Dessa data até a menção efetiva, em papel de 22 de junho de 1684, sobre a subida ao trono do irmão D. Pedro II – superada a posição de Príncipe Regente para a de Rei, de fato, com a morte do irmão em setembro de 1683 –, observa-se o extenso volume de 390 cartas. Dessa data até o fim da vida do jesuíta, restam ainda 113 outras missivas. No total, 757 cartas, mais a *Ânua*, reunidas e organizadas na mais recente publicação das obras vieirianas, até então reveladas. Haverá, certamente, outras ainda não descobertas, a se somar a esse vasto conjunto que, por mérito do trabalho dos investigadores do passado, acrescido do esforço dos pesquisadores do presente próximo, tem-se já um conjunto oferecendo certa e proveitosa unidade e continuidade de registros, propícias a uma interpretação crítica e histórica.

O maior condicionante da escrita epistolar de Antônio Vieira é o rei português. Seria possível abranger os outros gêneros da produção letrada do jesuíta, mas o núcleo da análise sobre essa afirmativa está centrado na correspondência, pois é ela que viabiliza e condiciona relações particulares, diferentes daquelas de *orador-público* dos sermões. Os modos de estabelecer seus desenhos vão dispor a estrutura. Esta, viável ao serviço do futuro da Fé, garantido pelo soberano secular e catolicamente entendida como resposta a um mundo – exterior aos limites do Império – fora de lugar. O príncipe lusitano é o destinatário constante, como afirma Pécora⁹⁴, pois é ele quem vai liderar a comunidade de homens fiéis a Deus para o advento do Quinto Império. Esta razão, porém, faz sentido apenas se inserida em uma interpretação universal da Companhia de Jesus.

O que há nas cartas do padre Antônio Vieira

Em 20 de junho de 1685, do alto dos seus 77 anos, o padre Antônio Vieira envia uma carta, da Bahia, ao amigo D. Nuno Álvares Pereira de Melo, o Duque de Cadaval, onde condensa, em tom alarmante, a displicência com que os soberanos portugueses têm lidado com a grande Verdade do destino daquele reino, sabida desde há muito tempo. Ao que consta no retrato dos “reys de Portugal” em suas “gloriosas conquistas” narrado por Pedro de Mariz em seu *Diálogo de varia história* de 1598, remete-se a meados do século XII o Juramento do rei D. Afonso Henriques à visão de Cristo na cruz, envolto em anjos sob o sol nascente do céu do Campo de Ourique: prevendo já a derrota contra os mouros, desanimado, adormece D. Afonso e em sonho figura a entrada do mensageiro que, ao ser acordado, aparece preenchendo o anúncio da vitória vindoura. Ao recobrar os ânimos e a fé, sai do pavilhão do combate e presencia Cristo vindo do céu, na Cruz de grandeza admirável, *mirae magnitudinis*, que o coloca prostrado de joelhos, sem espada e sem escudo, para jurar fidelidade ao filho de Deus. Ali é inaugurado em rocha firme o Reino que, pela sua força, não só vence a batalha contra os mouros, mas também deposita na fé de seus súditos o triunfo das lutas contra os inimigos da Cruz nas próximas dezesseis gerações, encarregadas de levar Seu nome a desvairadas gentes, *in exteris gentes*⁹⁵.

⁹⁴ Segundo o professor, as cartas de Vieira fazem parte de um esforço por uma “esperança radical”: “A esperança de uma resposta legítima para a catástrofe do mundo, e que se esforça para recolher dos presságios da devastação os signos que ainda mal se compreendem – algaravias –, mas que podem significar ao menos a continuação de uma conversa, em meio ao desastre continuado. Cf. PÉCORA, Alcir. “As cartas de Antônio Vieira” *op. cit.*, p. 25.

⁹⁵ Consta que o manuscrito contendo o Juramento de Afonso Henriques foi encontrado no arquivo Real do Mosteiro de Alcoçaba em 1596, logo em seguida apresentado ao rei Filipe II e feitos rigorosos exames sobre sua ‘autenticidade’. Diversos autores, já a partir dos anos seguintes, elencam a narrativa em obras do

Conhecida como a Visão de Ourique, a narrativa do ato inaugural da missão do reino luso, encarregado de levar a fé de Cristo às gentilidades, pode ser entendida como a ‘pedra de toque’ para a Verdade contida no caráter universalista da política católica tomada invariavelmente como pressuposto da ação político-teológica do padre Antônio Vieira. Em breve parágrafo da carta de discurso pedestre, decorosamente apropriado a uma conversa simples entre amigos ausentes, o engenhoso jesuíta do século XVII condensa a matéria que por décadas a fio se dedica a fazer presente nos mais elevados e grandiosos textos da profecia⁹⁶ e da parenética do teatro sacramental⁹⁷. “Fim” é a palavra carregada da força missionária que Vieira usa para enaltecer o ato de Deus ao fazer “senhores aos reis de Portugal daquele vastíssimo império”, conquanto dilatasse a Fé e a conversão das gentilidades. Há um escrúpulo, uma razão, sustentada aguerridamente em nome desse fim, que coloca como meios as obrigações pelas quais seus reis possuam o “direito” de suas conquistas. O fim de Portugal é dilatar a Fé⁹⁸.

O autor da carta é contundente ao afirmar que a displicência para com o destino dos gentios, fazendo com que milhares de almas se percam por desatenção, é de

gênero histórico dedicadas à Monarquia lusitana. A obra de Pedro de Mariz, *Diálogo de vária história*, Coimbra, Officina de Antonio de Mariz, 1598, apresenta o “Retrato dos Reys de Portugal”, onde no trecho sobre D. Afonso transcreve o manuscrito aparentemente no original em língua latina. Há outro, atribuído ao século XVIII a Vieira, que se suspeita apócrifo, em que o jesuíta também transcreve o texto do Juramento, quando supostamente escreve ao príncipe D. Pedro, filho de D. João IV. Cf. *Papel nas cortes que fez o Príncipe Regente Dom Pedro, depois Rei de Portugal, seu autor o padre Antônio Vieira da Companhia*, presente no vol. V do tomo I da *Obra Completa* do padre Antônio Vieira. Para além, a batalha contra os mouros no Campo de Ourique é citada pelo jesuíta em sermão que não foi pronunciado, mas enviado a rainha Maria Sofia pelo nascimento e morte prematura do príncipe sucessor, presente no volume XIII da *editio princeps*, com o título “*Palavra do Pregador Empenhada e Defendida*”. A certa altura, compondo o elenco de soberanos portugueses e narrando suas vitórias e conquistas, Vieira afirma: “Nasceu o mesmo Reino nos Campos de Ourique entre os braços armados del’Rei Dom Afonso o Primeiro, ali com tantos impulsos dos mesmos espíritos, como se viu na prodigiosa vitória contra os imensos exércitos dos cinco Reis Mouros”. Cf. VIEIRA, Antônio. “Discurso Apologético”. In *Obra completa Padre Antônio Vieira*. Tomo II parenética, volume XIII. Sermões de Incidência Política. Dir. José Eduardo Franco, Pedro Calafate. São Paulo: Ed. Loyola, 2015, p. 249-306.

⁹⁶ Cf. HANSEN, João Adolfo. “Prefácio”. In *Obra completa do padre Antônio Vieira*. Tomo III profética, volume V. *A chave dos profetas*: livro primeiro. Coord. Pedro Calafate. Trad. Antônio Guimarães Pinto. São Paulo: Ed. Loyola, 2014, p. 11-56.

⁹⁷ Cf. PÉCORÁ, Alcir. *Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. 2ª ed. Campinas: Ed. Unicamp; São Paulo: Edusp, 2008.

⁹⁸ No segundo parágrafo da carta de Vieira ao Duque de Cadaval, o jesuíta condensa: “O fim para que Deus fez senhores aos reis de Portugal daquele vastíssimo império foi a dilatação da mesma Fé e conversão das gentilidades; e este é o título com que o possuímos, tão conhecido pelos mesmos gentios que, para distinguirem a fé católica da de todas as outras nações que lá têm passado da Europa, lhe chamam não a fé de Cristo, senão a fé dos portugueses. A esta razão tão gloriosa se acrescenta a do escrúpulo fundado nas obrigações com que os reis adquiriram o direito que têm as mesmas conquistas, correndo e carregando sobre suas consciências a conta de tantos milhares de almas que por sua desatenção se perdem;” De 20 de junho de 1685. Cf. Carta 654. In *Obra completa do padre Antônio Vieira*. Tomo I epistolografia, volume IV. Cartas de Lisboa, cartas da Baía. Dir. José Eduardo Franco, Pedro Calafate. São Paulo: Ed. Loyola, 2014, p. 323.

responsabilidade de todo o corpo político do Império, que permite a morte sem batismo, a condução da vida sem os sacramentos etc. Os reis, aqui, estão no centro da questão, pois a eles foi concedido o direito das conquistas e as obrigações a respeito da Fé. Aos padres jesuítas, nesse caminho, sejam portugueses ou estrangeiros, não falta “o primitivo espírito de São Francisco Xavier, com que aquelas Missões foram fundadas”, pois, prontos a deixar o conforto de suas quintas, expõem-se sem vacilar aos perigos do mar e aos rigores dos climas bárbaros, “não por tempo limitado, mas até a morte”, em nome do exercício dos ministérios de sua profissão⁹⁹. Vieira chama a atenção de seu destinatário para os rumos da política imperial conduzida pelos monarcas portugueses, desde as negociações diplomáticas pelo fim da união das cortes ibéricas entre as décadas de 1640 e 1660. Sua preocupação recai sobre o que defende ser a fonte dos poderes do reino. Desde o século anterior, as conquistas das Índias orientais e dos territórios americanos asseguravam obviamente a sustentação material das estruturas formais de poder, mas principalmente garantiam a soberania do Estado diante das potências europeias em constantes disputas por territórios no século XVII. Atento ao definhamento da presença lusa no Oriente, Vieira defende o reforço da assistência real aos procedimentos de tomada e retomada do poder no Ocidente, que recairiam forçosamente nos modos pelos quais se fariam súditos os habitantes locais na América e, conseqüentemente, se afirmariam portugueses os seus territórios limítrofes. Não há possibilidade desse pragmatismo da ação política, porém, existir no horizonte das pretensões de letrados como o padre jesuíta, sem envolver como princípio e fim as verdades da teologia católica específica daquele período. É esse o sentido político-teológico da obrigação requerida por Vieira aos soberanos portugueses, pelo qual compreende-se também o protagonismo reclamado constantemente pela Companhia de Jesus no que toca aos limites de sustentação desses poderes.

Ainda sobre a carta ao Duque, é possível supor pela matéria e pela data – pouco mais de três anos do aporte definitivo na Bahia –, que Vieira estivesse já em vias de preparar a série de quinze textos dedicados a São Francisco Xavier, que ocupariam o tomo VIII da chamada *editio princeps*, a primeira edição impressa de seus sermões, muitos destes vindo à publicação ainda nas últimas décadas de sua vida. Três anos mais tarde, em 1688, Vieira escreve ao estimado Diogo Marchão Temudo uma carta em que afirma enviar anexa uma cópia do mesmo tomo, certamente para a apreciação e juízo do amigo

⁹⁹ Cf. Carta 654. In *O.C.* t. I, v. IV, *op. cit.*, p. 324 (A edição da Obra completa do padre Antônio Vieira referente ao tomo I, epistolografia, será a partir de agora citada de modo abreviado).

sobre a obra¹⁰⁰. Seguindo a cronologia das datas constantes nos textos, o referido tomo veio à publicação em 1694. Um ano depois, diz em missiva à rainha Maria Sofia enviar dois outros sermões como um regalo ao nascimento do novo príncipe, o Infante D. António Francisco Xavier José Bento Leopoldo Henrique (1695-1757), quarto filho do casamento dela com o então rei D. Pedro II. A homenagem ao Infante vem pelo sermão de ação de graças e por um segundo, dedicado a São Francisco Xavier¹⁰¹. Ou seja, são dezesseis, ao todo, os textos devotados ao santo, sendo quinze publicados em 1694 e um último ditado no ano seguinte, quando se dizia impossibilitado de escrever pelo próprio punho. Como se sabe, Xavier foi jesuíta de estreita relação com o fundador da Ordem, o padre Inácio de Loyola (1491-1555), sendo representante maior da presença portuguesa nas chamadas Índias orientais dentre os padres da primeira geração da Companhia de Jesus, já no momento de sua ratificação pela Igreja romana, editada pelo Papa Júlio III na bula *Exposcit debitum* de julho de 1550¹⁰². O tempo da ação de Loyola, Xavier, Favre, Laynes e Nóbrega é, pelo que se observa, o tempo do exame, da provação e da constituição dos preceitos e prescrições da Companhia que estarão presentes quase que imutáveis até o século XVIII, passando pelo tempo de Vieira. Dentre os princípios em jogo no papel a ser desempenhado pelos jesuítas, talvez o mais importante deles seja

¹⁰⁰ “Eu há mais de três meses que deixei o meu retiro e residio no Colégio obrigado da obediência com que o nosso Padre Geral quis que a direção do governo desta Província corresse por minha conta a título de Visitador, com condição porém de não sair da Baía, havendo consideração aos meus anos. Contudo não faltei à frota com a costumada carregação do oitavo tomo”, de 17 de agosto de 1688. Cf. Carta 682. In *O.C. t. I, v. IV, op. cit.*, p. 380.

¹⁰¹ D. António, irmão do futuro rei D. João V, seria o mais novo dos quatro filhos vindos do casamento real, três, no caso, levando-se em conta o falecimento de um dos herdeiros, logo após nascido. “Havendo porém muitos dias que a extrema velhice me tem privado dos instrumentos da voz, e achando-me nesta ocasião, como Zacarias no nascimento do maior dos nascidos, mudo; para obedecer contudo aos acenos do nome de Vossa Majestade, apelei como ele para a pena, com que se pode suprir a falta da língua. Mais ditei, do que escrevi, porque grande matéria a mão duas vezes quebrada; e não me cabendo tão grande matéria em um só sermão, ao primeiro e comum, acrescentei o segundo e particular de São Francisco Xavier”, de 16 de junho de 1695. Cf. Carta 744. In *O.C. t. I, v. IV, op. cit.*, p. 503. Vieira, aos 87 anos, diz enviar à rainha, além do *Sermão de ação de graças pelo felicíssimo nascimento do novo Infante*, de 15 de março de 1695, ainda mais um texto ditado, o *Sermão gratulatório a São Francisco Xavier, pelo nascimento do quarto filho varão, que a devoção da Rainha nossa Senhora confessa dever a seu celestial patrocínio*. Cf. VIEIRA, António. “Sermão Gratulatório a São Francisco Xavier”. In *Obra completa Padre António Vieira*. Tomo II parenética, volume XIII. *op. cit.*, p. 328-347.

¹⁰² Os oito companheiros de estudos em Paris – Inácio de Loyola, Francisco Xavier, Diego Laynes, Simão Rodrigues, Alfonso Samerón, Pierre Favre, Nicolás Bobadilla e Claude Jay – dirigem-se a Roma para, no intuito de peregrinar pela Terra Santa, se oferecer ao serviço do Papa. Antes da dispersão, decidem apresentar uma Súmula ao pontífice Paulo III sobre as determinações da nova Ordem, como os votos de castidade, pobreza, obediência à Sua Santidade, além de se organizar, coletivamente, como um corpo e se subordinar, cada um, ao preposto dentre eles que ficaria em Roma. O papel foi aceito por Paulo III que, no ano seguinte, estabelece a nova Ordem na bula *Regimini militantis* de 1540. Dez anos depois, o sucessor Júlio III confirma a existência da Ordem na *Exposcit debitum*, após estabelecer algumas modificações nas determinações. A essa data, Xavier já se encontrava em missão pelo Oriente. Cf. FABRE, Pierre-Antoine. “Introduction”. In LOYOLA, Ignace de. *Écrits*. Traduits et présentés sous la Direction de Maurice Giuliani, s. j. França: Éditions Desclée de Brouwer, 1991, p. 269-273.

aquele do *perinde ac cadaver*, ou seja, da obediência irrestrita às normas e à doutrina da Companhia de Jesus, pormenorizadas nas *Constituições*. E o grande imperativo da ação dos padres seria estar sempre presente onde a fé em Cristo não era certa. Pela lógica de um soldado que luta em nome da expansão e glória de seu reino, o espaço da atuação missionária estaria invariavelmente se alargando em direção a terras cada vez mais distantes do centro normativo, onde permanecia o superior Inácio de Loyola seguido de seus sucessores.

Nesse sentido, o padre Francisco Azpilcueta (1506-1552), nascido na comunidade de Xavier do reino de Navarra, é trazido como figuração do *ethos* da atuação jesuítica com seu dito papel desempenhado na conversão das gentilidades do Oriente. O que Vieira apresenta na série de quinze sermões dedicados a Xavier é a exaltação desse grande dever desempenhado pelo assim chamado “Apóstolo dos Oriente” em sua atividade missionária, passado o cabo da Boa Esperança, já na grande ilha de Madagascar e seguida até os limites das terras dos Japões. Com um pé no mar e outro na terra¹⁰³, submetido a todos os modos de provação e sofrimento, pedindo sempre “mais, mais, mais”¹⁰⁴, Xavier converteu à fé cristã, nos sermões de Vieira, um milhão e duzentas mil almas em dez anos de trabalho¹⁰⁵. O número impressiona e faz o jesuíta igualar seus feitos aos do Apóstolo Paulo, uma vez que Deus, quando lhe nega a missão da Ásia Menor para reservá-la a São João, dedica a parte maior a ser desbravada muitos séculos depois, por Xavier¹⁰⁶. Por essa razão ficam aquelas terras tanto tempo sem a fé de Cristo, pois estavam

¹⁰³ Vieira evoca São João, no *Apocalipse* (Ap 10, 1-2), na figura – “figura” exatamente é o termo usado pelo jesuíta para apresentar a passagem bíblica – do Anjo que desce do Céu com os pés de fogo e carrega um livrinho aberto nas mãos. Os pés pousam, o direito sobre o mar e o esquerdo sobre a terra. São João, aqui, não é Evangelista, mas Profeta: a passagem se inicia com “Vi depois outro Anjo, forte, descendo do céu”. Enfatiza Vieira o “*et vidi*” constatando ser uma visão profética. Aqui a ação de Xavier preenche a figura sagrada, uma vez que sua ação no Oriente é dupla e simultânea. Suas batalhas ocorreram sempre como pescador no mar e caçador em terra, obedecendo a posição dos pés de um homem (ou de um gigante) se imaginarmos o sentido da navegação saída da Península Ibérica em direção ao oriente, percorrendo a costa africana e asiática: o pé esquerdo vai sempre em terra, o direito em mar. Cf. “Sermão primeiro. Anjo.” In *Obra completa Padre Antônio Vieira*. Tomo II parenética, volume XII. *op. cit.*, p. 128.

¹⁰⁴ Segundo nota da edição mais recente dos sermões do tomo VIII, o “mais, mais, mais” enfatizado por Vieira remete ao lema espiritual dos jesuítas, do advérbio latino “*magis*” constante na “Meditação das Duas Bandeiras” presente nos Exercícios Espirituais de Inácio de Loyola (136-137). *Apud* nota 62, *ibid.* p. 85. Vieira utiliza o “mais” como alegoria da devoção de Xavier aos desígnios de sua missão, que compreende o sofrimento das batalhas em mar e em terra. A repetição tripla alude à Trindade cristã do amor Divino que Xavier responde ao padecer “mais, mais, mais”, diferente de Pedro que, após negar Cristo por três vezes, “não se atreveu a responder que amava mais, nem três vezes, nem duas, nem uma”. *Ibid.*, p. 90.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 48.

¹⁰⁶ “De maneira que nega Deus a São Paulo a missão da Ásia menor, porque a tem reservado para São João; e quando reservou a Ásia menor para São João, reserva a Ásia maior para Xavier. Que comparação tem a Ásia menor com a maior? A menor é uma pequena parte da Europa, e a maior é maior que toda a Europa, e toda a África. Apertemos afora a consequência. É regra certa no amor de Deus medir-se o que ama pelo

reservadas ao teatro de seu Apostolado. Lá, por meio de sua obrigação, seria semeado o Evangelho e colhida a conversão das gentilidades de suas Nações¹⁰⁷. No 15º sermão, enfim, Xavier alcança Paulo porque consegue levar a Palavra àqueles a quem o Apóstolo não pôde, aos reis. Xavier teria preenchido o que faltou a Paulo, pois, no ato de trazê-lo a Igreja, Cristo teria dito a Ananias sobre o vaso de eleição, no dever de levar Seu nome aos corações das gentes e dos homens, “*ut portet nomen meum coram Gentibus et Regibus*”¹⁰⁸. E assim, escreve Vieira, faz transbordar Paulo o vaso com infinitas conversões de Almas, sendo por isso sendo chamado o “Apóstolo das Gentes”. Porém, somente três teriam sido as Coroas convertidas por ele, a saber, os reis de Aretas e Agripa e o imperador Nero. Faltou, diz, à segunda parte de sua missão – *coram Regibus* – aquilo que transborda na primeira – *coram Gentibus*. Engenhoso, Vieira emenda ao exame figurativo do *Novo Testamento* a linha que alcança o preenchimento de Xavier. Uma falta como essa, a constatação desse vazio deixado pelo Apostolado paulino, “é certo pela experiência de todos os séculos da Igreja que Deus a tinha guardado não para outro algum Apóstolo, senão para o futuro de todo o Oriente, o grande Xavier”¹⁰⁹.

No texto de Vieira, a ação do missionário jesuíta aproxima a fundação da Companhia de Jesus ao que está presente nas Escrituras, figurando a linearidade da história. Consequente, coloca seus membros no centro do esboço daquilo que é mais urgente aos reinos católicos desde o século XVI, para a garantia de uma unidade da Fé, despedaçada já em 1520. O Xavier de Vieira é o jesuíta que faz o caminho perfeito, *perinde ac cadáver*, como um cadáver, sempre onde mandam a utilidade da sua missão e a vontade de Deus. É o mais preparado dos apóstolos de Cristo para levar a Fé a todas as Gentes. Igualmente, é a Companhia de Jesus, como antonomásia de Francisco Xavier. Não sem propósito é o tipo representado no panegírico de Vieira, desenhado, diríamos ao lê-lo, como alegoria da própria Ordem. Assim como sua presença foi primordial para tirar todo o Oriente da idolatria e dos falsos sacerdotes colocados pelo Demônio, de igual sorte é o papel que desempenha a Companhia no mundo desde o século XVI, instante crucial em que a Providência Divina teria respondido às agruras de um mundo novo. Do mesmo modo que o “Apóstolo do Oriente” garante a força de sua missão porque converte aos povos e aos reis, a Companhia de Jesus ratifica sua posição sendo a Ordem que está mais

que dá.” Cf. “Sonho primeiro.” In *Obra completa Padre Antônio Vieira*. Tomo II parenética, volume XII. *op. cit.*, p. 43.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 46.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 356.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 358.

intrinsecamente ligada aos poderes temporais dos Estados submetidos à Igreja de Roma. Não sem propósito, então, é o citado *Tomo VIII*, que contém quinze sermões em louvor a São Francisco Xavier, terminar suas linhas discorrendo sobre o elo entre o Santo e a educação de jovens príncipes cristãos: “dai infinitas graças a Deus por vos dar os filhos quando desde sua infância os podeis oferecer ao patrocínio, direção e magistério de São Francisco Xavier”¹¹⁰.

Ao se levar em conta o período de provável composição dos textos que Vieira apresentava à Rainha, é razoável supor que a atenção do jesuíta à matéria tratada estivesse diretamente ligada à sua preocupação com as forças do Império Português no quadro das conquistas além-mar. Passado o tempo das negociações diplomáticas pela soberania e reconhecimento do fim da união das cortes ibéricas, Vieira vê na amplitude de seu horizonte a fragilidade da presença lusa nas Índias e a necessidade urgente do reforço das ações da Coroa, visando a reafirmação dos domínios territoriais na América. O próprio Xavier teria afirmado, pela pena de Vieira que cita um voto seu em Conselho de Estado ocorrido no reinado de D. João III, que o amparo aos homens feitos cristãos lá no Oriente não pode vir a faltar, pois são aos naturais da Índia como “à gente Portuguesa, na paz, e na guerra”. O “Bárbaro”, diz, mata-os cruelmente porque depois de convertidos, são mais vassalos de El-Rei de Portugal que seus¹¹¹. A reputação do Estado passa, necessariamente, pela atenção dada para a continuidade da assistência Real aos novos cristãos, pois, uma vez feito mandatário para cumprir seus desígnios enquanto sucessor de Afonso Henriques, o soberano português possui o dever de expandir e manter a Fé. Ao mesmo tempo, fica estabelecido o vínculo primordial entre a obrigação moral-religiosa e o poder temporal. Seja natural da Índia, do Maranhão ou do planalto de Piratininga, o homem recém-convertido é agora súdito do rei católico. Este, por sua vez, ao conquistar o coração dos homens fixados naquelas localidades, territorializa seu poder como partes dos vastos domínios da Coroa. A noção de *corpo místico* como princípio de organização da sociedade, no interior do Império, conduz a vida coletiva pela verdade revelada da História em direção ao Juízo Final. Tal noção se instrumentaliza na política católica de uma nova exegese bíblica que neutralize as formulações até então impensadas de *homem*, *pacto social* e *soberania* surgidas do contexto das teses da Reforma protestante. Trata-se, de fato, de uma concepção de história porque prevê no tempo e no espaço de atuação dos homens uma postura constantemente expansionista em nome da Fé. Seja em direção aos

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 363.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 370.

territórios inexplorados além-mar nas terras americanas, seja aos impérios do Oriente ou em uma diplomacia de cunho mais combativo nas relações entre Estados, a política católica dos reinos de Portugal e Espanha, principalmente, pressupõe o ato moral de levar a Verdade aonde ela é contestada ou não é conhecida.

Sabe-se pelas queixas do próprio Vieira, nas missivas endereçadas a amigos como Duarte Ribeiro de Macedo, ou Marquês de Gouveia, que tal postura não correspondeu às coisas ocorridas na política imperial lusitana. O jesuíta lamenta pela perda praticamente irreparável do poder do rei nas Índias, ou pela morte sem batismo e escravidão injusta (pois havia a justa) de tantos gentios no Estado do Brasil ou no Grão Pará, ou mesmo pela fragilidade de Portugal sem ouro e sem armas diante do poderio de grandes monarquias como a Inglaterra, irreparavelmente herege em idos de 1680. Mas as cartas não são dispositivos onde o jesuíta se rende, na informalidade, à conformidade sobre uma realidade inacessível. A variedade considerável de matérias tratadas na correspondência a que se tem acesso, hoje, de sabida autoria do jesuíta, evidencia o elenco dos conceitos que orientavam a ação político-teológica da escrita epistolar, que estava voltada para um determinado fim tangível. Mesmo às de gênero familiar, tidas por suporte de uma conversa entre amigos, não parece apropriado observá-las segundo conceitos modernos de *intimidade*, ou como opiniões de foro privado sobre dramas pessoais inconfessáveis em público. São em sua totalidade dispositivos retoricamente regrados para atingir propósitos específicos, todos eles condizentes com os parâmetros da verdade da história, inserida em uma doutrina da Fé intrínseca ao tempo da política local. Tal constatação parece (quase) insuspeita, atualmente, ao se analisarem os modos de composição dos discursos de Vieira tidos por mais elevados, como as profecias ou mesmo os diversos sermões. Ninguém, espera-se, irá negar a evidente retórica presente nesses textos, seguindo preceitos estabelecidos, segundo um costume de longa duração, para atingir a eficácia persuasiva de um de seus sermões, ainda mais quando se sabe que este provavelmente terá sido proferido em púlpito, e não apenas escrito e enviado. Por outro lado, surpreende observar que o texto epistolar ainda seja visto, em alguns casos, como o *instante informal de sinceridade* do padre, de *descanso inventivo* entre os densos trabalhos de composição regrada dos seus discursos mais elevados. Ao contrário, se forem observadas as regras da retórica epistolar, alvo de preceitos tão uniformemente presentes nas diversas *artes* da escrita no costume letrado, irá se confirmar que as cartas de Vieira são, da mesma forma, regradas retoricamente.

Todas essas prescrições para os distintos discursos estão presentes direcionando matérias, proposições, deliberações e juízos que não têm outro fim que a teologia política do Império português e seu organismo social agindo como um corpo unificado em nome do bem comum. Por mais que as questões sejam locais e específicas, há uma causa maior que conduz os modos de agir, desde o discurso alto, edificante, para mover públicos amplos, até o mais pedestre e familiar, para firmar acordos e pedir favores. Faz-se necessário olhar a totalidade dos textos de Vieira que se tem em mãos como resquícios, fragmentos, ruínas de um sistema de escrita que envolvia os vários gêneros de discurso em um mesmo plano de ação política articulado em diferentes frentes da atuação missionária jesuítica. Mesmo hoje, com as diferentes lacunas produzidas pelo tempo que passa e desfaz o manuscrito, ou pela edição que altera os procedimentos da leitura, quando colocados lado a lado pelo leitor as profecias, os sermões, os recados e as cartas, ficará evidente que há um sistema de escrita situando os gêneros sobre um mesmo plano. Em Vieira, o fundamento transcendente que inscreve a história do reino português nos desígnios da Divina Providência está erigido no advento do Quinto Império. Não se tratava, como se poderia considerar, de abstração irrefletida ou ideologia simplista deturpadora da realidade. Havia, verdadeiramente, um roteiro claro e objetivo das etapas a se cumprir nessa história dos povos, o que torna razoável e esperada uma *História do Futuro*.

Vieira insere nessa história os eventos observados no presente e os identifica com o passado das *Escrituras* ou das autoridades que souberam, na ação terrena, interpretar e reunir as figuras de um futuro profético. Por conseguinte, há um imenso repertório de lugares por onde se transitar no saber letrado que coloca os episódios do presente da ação política e religiosa – e mesmo do acaso das chuvas, trovoadas, cometas, tremores de terra, etc. – na linha da História, invariavelmente determinados pela Divina Providência, seja como sinais do Advento, ou como castigo por pecados cometidos. Nessa lógica, um jesuíta como Vieira sempre sabe compreender as adversidades e acontecimentos imprevistos e, na sequência, continuamente acredita saber como se deve agir diante das coisas. Aquelas não são lamentações informais, consequências da rendição do homem, impotente diante dos poderes da política temporal. Como todas as regras de conduta aos membros de sua Ordem estão devidamente prescritas e sua prática educativa adequadamente uniformizada e reproduzida nos colégios, é razoável supor que um padre inaciano, colocado em missão para dar conta de toda a nova conjuntura de conflito pela Fé no mundo, arrogue para si o protagonismo da ação terrena e local que vai garantir a

adequada condução dos eventos segundo a vontade de Deus. O protagonismo da Companhia de Jesus na política católica pode não ter sido predominante todo o tempo, ou mesmo terá encontrado barreiras intransponíveis, como poderes locais que conflitaram com seus procedimentos, mas efetivamente era o horizonte da ação de seus membros, que compunham o *ethos* de um soldado agindo em nome de um bem maior. Tal predisposição movia montanhas, ou os movia até as montanhas, se necessário fosse, “não por tempo limitado, mas até a morte.” A exegese que prevê a figuração das *Escrituras*, por fim, não é apenas recurso argumentativo nas profecias ou ferramenta de ressignificação do texto bíblico no discurso parenético. É pressuposto que norteia toda a ação de um padre como Antônio Vieira, seja qual for a matéria tratada. Por isso sua presença deve ser levada em conta também em textos como as cartas que, por si mesmas, cumprem um papel específico e indispensável nesse protagonismo requerido pelo jesuíta. Elas, as cartas, articulam matérias e destinatários interessados, viabilizando seus planos e propósitos a partir de juízos e deliberações convenientes.

As grandes questões presentes no século XVI puseram em voga, quase que prontamente, uma disputa política de fundo teológico às comunidades até então submetidas a um catolicismo incerto e mal definido em sua liturgia¹¹². A contenda acaba por incidir, após as teses de Lutero, em concepções a respeito dos homens, das sociedades e das soberanias a que a Igreja, com suas novas medidas – como a criação da Companhia de Jesus – pretende responder o mais urgente possível, para desarmar as ideias heréticas, impedindo que se vertam pelas regiões sob seu domínio. O papel dos inacianos nesse quadro não se restringe à atividade missionária nos extremos dos domínios além-mar das Coroas, nem mesmo ao ensino no interior dos colégios. Coube aos membros da Companhia uma resposta, na liturgia e na doutrina, sobretudo, aos conceitos fundamentais para as constituições políticas vigentes que se colocavam diante das ideias protestantes vindas do Norte¹¹³. As respostas não são rápidas, mas está posto, diante de todas essas circunstâncias, que convém majoritariamente aos padres jesuítas o reforço do vínculo

¹¹² Jean Delumeau mostra como a unidade do catolicismo nos momentos anteriores ao aparecimento das teses protestantes era impossível e indesejada por muitos dos membros do alto clero. Cf. DELUMEAU, Jean. “*La Renaissance comme réformation de l’Église*” In *La civilisation de la Renaissance*. França: Éditions Arthaud, 1984, p. 118-146.

¹¹³ Em alguns contextos, como em relação aos domínios espanhóis na América, assiste-se mesmo a uma disputa entre Ordens da Igreja – no caso entre jesuítas e dominicanos – sobre qual delas iria tomar a frente da atividade missionária e política local. Cf. DELUMEAU, *Le catholicisme, op. cit.* No caso da Coroa portuguesa, de início houve alguma disputa mais significativa com a presença dos inacianos nas chamadas Missões no sul do território e posteriormente no Estado do Maranhão e Grão Pará, ao norte, mas logo é a Companhia de Jesus que toma a frente do tratamento das questões, não abrindo espaço para grandes embates religiosos nos séculos XVII e XVIII.

entre o poder Real, secular, e sua condição moral determinante, ao agir em nome da Fé que era reconhecida pelo Papa. Essas ações, para além do processo de aperfeiçoamento da prática missionária junto aos gentios¹¹⁴ nas regiões próximas aos sertões, estão direcionadas também à prática de uma doutrina religiosa voltada à valorização da atividade litúrgica recolocada constantemente diante do súdito reinol, membro do corpo místico do Império.

A representação festiva e ritualística dos sacramentos da Igreja, diante de um público hierarquizado, as regras de conduta entre homens de diferentes importâncias ao bem comum, os castigos assistidos fora do meio familiar para educar os súditos contra os pecados, a distinção dos hábitos, os emblemas presentes nas igrejas, os lugares em que cada camada da sociedade hierarquizada irá ocupar nos atos litúrgicos, tudo está orientado pelo que se pode apontar como uma doutrina da Fé. Por meio das autoridades religiosas é dito – contra a tese da *sola scriptura* – quem é que pode ler as figuras para desvendar o presente enquanto preenchimento do sentido sagrado da história. É doutrina porque prevê a obediência inquestionada a um conjunto amplo de regras de conduta, a partir do arbítrio tão somente dos que estão aptos, divina e secularmente, a compreender o que é o presente e o que será o futuro, pois são os únicos que sabem ler o passado figural e articulá-lo aos diversos saberes convenientes. A vida beata de um membro do corpo político do reino católico passa, necessariamente, pela submissão a uma doutrina que é o centro do reconhecimento moral de uma razão transcendente, como é a da verdade revelada. É daí que se justifica todo um autocontrole dos súditos, como em um teatro da vida pública, e a murmuração inerente aos atos teatralizados, como recurso de controle social contra, por exemplo, sublevações e motins.

Para incorporar esse conjunto de regras, ou seja, para tornar corpo uma conduta restritiva das paixões, não bastaria ao súdito – mesmo que letrado – ler a *Vulgata* do texto sagrado, tida por Trento como versão *autêntica* da Bíblia¹¹⁵. É imperativo tal leitura passar pelo crivo da interpretação do padre que identifica a figuração bíblica e a cruza com todo o elenco de autoridades relevantes a cada matéria tratada, para assim interpretá-la aos homens e dizer o que devem fazer no presente da ação terrena e qual será a relação deles com o futuro ali em jogo. São os representantes dessa Igreja rearticulada – sobretudo

¹¹⁴ Sobre os passos do aprimoramento da conversão dos gentios na América portuguesa, cf. EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

¹¹⁵ DELUMEAU, *Le catholicisme, op. cit.*, p. 92.

os padres jesuítas, mas também outras ordens em seu protagonismo local – que dominam a doutrina e todos os saberes ao redor dela. Por uma perspectiva histórica, a Companhia de Jesus aparece em um período específico, a cumprir determinadas funções arrogando a si a autoridade sobre a palavra correta para as decisões políticas. São seus membros vistos como os mais bem preparados, pois são eles que possuem, na hierarquia da Igreja, os instrumentos capazes de confirmar ou abjurar moralmente as medidas que efetivamente interferem no poder secular, como uma guerra, por exemplo. Dessa conjectura se torna notável também a dimensão do domínio sobre o costume retórico por parte daqueles inicianos, afirmando a convergência decisiva entre teologia-política e retórica e oratória no universo da política católica pós-Contrarreforma. Como a própria história dos povos transcende, em seu fim, a ação terrena, cabe aos que carregam a palavra certa sobre o futuro não somente dispor sobre os assuntos da conversão, mas em todas as questões temporais. O domínio sobre uma verdade que ratifica a doutrina mantenedora de uma determinada conduta social tornada corpo é a chave para conceber a razoabilidade da postura colérica de padres como Manuel da Nóbrega e Antônio Vieira, que não hesitavam em partir em missão, ou em apontar uma fraqueza do rei, se esses atos servissem para a ampliação da Fé, fortalecimento da Coroa e conservação do bem comum¹¹⁶.

São partes constituintes de uma concepção histórica que abrange um conjunto de respostas em um cenário contingente fazendo da *persona* do padre jesuíta o protagonista – ou ao menos faz com que lhe pareça legítimo clamar a si tal postura – da teologia, que é política, no século XVII. Pode estar salvo do pecado quem segue a doutrina, assim como está incólume dos castigos da Providência Divina a monarquia obediente aos discernimentos que a mantenham no justo caminho da verdade católica. Destarte, a liberdade do súdito é submissão aos princípios da fé e o poder *absoluto* do rei é passível de refutação se suas ações não condizem com a verdadeira moral defendida pela Igreja. Vieira sabe apontar essas situações porque pode, com seu engenho, articular um grande repertório de saberes para responder a conceitos sobre os homens, sobre a

¹¹⁶ Nas *Constituições* da Companhia de Jesus, no trecho que trata daqueles que serão recebidos como possíveis novos membros, está estabelecida uma série de condições para cada uma das três capacidades da alma (inteligência, memória e vontade). Para a vontade, afirma (na tradução livre da versão francesa dos escritos de Inácio de Loyola): “que eles sejam desejosos de toda a virtude e perfeição espiritual, que eles sejam pacíficos, constantes e corajosos no serviço divino que comecem, zelosos pela saúde das almas e, por elas, ligados ao nosso Instituto que está diretamente encomendado para ajudar as almas e para dispô-las para que obtenham seu fim último da mão de Deus nosso Criador e Senhor”. Cf. “*Constitutions de la Compagnie de Jésus*”. In LOYOLA, *op. cit.*, p. 434 (tradução livre).

soberania dos reis em uma comunidade cristã e sobre o pacto estabelecido entre eles e seus súditos.

Trata-se de uma concepção de história carregada de conceitos trazidos pelas bases da Igreja contrarreformada que pretende neutralizar, ou conter, o avanço das ideias luteranas e calvinistas, assim como das outras heresias surgidas em novos horizontes da ação política no século XVI. Ao mesmo tempo, o contato com povos até então desconhecidos do repertório de coisas e categorias lidas pelo homem letrado europeu se torna instrumento de fortalecimento das monarquias em conflito. De tal sorte que a autoridade sobre os domínios de regiões externas ao continente europeu é imperiosa não somente pela questão econômica – garantindo a produção de riquezas necessárias às Coroas em disputas intracontinentais por soberania – e sim também pela ampliação do poder frente a outras monarquias, a partir dos súditos (pela conversão) e a consequente territorialização da autoridade Real. Esse sentido das coisas fica evidente, por exemplo, quando lemos a narrativa composta pelo noviço Antônio Vieira, aos 18 anos, sobre a expulsão dos holandeses da costa brasileira, na intitulada *Carta Anua* enviada ao Geral da Companhia de Jesus. A descrição dos eventos determinantes para a expulsão dos holandeses e vitória portuguesa se dá direcionando os eventos localizados historicamente ao sentido da união e concórdia do todo para o fortalecimento do bem comum, único meio possível de se combater o pecado. Após o desalento e desesperança diante das investidas de sucesso do inimigo, são os padres inacianos que por meio da fé incitam os atores dessa batalha a se unirem no combate às brigas internas, por meio da amizade, contra as forças diabólicas que impediam a inserção dos índios na defesa do território, para assim todo o corpo reunir forças e expulsar os estrangeiros pecadores das terras de Sua Majestade¹¹⁷.

O enunciado principal da carta às autoridades da Companhia de Jesus sustenta a exaltação dos feitos dos padres da Ordem presentes no Estado do Brasil para deixar incontestada a utilidade da sua atuação na manutenção da paz no Império, único modo de se assegurar a união e a concórdia entre seus membros, por meio da fé e da doutrina. Mesmo distinta das outras cartas do *corpus* epistolar vieiriano, pois está condicionada retoricamente pela delegação do Geral da Companhia, ainda assim a epístola de 1626 cumpre sua função como dispositivo regrado a articular de modo particular matérias específicas, condizentes com o reforço do lugar ocupado pelos padres na afirmação do poder Real vinculado à verdade da Fé e traduzido na comunhão do corpo político que

¹¹⁷ Cf. Carta 1. In *O.C.* t. I, v. I, *op. cit.*, p. 109-154.

defende seus domínios. A autoridade da palavra que explica os eventos vem do caráter exemplar do evento histórico, desvendado pela articulação entre os diversos saberes presentes no repertório de autoridades dos gêneros da retórica e na ética da razão de Estado, em diálogo constante com os episódios figurados nas Escrituras. Como uma “rede do saber”¹¹⁸, o procedimento de busca pela verdade cruza os diversos elementos que servem de exemplos para o presente – na história como *magistra vitae* – localizados na *história* dos povos contada nas grandes obras do gênero, no *panegírico* das ações nobilitantes de homens ilustres, nas *epopeias* dos grandes feitos dos heróis e suas lições moralizantes, nas diversas *artes* da conduta cortesã, etc., para inserir todo o repositório de lugares-comuns convenientes vindos daí no mesmo plano da leitura exegética das Escrituras. Trata-se da visão profética sobre uma mesma História que tem por fim a Salvação. Como resultado, compõe-se a compreensão sobre o que ocorre no presente e o que deve suceder no futuro segundo o sentido transcendente da moral cristã. Não versa sobre uma previsão, mas sobre o futuro em si, enquanto sequência lógica, ou dialética, do presente visto como parte da proposição começada em um episódio do passado: o livre-arbítrio dos homens permite que causem por ato ou displicência os pecados que os desviam do reto caminho de Deus. Se o fazem no passado – como fizeram reis portugueses ao deixar tribos inteiras de seu conhecimento sem a assistência da Fé e seus sacramentos – o presente terá evidências objetivas das penas impostas pela Divina Providência, dizendo sobre o futuro possível pela correção dos pecados ou pela condenação decorrente da insistência neles. É esse o sentido da afirmativa de Vieira sobre a responsabilidade dos reis portugueses pelas misérias terrenas, como se o jesuíta possuísse o prumo da história de Portugal, observando sempre de um ponto de vista privilegiado em relação aos demais – mesmo se comparado aos fidalgos da primeira nobreza – os desvios e acertos da política secular em seu vínculo com a moral católica. Ser um inaciano pressupõe a destreza exemplar no procedimento de articular os saberes e alinhá-los ao providencialismo católico que confronta as heresias do tempo e assim indica os caminhos para escapar dos pecados. Se esse horizonte prevê sempre a subordinação do Príncipe ao império da Igreja, pois aí está o vínculo essencial da moral do poder secular com a verdade da Fé, elo este rompido pelos reinos protestantes, é sempre a autoridade Real a quem o jesuíta está se dirigindo quando escreve, da

¹¹⁸ ENGELS, Odilo. “Compreensão do conceito na Idade Média” In KOSELLECK, Reinhart (et. al.). *O conceito de História*. Trad. René E. Gertz. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2016, p. 80.

perspectiva de sua posição de religioso jesuíta na hierarquia do Reino frente à posição de seu destinatário ocasional.

A instrumentalidade dos procedimentos da composição advém, sobretudo, do ensino estipulado e oferecido pela Companhia de Jesus, desde a criação dos seus primeiros colégios. No pátio de um deles é que teria ocorrido o estalo divino narrado por André de Barros, no século XVIII, na mente do menino Antônio Vieira, causa da sua então “clareza de entendimento, agudeza de engenho, e capacidade de memória”¹¹⁹. Os jovens recebidos pela Companhia estavam submetidos, ao menos desde 1599, ao *Ratio studiorum*, o programa de ensino que homogeneizava a educação dos padres nos diversos colégios e seminários espalhados pelos territórios onde a presença dos missionários era firmada¹²⁰. Desde as *Constituições* de 1556 está estabelecida uma hierarquia de saberes que ordena as matérias segundo os objetivos da doutrina no ato de ajudar o próximo, “com o favor divino”. Nessa direção, de modo geral, segue-se o estudo das humanidades – gramática e retórica – “de diferentes línguas” (particularmente o latim, o grego e o hebreu), o estudo da lógica, da filosofia – natural e moral –, da metafísica, da teologia escolástica e da “Escritura Santa”¹²¹. Já nas universidades regidas pelos jesuítas, o centro do ensino está nas matérias que concernem à doutrina escolástica e aos textos sagrados. Os demais pontos, como as humanidades, as artes liberais ou as “ciências naturais”, devem servir de amparo ao tema central, podendo mesmo ser acrescentadas outras matérias ou línguas, como a caldeia ou árabe, se estas forem pertinentes à missão local ou aos princípios mais sólidos da Fé¹²². Os livros utilizados no ensino dos jovens nos seminários, nos colégios e nas universidades devem ser escolhidos de modo a reforçar os objetivos do instituto, sem nunca se distanciar das autoridades. Na teologia, por exemplo, o ensino do Antigo e Novo Testamento está vinculado à escolástica de “santo Tomás”¹²³;

¹¹⁹ Assim se referiu ao famoso “estalo de Vieira” o padre André de Barros, no século XVIII, considerado o primeiro “biógrafo” de Antônio Vieira. O autor compõe no gênero *vida* os feitos de Vieira ordenados cronologicamente pelos anos que viveu. É citado largamente por obras sobre Vieira, como a de João Lúcio de Azevedo. Cf. BARROS, André de. *op. cit.*, p. 7-8. Em João Lúcio, o trecho é referenciado em: AZEVEDO, João Lúcio de. *op. cit.*, Tomo 1, p. 15.

¹²⁰ O texto mesmo da *Ratio Studiorum* é apresentado em 1586 ao então Geral da Companhia Claudio Acquaviva (1543-1615), mas somente obteve sua aprovação em 1599. As diretivas do ensino jesuítico, no entanto, já estão descritas nas *Constituições* desde seu manuscrito de 1556. Cf: HANSEN, João Adolfo. “*Ratio Studiorum* e política católica ibérica no Século XVII”. In VIDAL, Diana Gonçalves; HILSDORF, Maria Lúcia Spedo (Org.). *Tópicos em História da Educação*. São Paulo: EDUSP, 2001, v. 1, p. 13-41.

¹²¹ Const. Cap. 5, quarta parte. In LOYOLA, *op. cit.*, p. 482-3.

¹²² Const. Cap. 12, quarta parte. In *ibid.*, p. 502.

¹²³ No texto da *Ratio Studiorum* encontra-se inclusive um catálogo de questões concernentes à escolástica de Tomás de Aquino, focada sobretudo na Suma Teológica, que deve ser aplicada no ensino de teologia. Cf. “*Catalogvs aliquot quaestionvm ex prima parte S. Thomae*” e segs, In *Ratio atqve institutio stydiiorvm societatis iesu*. Antuérpia: Ed. Ioannem Mevrsivm, 1635, p. 54-68. Ou edição bilingue latim-francês: *Ratio*

na lógica e filosofia natural e moral segue-se Aristóteles sobretudo¹²⁴. Os professores, a seu cargo, devem apontar no corpo da disciplina aquilo que os alunos devem ler com maior empenho. Por fim, em se tratando das humanidades gregas e latinas a atenção deve ser redobrada para que se evite, “tanto nas universidades quanto nos colégios”, quaisquer livros que “contenham coisas ofensivas para os bons costumes”, ou que ao menos tenham sido expurgadas as “coisas e passagens imorais”¹²⁵.

Obedientes aos rigores do ensino desde a infância, guiados às artes da memória, da eloquência, do debate na lógica e na retórica, apropriando-se de lugares-comuns da teologia e da ação política, é de supor que os jovens inicianos saíam em missão dotados de um grande repertório de matérias e dispostos a transitar entre as diversas autoridades dos diferentes saberes que sustentam as verdades da doutrina da Fé. Como soldados de Cristo, farão parte de uma ordem religiosa criada justamente para fazer frente de modo beligerante às heresias de seu tempo. Não se trata de adotar o que se denominaria uma ideologia e assim ser aprovado pelos pares a compor um grupo privilegiado dentro da sociedade. A composição de um saber letrado segundo as verdades estabelecidas pela Igreja se torna o alicerce de ação que reclama a si e aos seus companheiros o protagonismo do entendimento da História. Esse sistema doutrinário responde, na prática catequética, ao princípio luterano da *sola fide et sola scriptura*, “só com a fé e só com a escritura”, em que o fiel deveria dispensar a mediação do clero e dos ritos como intermédio ao texto sagrado. Este seria, para os protestantes, a única fonte confiável para se ter acesso à palavra divina¹²⁶. Considerada anátema, a proposição é rejeitada pelos teólogos reunidos em Trento, já na IV sessão do Concílio, em oito de abril de 1546¹²⁷. Porquanto a resolução

Studiorum. Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus. Trad. Léone Albrieux, Dolorès Pralon-Julia. França: Éditions Berlin, 1997, p. 216-235.

¹²⁴ Cf. “*In rebus alicuius momenti ab Aristotele non recedat nisi quid incidat a doctrina, quam academiae ubique probante alienum; multo magis, si orthodoxae fidei repugnet;*”. *Ibid.*, p. 81; Ed. bilingue, *ibid.*, p. 124.

¹²⁵ Const. Cap. 14, quarta parte. In LOYOLA, *op. cit.*, p. 507.

¹²⁶ “Se alguém impuser às almas uma lei feita pelo homem, obrigando à crença no que esse alguém quer que se acredite, provavelmente não haverá palavra de Deus para justificá-lo. Se não existir nada na Palavra de Deus quanto a isso, será duvidoso se é isso o que Deus quer. Se ele mesmo não ordenou alguma coisa, não há meio de estabelecer que esta lhe seja agradável. Ou, antes, podemos estar certos de que lhe não é agradável, pois ele quer que nossa fé se baseie exclusivamente na sua divina Palavra” Cf. LUTERO, Martinho. “Sobre a autoridade secular”, de 1523. In HÖPFL, Harro (org.). *Lutero e Calvino. Sobre a autoridade secular*. Trad. Hélio de Marco Leite de Barros, Carlos Eduardo Silveira Matos. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 36.

¹²⁷ No decreto sobre a edição *Vulgata da Bíblia*, os teólogos e juristas declaram: “Além disso, para refrear certos talentos petulantes, estabelece que ninguém, confiando no próprio juízo, ouse interpretar a Sagrada Escritura, nas matérias de fé e de moral que pertencem ao edifício da doutrina cristã, distorcendo a Sagrada Escritura segundo seu próprio modo de pensar contrário ao sentido que a santa mãe Igreja, à qual compete julgar do verdadeiro sentido e da interpretação das sagradas Escrituras, sustentou e sustenta; ou ainda, contra o consenso unânime dos Padres, mesmo que tais interpretações não devam vir a ser jamais

se dá na valorização da *traditio* da Igreja – a “tradição” que, segundo a mesma sessão do Concílio, afirma compor a “verdade salutar e de toda a ordem moral”, contida nos livros e na tradição não escrita¹²⁸ – como única fonte autorizada para o acesso aos saberes, são retomados nos colégios da Companhia os gêneros das letras gregas, latinas e escolásticas, no intento de treinar a eloquência dos pregadores¹²⁹ às contendas contra tudo o que venha a perturbar a Fé ou a dificultar a conversão e assistência dos padres em suas missões.

Todas as obrigações dos religiosos que passam a atuar a partir desse complexo elenco de preceitos e autoridades não são, a princípio, alcançadas pela capacidade de um padre individualmente disposto a se colocar diante de questões temporais. Há um direcionamento, por meio da instrução e da disciplina, da ação do missionário que assume para si os caracteres do posicionamento político e da prática litúrgica e sacramental convenientes à defesa dos reinos submetidos à Igreja romana. A disputa pela exegese bíblica *verdadeira* é o mote das narrativas compostas pela Companhia de Jesus desde sua fundação, assinadas por seus diversos membros. Vieira, no caso, representa esse *braço* de um corpo maior, atuando no contexto português do século XVII. Crucial, ao sentido de *corpo* reiterado nos textos de fundação, é preciso haver a comunhão entre todos os seus integrantes. A potência da ação jesuítica, pela qual os padres se viam dispostos aos atos de defesa da fé, ao mesmo tempo em que podiam contar com o resguardo dos superiores, exigia dos membros da Ordem uma unidade de ação por onde todos atuavam

publicadas. [...] Mas querendo, como é justo, impor uma norma sobre este ponto aos editores, [...] [o Concílio] estabelece que, de agora em diante, a Sagrada Escritura, principalmente a antiga edição *Vulgata*, seja impressa segundo a versão mais correta; e que a ninguém seja lícito imprimir ou mandar imprimir quaisquer livros sobre questões sagradas sem o nome do autor, nem no futuro vendê-los ou também só guardá-los, a não ser que antes tenham sido examinados e aprovados pelo Ordinário [...]” Cf. H. Denzinger, P. Hünermann. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja católica*. traduzido, com base na 40ª edição alemã (2005) aos cuidados de Peter Hünermann, por José Marino Luz e Johan Konings. Versão bilingue. São Paulo: Ed. Loyola, 2006, n. 1507-1508, p. 397.

¹²⁸ “O sacrossanto Sínodo ecumênico e geral de Trento, legitimamente reunido no Espírito Santo, [...] tendo sempre diante dos olhos sua intenção de que, extirpados os erros, se conserve na Igreja a pureza do Evangelho que, prometido primeiramente pelos profetas nas santas Escrituras, nosso Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, promulgou por sua própria boca e então mandou a seus Apóstolos “pregá-lo a toda criatura” como fonte de toda a verdade salutar e de toda a ordem moral, vendo claramente que essa verdade e essa ordem estão contidas em livros escritos e tradições não escritas que, recebidas pelos Apóstolos da boca do próprio Cristo ou transmitidas como que de mão em mão pelos Apóstolos, sob o ditado do Espírito Santo, chegaram até nós, seguindo o exemplo dos Padres ortodoxos, recebe e venera, com igual sentimento de piedade e [igual] reverência, todos os livros tanto do Novo como do Antigo Testamento, já que o mesmo Deus é o autor de ambos, e igualmente [recebe e venera] as tradições concernentes tanto à fé como aos costumes, como provenientes da boca de Cristo ou ditadas pelo Espírito Santo e conservadas na Igreja católica por sucessão contínua”. *Ibid.*, n. 1501, p. 395.

¹²⁹ Gêneros como o diálogo, o sermão e a controversia, que preparam a eloquência dos padres diante dos diversos públicos, sempre com os cuidados de se evitar trechos “e passagens imorais”. Cf. HANSEN, João Adolfo. “Notícia bibliográfica” In *Manuel da Nóbrega*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2010, p. 68-69.

em sintonia com as deliberações do núcleo decisório. Em outras palavras, o Superior local deve ser a cabeça que comanda a ação dos padres em uma Província. Este, por sua vez, se subordina ao comando do Geral, em Roma. Entre eles, deve ser constante e indispensável a troca de cartas compartilhando a experiência local, coletiva ou individual, para reforçar a mediação entre destinatários de diferentes posições, a partir de um modelo evidente já na correspondência grega e latina. As regras e preceitos da arte de escrever cartas foram “cristianizados” com a presença das Epístolas sagradas do *Evangelho*, na liturgia da missa que coloca em cena a comunicação assimétrica da mediação entre Céu e terra¹³⁰. Assim, a missiva em seu discurso pedestre é o meio mais simples de transmitir a palavra, tal qual fizeram as *Epístolas* de Paulo, ao mesclar teor sagrado e familiar, e mostrar a possibilidade de se estabelecer um intermédio entre os homens e Deus¹³¹.

É imprescindível o reforço de uma rede de comunicação entre os inicianos, organizada por meio da circulação de papéis que se dava assimetricamente, pois, por regra, deveriam ser trocados entre superior e subordinado. Presentes também nas *Constituições*, as determinações sobre o envio e recebimento de correspondências entre os membros da Companhia de Jesus declaram como função fazer com que todos saibam o ocorrido na experiência local, ao consolar os missionários muitas vezes distantes de seus companheiros de Ordem¹³². Ou seja, a mediação assimétrica entre as partes do corpo da Companhia estava estabelecida como norma. Para alcançá-la era necessário cumprir uma série de regras sobre os modos de composição e frequência de envio, como por exemplo, escrever ao Provincial uma vez por mês duas cartas, uma na “língua usual da província” e outra em latim¹³³. Ambas com as mesmas matérias, seriam recebidas e reenviadas aos demais superiores e, após exame, remetidas a outras localidades. Ou então, uma vez a cada quatro meses, cada colégio deveria enviar ao Provincial uma breve lista, “em exemplar duplo”, contendo a relação de todos que habitam a casa, acrescido de

¹³⁰ BOUREAU, Alain. “La norme épistolaire, une invention médiévale” In BOUREAU, Alain; CHARTIER, Roger; DAUPHIN, Cécile; HÉBRARD, Jean et alii. *La correspondance* (Sous la direction de Roger Chartier). Paris: Fayard, 1991., p. 130

¹³¹ *Ibid.*, p. 131.

¹³² “A troca de cartas entre inferiores e superiores trará também uma ajuda toda especial, fazendo saber frequentemente a uns o que se tornaram os outros e conhecer as novidades e as informações que provenham de diversas regiões. Os superiores serão encarregados disso, em particular o Geral e os provinciais que darão ordens de tal sorte que em cada região nós possamos saber o que se passa nas outras regiões para o consolo e a edificação mútua em nosso Senhor”. Cf. Const. Cap. 1, oitava parte. In LOYOLA, *op. cit.*, p. 565 (tradução livre da edição francesa). Sobre a arte das cartas jesuíticas, principalmente no que refere à atuação dos inicianos na região da América portuguesa no século XVI, cf. PÉCORÁ, Alcir. “A arte das cartas jesuíticas do Brasil” In *Máquina de gêneros*. São Paulo: Edusp, 2001, p. 17-68

¹³³ *Ibid.*

“algumas palavras sobre cada um”¹³⁴. Na missiva em que o secretário de Loyola, padre Juan de Polanco, escreve aos companheiros da Ordem em 1547, estão elencadas as 20 razões pelas quais convém manter e estimular a frequente troca de correspondência entre os padres. Se os comerciantes têm em grande conta para seus “infelizes interesses” a troca de missivas, por que “nos assuntos espirituais, que têm por interesse nossa salvação eterna e a de nosso próximo, ao mesmo tempo que a glória e honra de Deus”, seria infortúnio se preocupar um pouco com a escrita daquilo que é tão proveitoso?¹³⁵ Os propósitos todos circundam o reforço dos laços de amizade e companheirismo entre os irmãos de Ordem, tanto para evitar o desânimo com os insucessos aparentes de um inaciano distante e sozinho em sua missão, quanto para reforçar a boa reputação da Companhia por meio da difusão de suas ações e conquistas¹³⁶. Ademais, Polanco lista as diretivas sobre o quê se escrever e como e com quais cuidados devem ser compostas as cartas, além das precauções sobre quem irá enviá-las (portador) e sobre os modos de leitura possíveis dos destinatários¹³⁷. O secretário de Loyola associa os modos da comunicação eficaz entre os membros da Companhia de Jesus à retórica epistolar e toma como modelo da prática a *ars dictaminis*, que define desde o século XI as partes do texto a ser enviado como metade de uma conversa. Ao mesmo tempo, está pressuposta a convenção do diálogo entre ausentes amigos. Se não amigos, companheiros de Ordem, mas sempre próximos, noção que remete o gênero epistolar aos seus conceitos gregos e latinos vivamente presentes no século XVI – como o *sermo*, “conversação”, distinguido por Cícero no *De officiis* quanto à forma de discurso apropriada aos assuntos familiares, transmitindo cortesia e afabilidade¹³⁸ –, quando o ato de escrever uma carta implicava enviar um regalo amigável a alguém que se queria presente, mas infelizmente estava distante.

Vieira submete a escrita de suas cartas às diretivas da Companhia. São regras de composição fixadas a partir da figura do destinatário, superior a ele dentro do corpo da Ordem, que direciona os propósitos do tratamento das matérias elencadas. A adoção de tais regras, porém, não indica escritura protocolar, como se cumprissem artificialmente

¹³⁴ *Ibid.*, p. 566.

¹³⁵ Carta de Juan de Polanco à toda a Companhia de Jesus, de Roma, 27 de julho de 1547. In LOYOLA, *op. cit.*, p. 707-708.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 708-710.

¹³⁷ São dois os textos de Polanco endereçados a toda a Companhia de Jesus. Ambos datam de 27 de julho de 1547. No primeiro estão elencadas as razões pelas quais convém sustentar a prática da troca de correspondência entre os padres. No segundo estão propriamente as regras para a composição decorosa das cartas. Cf. Carta de Juan de Polanco a toda a Companhia de Jesus, mesma data. In LOYOLA, *op. cit.*, p. 711-716.

¹³⁸ *De off.*, II, XIV, 48. Ver CÍCERO, Marco Túlio. *Dos deveres*. Tradução do latim Angélica Chiapeta, revisão da tradução Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 101.

as normas dos prelados que os obrigavam a segui-las. Fruto do horizonte de verdade e da técnica eficaz para a composição do gênero, os preceitos não estavam apartados das artes para escrever bem no século XVII. Evidente, entre as cartas enviadas aos superiores da Ordem e as outras tantas, para os amigos da Corte portuguesa ou da sociedade colonial, observamos as mesmas regras da eficácia persuasiva, salvo, obviamente, as prerrogativas de tratamento e temas do diálogo entre irmãos inacianos. Matérias por vezes distintas, as bases do desenvolvimento das proposições são regularmente observadas no todo do *corpus* epistolar vieiriano. Desde a análise de Hansen, dispomos de alguns parâmetros para a leitura das cartas que Vieira escreveu e ditou¹³⁹. Sabe-se que elas não são informais, tão pouco literatura ou documentos translúcidos, abertos ao passado dos historiadores mais ingênuos. Sabe-se que, enquanto letrado, ele estava apto a articular as autoridades do ato de escrever bem, atualizadas pelo costume retórico e poético. Igualmente, deve-se saber que a iniciativa sobre a adesão às regras para uma prática eficaz não está disponível ao autor-remetente como mera possibilidade, viável ou não a depender das circunstâncias do pacto enunciativo. Na posição de padre, letrado e membro participante do corpo místico do Império, em Vieira estava posto um vínculo entre a técnica e a verdade do ato eficaz.

Enquanto instituição, a retórica dita pelo costume a síntese dos saberes dispostos a compor as etapas do procedimento da composição epistolar. O trânsito da memória do autor pelos elencos de autoridades e lugares da fala e da escrita não é prática artificial, dispensável. Pode ser excessiva se empregada com vulgaridade, mas a prudência orienta o decoro. Entretanto, não deve ser observada como mero expediente das Letras, como se a mensagem existisse e pudesse ser enviada autonomamente, não fosse o capricho de seu transmissor em *estilizá-la* de acordo com as circunstâncias de sua circulação. O juízo que dita os modos de compor os dispositivos está associado necessariamente às verdades da ética e da política presentes nas deliberações tomadas segundo a moral católica. Por exemplo: o ato de persuadir o rei D. João IV, sobre a adoção de leis que regulem o trabalho prestado por índios aos colonos do Estado do Maranhão, supõe a prudência na escolha dos procedimentos retóricos para a causa da deliberação. Eles não seriam eficazes se não tivessem ajuizados pela ética do ato de escrever e enviar uma carta ao destinatário caracterizado como centro e cabeça de todo o corpo político do reino¹⁴⁰.

¹³⁹ Cf. HANSEN, João Adolfo. "Para ler as cartas do Pe. Antônio Vieira (1626-1697)". *op. cit.*

¹⁴⁰ Diante do conflito dos inacianos com os moradores locais, Vieira escreve do Maranhão ao rei D. João IV recomendando 19 medidas sobre o tratamento dos índios descidos do sertão. Com elas, ficava garantido

Em resumo, há um princípio da ação verossímil na escrita epistolar. Este não permite observar as técnicas da persuasão apartadas da matéria pensada como núcleo da mensagem. Supor tal divisão é crer na ilusão ingênua do documento histórico lido como acesso aos fatos eles mesmos, livres dos condicionantes da própria prática discursiva. Tem-se em mãos os dispositivos produzidos não pela informalidade de um indivíduo, mas por uma *persona* localizada na estrutura hierárquica de uma sociedade dividida em estamentos ou ordens. Por meio de seus procedimentos avaliativos, traduzidos na prudência e no juízo próprios da moral católica, considerou convenientes os atos de composição para o cumprimento de fins específicos. Com isso pode-se dizer que não se tratava da veleidade do letrado Vieira decidindo *enfeitar* seu discurso, nem sequer da obediência cega à adoção de procedimentos da escrita vindos do alto dos seus superiores da Companhia. Dizer a verdade, no texto, supõe o uso autorizado dos procedimentos que denotam verossimilhança do discurso. Ele será factível se seu autor seguir os parâmetros de eficácia do gênero levando em conta a moral católica que orienta o decoro da ação. Os preceitos devem também considerar a materialidade do dispositivo, como a frequência das frotas na Bahia que levam as cartas de Vieira aos amigos na Corte, ou a edição dos sermões a serem publicados em livros. Os arbítrios a garantir sua viabilidade – em que mês do ano se escreve uma carta, ou em qual tomo serão publicados os sermões de Xavier – estão necessariamente vinculados às operações de sentido determinantes dos modos de mover os ânimos do destinatário, leitor¹⁴¹. As histórias são ainda as mestras da vida e seu vínculo com a verdade das coisas está estabelecido no instante em que se bem apresente sua utilidade para o presente. Ela irá ensinar, por meio das autoridades sobre o relato episódico merecedor da memória, como proceder na prática alegórica, tornando-a eficaz. Esta se torna possível, pois, no acordo enunciativo tacitamente estabelecido entre autor e leitor, a técnica retórica carrega no ato de persuadir o compromisso com a moral de seu

que estaria nas mãos dos padres o controle das coisas da conversão, quase excluindo o papel da administração local. A carta é de maio de 1654, mas Vieira levaria as medidas pessoalmente à Corte em Lisboa em novembro do mesmo ano, para torná-las leis sob anuência do rei. A maior parte das medidas trata dos índios sujeitos a conversão e as condições dos seus trabalhos, tratados enquanto serviços prestados mediante pagamento. A décima segunda, porém, ao citar a possibilidade de se encontrarem, nas entradas do sertão, os tais “índios de corda”, ou aqueles que sejam julgados cativos, escreve Vieira que “estes tais se poderão resgatar, com condição que os religiosos, com assistência do cabo que for, julguem primeiro os ditos cativeiros por justos e lícitos, examinando-os por si mesmos; e para este fim, irão sempre às ditas jornadas religiosos que sejam juntamente bons línguas e bons teólogos, e quando menos que um seja bom teólogo, outro, bom língua.” Cf. Carta 74. In O.C. t. I, v. II, *op. cit.*, p. 175.

¹⁴¹ Cf. CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos Avançados*, São Paulo, nº 11, vol. V, 1991.

tempo, que é a verdade, no caso, dos homens orientados escolasticamente pela luz da Graça católica.

Logo, eventos protagonizados por grandes homens portugueses, religiosos, cortesãos, profetas, elencados por Vieira nas cartas, ou a menção a autores latinos e seus ditos exemplares, ou lances episódicos dos santos e mártires da *traditio* da Igreja, sempre estão em função do discurso feito para mover o destinatário. Todos esses recursos demonstram e efetuam a força da verdade, estabelecida quando o remetente os associa à doutrina e à ética que compõem a moral católica orientada pela Escolástica, no século XVII. Ao mesmo tempo, a própria técnica, ao ditar os procedimentos da escrita na invenção, disposição e elocução das matérias e temas tratados, em formas particulares, de acordo com a posição dos destinatários em relação ao remetente, está orientada pelo verossímil da ação eficaz, normatizado pela mesma memória sobre as autoridades e lugares-comuns do passado, focado nos preceitos tidos por convenientes para a escrita naquele contexto social. Hansen afirma que essas matérias, temas e formas distinguem dois grupos da correspondência de Vieira: o das cartas familiares, sobre “as coisas civis da relação”, e o das negociais, sobre “coisas especulativas, doutrinárias ou próprias da política da razão de Estado”¹⁴². Sempre a partir da figuração do remetente e do destinatários, ambos os padrões – familiar ou negocial – apresentam uma síntese particular de saberes presentes no repertório de lugares-comuns que não é propriedade privada do autor/remetente, nem mesmo acúmulo exibido como mérito pessoal do letrado. Por outra perspectiva, é articulação de autoridades e preceitos sobre a política, a razão de Estado católica, a arte de escrever cartas, a retórica, a oratória etc., que estão acessíveis pelo costume. O engenho do remetente, a partir do pressuposto escolástico, é o fator decisivo sobre como e quais elementos devem estar presentes no texto para garantir seus objetivos, conforme os três princípios da persuasão – julgar, deliberar e demonstrar. Seu critério avaliativo está dado pelo efeito requerido a causar no ânimo do destinatário, também consciente do lugar ocupado na mediação. Todo esse trato está convencionado pelo decoro entre as partes, preconizando o cuidado sobre a posição dos interlocutores na hierarquia das ordens sociais, sempre atentos à simetria existente entre eles. Em outras palavras, o decoro parte da decisão do remetente sobre a escrita para um destinatário igual, superior ou inferior. O cálculo está na base da retórica epistolar e é a razão da norma da *ars dictaminis*, que nos séculos XVI, XVII e XVIII indica as partes

¹⁴² HANSEN, João Adolfo. “Para ler...”, *op. cit.*, p. 279.

necessárias do texto das cartas, como já mencionado, pois servem à obediência da relação formal no diálogo entre ausentes¹⁴³.

A referência está sempre assentada na fórmula de Quintiliano, onde o *decorum*, *prépon*, associa, de acordo com a ocasião, a conveniência da fala e sua utilidade. Esta, no caso, vincula-se ao caráter do orador enquanto atributo, reafirmado desde Cícero, inerente à eficácia virtuosa do falar bem¹⁴⁴. No fundo, antes de qualquer outra contenda contingente, é em defesa desse vínculo entre a virtude estabelecida pelo parâmetro moral de seu tempo e a utilidade da fala instrumentalizada pela retórica, que Vieira atua, inclusive nas cartas. Esse elo está assentado, segundo o jesuíta informado da doutrina de sua Ordem, na leitura cristianizada das autoridades e lugares-comuns gregos e romanos, edificada sobretudo pelos chamados Pais da Igreja – vinculação essa rompida por aqueles a quem Vieira acusa e repreende. *Decoro*, como citado aqui, não descreve apenas o *juízo* sobre o *quê*, *quando*, *onde* e *para quem* falar, fazendo da matéria tratada verossímil ou inverossímil, de acordo com o engenho do autor. Há uma Verdade sobre o homem no tempo e na história, evidente na exegese bíblica efetuada pela doutrina da Companhia de

¹⁴³ A *Ars dictaminis* pode ser entendida como o conjunto de textos surgidos nos meios letrados do norte da Itália, como na Universidade de Bolonha, entre os séculos XI e XIII, contendo um elenco de regras para a composição de cartas. No contexto político do chamado *Renascimento do século XII*, os manuais para a escrita de correspondências atendiam a uma aparente demanda quase diplomática de comunicação entre as cidades-Estado da região, fruto também de um quadro de multiplicidade de ordens hierárquicas e de uma melhora do nível educacional do clero. Os preceitos dispostos nesses manuais possibilitavam estabelecer melhor os parâmetros da conversa entre pessoas de diferentes localidades e posições sociais, essencial para o êxito nos acordos, a conquista de proteções, homenagens etc. São diversos os nomes mais conhecidos dos ditos autores, como Alberico Montecassino, com o *Dictaminum radii*, Adalberto Samaritano, com *Praecepta dictaminum*, Hugo de Bolonha e o *Rationes dictandi prosaice* e o texto anônimo de 1135, *Rationes dictandi*. Para uma análise sobre esse contexto, cf. MURPHY, James J. *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*. California: University of California Press, 1990. CONSTABLE, Giles. “The Structure of medieval society according to the dictators of the twelfth century”. In: *Law, Church, and Society. Essays in Honor of Stephan Kuttner*. USA, Pennsylvania, Ed. University of Pennsylvania Press, 1977. SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996, p. 25- 69. O texto anônimo de 1135 encontra-se traduzido em: Anônimo de Bolonha. “Regras para escrever cartas” (*Rationes dictandi*), In. TIN, Emerson (Org.). *A arte de escrever cartas. Anônimo de Bolonha, Erasmo de Roterdã, Justo Lipsio*. São Paulo, Ed. da Unicamp, 2005. Assim como lemos no texto anônimo de 1135, as preceptivas traziam, basicamente, um modelo epistolar composto por cinco partes constituintes: no exórdio, a *salutatio*, saudação, onde se abre a porta da conversa como imitação da fala e a *captatio benevolentiae*, captação da benevolência do destinatário, pela qual move-se os ânimos do leitor em direção ao pretendido pelo remetente; a *narratio*, narração das coisas interessadas, ocupando o centro do discurso; a *petitio*, petição, parte comumente integrada ao texto como um pedido encarecido, viável pela relação entre quem escreve e quem deve ler; e por fim a *conclusio*, conclusão, o fechamento, onde são retomados brevemente as matérias elencadas, associando-as aos motivos da petição e lembradas as posições da amizade levantadas de início, na saudação. Ocasionalmente, há fórmulas também para a *subscriptio*, a assinatura do remetente, ao final, afirmando as posições estabelecidas entre as partes e desejos de cumprimentos.

¹⁴⁴ Quint. *Inst. Or.*, XI, 2. Cf. Quintiliano, M. Fabio. *Instituciones Oratorias*. Traducción directa del latín por los padres de las escuelas pías Ignacio Rodríguez y Pedro Sandier. Espanha, Madrid: Imprenta de Perlado Páez y Compañía, 1916, 2 vol.

Jesus. Se as coisas do mundo a revelam, não basta ao jesuíta saber dos critérios corretivos aos bons usos dos enunciados, mas uma efetiva conduta ativa de busca pela verossimilhança que encena as legítimas razões daquela Verdade ao destinatário. Quando Vieira escreve a outros que não aos seus irmãos de Ordem, não basta, para persuadi-los, condicionar a matéria ao que ele, autor, espera como reação de seus leitores, a partir daquilo quisto como assentado no costume. Trata-se de trazê-los, antes de tudo, efetivamente para a plausibilidade da proposição. A verossimilhança advém do movimento persuasivo – típico – que prova e confirma a relação existente entre as coisas de um mundo de Deus, patente ao olhar humano, bastando para isso quem ofereça as chaves a essa leitura. O modo particular, pelo qual o inaciano do século XVII interpreta o mundo e a história, interessa à política católica sustentada pela Igreja, pois é em defesa da comunidade fiel a essa Verdade que ele vai atuar nas questões da vida terrena. Mas qualquer êxito dessa postura ativa depende, acima de tudo, do movimento que traz os membros desse arranjo político local, encabeçado pelo Rei católico, para aquele modo de ver as coisas do mundo ao redor, naquele tempo determinado por Deus. É necessário perceber, porém, que o grande embate, envolvendo distintas e conflitantes noções sobre a fé, a liturgia, a vida virtuosa em comunidade e os meios de acesso a Palavra, não surge de um contexto político e social novo, dito moderno. O quadro de oposição conflagrada não pode ser compreendido genericamente. O debate a respeito dos modos de se acessar a fé decorre dos próprios parâmetros do olhar ao mundo – a efetividade das semelhanças, acessíveis pela presença divina nos seres e nas coisas – refletidos nos fundamentos da política. É nesse cenário, nos séculos XVI e XVII, que atua a Companhia de Jesus: a missão de seus membros é recolocar o tempo nos seus eixos, outrora retirado por quem deixou de localizar nos pilares da Igreja o elo entre os princípios da política e a moral que a reconhece.

A correspondência de Vieira, vista em conjunto, traz uma profusão de temas, matérias e destinatários, distribuídos no tempo marcado das suas assinaturas. A leitura dessa complexidade oferece a percepção sobre seu condicionante, pensado historicamente: o *ethos* jesuítico é a potência das variadas *personae* retoricamente regradas nas cartas – o diplomata da Coroa portuguesa, o conselheiro e o confessor do Rei, o pregador e o missionário amigo dos índios, o profeta incompreendido, o mártir injustiçado, o homem da Corte, o padre visitador –, ao ato de restabelecer a ordem da História no presente. Sobre o texto particular, admite-se, de um lado, o engenho do autor, vinculado à doutrina da sua Ordem religiosa. De outro, observa-se todo o repertório de

autoridades e lugares-comuns acessíveis à composição. Não se tem em mãos, contudo, o registro de uma genialidade à frente de seu tempo; tão pouco a aplicação instrumental desse repositório, limitada meramente ao efeito particular acumulado. Vê-se, de outro modo, um dever de ofício, militante – esperado de um membro da milícia de Santo Inácio – que exige a conduta ativa, incisiva, sobre as coisas do mundo, cobrando das suas relações os parâmetros da moral cristã articulada com as bases da ação política terrena. Esse é o grande condicionante, que articula engenho e repertório. E é por ele, no fim das contas, que fica compreendido, nas cartas, o rei católico como o grande destinatário, pois sua posição, como mandatário, é a figura da associação necessária ao correto ordenamento do tempo segundo o projeto Divino na história dos homens: o compromisso entre a verdade da Fé, o bem do súdito fiel e a justiça do poder temporal.

Mas a investigação deve percorrer um caminho inverso do comumente observado. Para o historiador e para o crítico das Letras, ambos modernos, Vieira é tema, dileto porque cercado de questões de necessária reflexão. Uma estão localizadas historicamente no próprio tempo e espaço de análise do século XVII jesuítico, português, como a política católica, a Contrarreforma ou as governanças dos reis lusitanos e seus reflexos na administração dos territórios e das gentes. Somadas aos procedimentos de composição dos enunciados particulares de seus textos, elas foram durante muito tempo as características constituintes do chamado *barroco* português, ainda hoje tratado genericamente em manuais de ensino de história e literatura do Brasil Colônia, período em que *colônia* era condição e não conceito, e *Brasil* não existia. Tão pouco Vieira pode ser adjetivado brasileiro, quanto localizado em classificações de diferentes graus de cultismo e conceptismo. Outras questões, ainda, encontram-se distantes, no tempo, daquelas típicas do período investigado, servindo a distintos objetos que podem ser igualmente pertinentes se declarados em seus escopos específicos: a antropologia, quando acessa o registro para distinguir o passado do presente da prática metódica; a história, na investigação sobre a identidade nacional; ou a instituição, quando a Companhia de Jesus procura uma narrativa sobre a própria ordem religiosa e seu passado manifesto.

Todas elas, entretanto, acabam por ocupar o centro da reflexão ao situar em função delas o próprio tema, no caso, o padre Antônio Vieira. Deve-se apontar o sentido inverso. As questões que cercam a personagem devem ser compreendidas como resultantes mesmo da sua própria ação. Sua correspondência está condicionada por todas elas, mas, ao mesmo tempo, há em Vieira, autor, uma causa central, fazendo-o agir no mundo também por meio das cartas. O olhar moderno tende à ingenuidade: a retórica

epistolar, no século XVII, faz do remetente um paciente, que sofre pela dor da ausência, das condições adversas, das injustiças, da distância. Mas essa é só a posição conveniente para a persuasão de quem pede algo, de longe, e se quer próximo. Efetivamente, Vieira não padece, mas age, impõe, lança a sua verdade ao destinatário, em um grau de eficácia que, pela repetição, faz a diferença.

3. Vieira e a doutrina de Inácio de Loyola

“Hamlet: Para que homem a cavas?

Rústico: Para homem nenhum, senhor.

Hamlet: Então para que mulher?

Rústico: Para nenhuma, tampouco.

Hamlet: Quem é que vai ser enterrado nela?

Rústico: Alguém que era mulher, senhor, mas paz à sua alma, está morta.

Hamlet: Que preciso é este picaro! Temos de falar-lhe pela rosa náutica, ou o duplo sentido nos perderá. Por Deus, tomei nota disto nestes últimos três anos, Horácio: o tempo se fez tão agudo, que o pé de um campônio se aproxima tanto dos talões de um cortesão, que lhe esfola a frieira... Há quanto tempo és coveiro?

Rústico: Entre todos os dias do ano, comecei neste mister aquele dia em que o nosso finado Rei Hamlet bateu Fórtinbras.

Hamlet: E quanto tempo faz isso?

Rústico: Não sabeis? Qualquer bobo sabe. Foi no próprio dia em que nasceu o jovem Hamlet, este que está louco e foi mandado para a Inglaterra.”
(William Shakespeare, *A Tragédia de Hamlet: Príncipe da Dinamarca, ato V, cena I*)¹⁴⁵

Se a pista oferecida por Jean Delumeau na apresentação de sua conhecida obra sobre a civilização do Renascimento parece valiosa para a compreensão dos séculos XIV, XV e XVI, parecerá ainda mais profícua para o XVII, se nos preocuparmos com cenários aparentemente delineados das sociedades ocidentais, europeias¹⁴⁶. Da mesma forma em que termos conceituados como *Idade Média* e *Renascimento* mais atrapalham que ajudam as reflexões sobre aquele período, mais deletério ainda podemos supor, a quem atenta aos modos da cultura política, da governança, da circularidade dos dispositivos figurativos e das letras, a atribuição do *Barroco* como resultado das conjunções do tempo e do espaço ainda mais espremidos entre os períodos a ele distinguidos. O século XVII da Coroa

¹⁴⁵ Versão brasileira traduzida por Péricles Eugênio da Silva Ramos. Cf.: William Shakespeare, *A tragédia de Hamlet, Príncipe da Dinamarca*. Rio de Janeiro, São Paulo, Belo Horizonte, Recife, Porto Alegre: Livraria José Olympio Editora, 1955, p. 229. Do original, em língua inglesa: “Hamlet: What man dost thou dig it for? First Clown: For no man, sir. Hamlet: What woman, then? First Clown: For none, neither. Hamlet: Who is to be buried in't? First Clown: One that was a woman, sir; but, rest her soul, she's dead. Hamlet: How absolute the knave is! we must speak by the card, or equivocation will undo us. By the Lord, Horatio, this three years I have taken note of it; the age is grown so pickt, that the toe of the peasant comes so near the heel of the courtier, he galls his kibe. - How long hast thou been a gravemaker? First Clown: Of all the days i'th'year, I came to't that day that our last king Hamlet o'ercame Fortinbras. Hamlet: How long is that since? First Clown: Cannot you tell that? every fool can tell that: it was that very day that young Hamlet was born, - he that is mad, and sent into England.” Cf.: William Shakespeare. “Hamlet, Prince of Denmark” In *The Complete Works of William Shakespeare*. New York: Barnes & Noble, 2015, p. 706.

¹⁴⁶ Jean Delumeau, em seu conhecido *La civilization de la Renaissance*, inicia o texto introdutório da obra afirmando que se os termos *Idade Média* e *Renascimento* fossem suprimidos dos livros de História, os períodos por eles situados seriam muito mais facilmente compreendidos. Cf.: DELUMEAU, Jean. *La civilisation de la Renaissance*. op. cit., p. 7. O mote é lembrado também por José Alves Osório, no ensaio *O Convivium Religiosum de Erasmo, numa edição coimbrã dos Colóquios*, de 1974. Cf.: OSÓRIO, José Alves. “O Convivium Religiosum de Erasmo, numa edição coimbrã dos Colóquios” In *Humanitas*, Portugal, Coimbra: Universidade de Coimbra, n.º 25-26, 1974, p. 237-263.

lusitana, de seus domínios na América, África e de sua presença na parte sul do Atlântico, se visto desde Vieira e da Companhia de Jesus, ganha muito maior legibilidade ao ser interpretado segundo os desdobramentos dos parâmetros estipulados desde a centúria anterior pelos acordos entre poderes locais, seculares e religiosos. O tempo das reformulações da Igreja, do Concílio de Trento, da fundação da ordem religiosa de Inácio de Loyola e da primeira geração dos seus padres-apóstolos, quando em Portugal, marca especificamente o modo particular com que se doutrinam os procedimentos do contato dos súditos do rei católico com os outros, ou seja, com todos aqueles que até então são estranhos ao corpo político de base mística da Coroa lusitana. O trato não é típico, tão-somente, daquele período. Há muito sabia-se da necessidade da relação com outros povos, outras regiões e outras culturas, antagonizadas ou não, desde os movimentos cruzadísticos de reconquista da Península Ibérica, as feitorias no norte da África, o contato com povos do Oriente ou mesmo a ameaça turca sobre as terras lusitanas. O que o século XVI apresenta e, talvez, faça-o distinto de tempos anteriores, não é nenhum movimento universal que possibilite ao historiador estabelecer conceitos muitas vezes vagos e imprecisos, mas uma resposta dogmática e efetiva sobre os modos pelos quais os súditos do reino deviam supor a presença dos corpos estranhos, se não exatamente dentro de seus domínios geográficos, logo ali nos limites do território.

Quando se volta para questões concernentes ao poder imperial, ou aos modos de organização da sociedade no chamado Antigo Regime, pode-se supor tal movimento amplo pela designação da *política católica*: o reforço do poder monárquico português ou ibérico por meio do acatamento dos dogmas e preceitos estabelecidos pela Igreja contrarreformada que submetia os reis e príncipes aos parâmetros éticos de governança estabelecidos pelos Pontífices romanos. Perdura, como se sabe, ao menos até meados do século XVIII, com D. José I, o sentido delineado dois séculos antes. Hoje, ainda, pode-se observar pela letra da historiografia lusitana mais recente, que tal movimento não tem início abrupto simplesmente com a volta para casa dos embaixadores de D. João III, enviados às sessões do concílio tridentino¹⁴⁷, nem mesmo com a chegada a Lisboa dos padres jesuítas Simão Rodrigues e Francisco Xavier, em 1540¹⁴⁸. O reino português, diz-se, estava já na virada do século XV ao XVI aos planos de uma centralização monárquica,

¹⁴⁷ Cf.: DELUMEAU, Jean. COTTRET, Monique. *Le catholicisme entre Luther et Voltaire. op. cit.*, p. 92-116.

¹⁴⁸ Cf.: MARQUES, João Francisco. “Confesseurs de princes, les jésuites à la Cour de Portugal” In GIARD, Luce. VAUCELLES, Louis de. *Les jésuites à l’âge baroque, 1540-1640*. França, Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1996, p. 213-228.

encabeçada por D. Manuel, que colocava os poderes seculares lusitanos submetidos aos do papa, além de buscar uma situação vantajosa sobre jurisprudências locais das instituições religiosas – tais como o Tribunal do Santo Ofício – que intermediavam a relação por vezes conflituosa entre mando secular e eclesiástico¹⁴⁹. Ou seja, o sentido da prática da *política católica*, já vinha sendo delineado, na região, desde décadas anteriores ao que, nos anos 1540-1560, foi imposto como doutrina de ação pragmática da Contrarreforma por todo o Império lusitano.

Pode-se observar, entretanto, não haver uma questão de base a conceber o modo de organização da sociedade ibérica mais relevante para a compreensão do período que a viabilidade de uma ética constituinte do contato com *outros*. Cruzam-se dois vetores, dependentes entre si, edificados diante dos olhos do súdito reinol: *outro tempo*, afirmado pelos espaços acadêmicos no norte da Europa, a pôr em circulação os trabalhos das últimas duas centúrias, de tradução, edição e comentários, trazendo até o reino o vínculo com um passado anterior à vinda de Cristo e à obra dos apóstolos. Uma nova perspectiva sobre a ação do homem e seu sentido para consigo mesmo, vinda de textos e imagens gregos e romanos que, tornados familiares recentemente, não eram sabidos, nem conhecidas suas leituras feitas pela Igreja e seus doutores; *outro espaço*, mais distante ou mais próximo, seja no contato com o gentio além-mar, a ocupar os domínios de Sua Majestade, seja na sabida presença do herege que agora se afirma também cristão e, sem respeitar a submissão à autoridade da Igreja romana, ainda assim, está lá a negociar diplomaticamente ou não com o fidelíssimo rei católico lusitano.

A resposta efetiva prescrita sobretudo por D. João III a esse quadro típico, mas não original, do século XVI, delinea o período e incide diretamente – por razões que serão abordadas mais à frente – no século seguinte, quando da separação das cortes ibéricas em 1640. Há, então, o envio dos súditos do rei lusitano ao contato ordenado com o outro: marinheiros e missionários para o além-mar; teólogos e juristas para o estudo nas então grandes universidades europeias. As medidas são objetivas pois, por um lado, há a adoção sem escrúpulos, por parte da administração Real, dos dogmas de fé e deliberações lançadas pelo Concílio de Trento e, por outro, há o reconhecimento da relevância da Companhia de Jesus – que *corporiza* exemplarmente a cultura da Contrarreforma

¹⁴⁹ Cf.: MONTEIRO, Nuno Gonçalo. “O reino quinhentista” In RAMOS, Rui. SOUSA, Bernardo Vasconcelos e. MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *História de Portugal*. Portugal, Lisboa: Ed. A Esfera dos Livros, 2015, p. 228-249.

tridentina¹⁵⁰ – no trato das instâncias de saber e poder que defrontam o outro – escolas e universidades como as de Coimbra e Évora, e os Governos-gerais presentes nos domínios americanos desde 1548.

Ao acatar sem restrições as redefinições da Igreja, o poder régio lusitano reforça prerrogativas episcopais, dispondo todo o corpo político composto pelos seus domínios ao amparo e sujeição dos dogmas católicos. Estes, finalmente, definem uma clivagem explícita diante das teses protestantes, o que não era tão claro até aqueles instantes. São criados novos dispositivos de disciplina social, como a difusão de manuais de confissão minimamente padronizados e o controle sobre registros paroquiais de batismo, casamento e óbito, além da uniformização litúrgica e de mudanças em rituais sacramentais como a missa¹⁵¹. Em se tratando das exigências morais e disciplinares, poucas dificuldades foram criadas por soberanos católicos na sua adoção, ao menos, desde 1563, ano que finda o terceiro e último período do Concílio de Trento. Diferentemente, nos decretos que tocam as questões relativas à justiça eclesiástica e o estreitamento entre poder religioso local e sua centralização em Roma, apenas Portugal, Polônia e os Estados italianos acataram de pronto as mudanças, sem reservas ou longos períodos de consultas e deliberações internas, como ocorreu em França ou na Espanha¹⁵².

Todavia, a dimensão mais vigorosa da afirmação católica por parte da monarquia lusitana está no estabelecimento local dos padres jesuítas como peça estruturante da soberania reinol sobre seus domínios. Ou seja, a ordem religiosa que tem por um dos seus mandamentos a submissão irrestrita à figura do Papa compõe a base do poder irradiado do rei católico em todos os seus territórios metropolitanos e coloniais. Fica evidente a subordinação lusitana à Igreja romana. Tal relação, entretanto, aponta não apenas para as mudanças institucionais e doutrinárias do corpo administrativo da Coroa e sua corte, mas também para uma reforma típica da fé católica em suas dimensões individuais e coletivas. Os primeiros inicianos aportam na Corte durante o reinado de D. João III (1521-1557), após contato dos fundadores da Ordem, em Paris, com o português Diogo de Gouveia, Principal do colégio de Santa Bárbara, onde residiram Inácio de Loyola, Pierre Favre, Francisco Xavier e Simão Rodrigues. Das boas relações estabelecidas ali, Gouveia

¹⁵⁰ A expressão é de Nuno Gonçalo Monteiro, cf.: MONTEIRO, Nuno Gonçalo. “O reino quinhentista”. *op. cit.*, p. 241.

¹⁵¹ *Id.*

¹⁵² “*Il ne plaisait pas aux rois de France et d’Espagne que le Pape fût proclamé ‘évêque de l’Eglise universelle’.* Ils entendaient continuer d’interposer leur placet entre le Saint-Siège et les Catholiques de leurs Etats.” Cf.: DELUMEAU, Jean. COTTRET, Monique. *Le catholicisme entre Luther et Voltaire. op. cit.*, p. 93.

escreve ao rei lusitano sobre as qualidades dos companheiros, fazendo D. João III enviar um embaixador a Roma, Pedro de Mascarenhas, a obter a permissão do papa Paulo III na eleição de Loyola como confessor do rei. Concedido o pedido, a Companhia de Jesus se divide e acabam por se dirigir ao reino os padres Simão Rodrigues e Francisco Xavier, ambos em 1540. Desde essa data, a ordem religiosa criada por Inácio de Loyola se instala em Portugal. Simão Rodrigues aproxima-se do rei, tornando-se seu confessor e, no ano seguinte, Xavier parte em missão para o Oriente, com destino a Goa¹⁵³. Alguns anos antes, em 1537, D. João transfere a Universidade para Coimbra, deixando Lisboa, onde se fixara desde o século XIV. Em 15 de abril de 1542 é fundado o colégio jesuíta na mesma cidade, oferecendo os cursos preparatórios para o ensino superior, sem mais a urgência de enviar bolsistas para colégios em outras localidades, como o de Paris. Nesse mesmo ano, fruto das boas relações de Simão Rodrigues com a Corte lusitana e da confiança conquistada junto ao rei, a Coroa doa o convento de Santo Antão-o-Velho à Companhia de Jesus, sendo esta a sabida primeira propriedade da Ordem¹⁵⁴.

Pode-se observar que a chegada dos padres jesuítas a Portugal constitui um dos elementos – talvez o mais importante – a figurar a adoção, por parte do rei, da Corte e dos membros da administração local, da reforma religiosa que se encaminhava em Roma, antes mesmo das deliberações tridentinas. Os inacianos deviam estabelecer uma prática litúrgica tida por virtuosa em meio à Corte, além de participar direta ou indiretamente das decisões do Conselho de Estado. Ao mesmo tempo, o colégio coimbrão recém-fundado rapidamente acomodou um número considerável de estudantes, formando “escolásticos”¹⁵⁵ voltados ou às missões além-mar, ou ao ensino do Direito canônico e da Teologia dogmática de linha tomista da Universidade. Um desses estudantes, concluinte do ensino superior da instituição em 1541, fora Manuel da Nóbrega, vindo transferido da Universidade de Salamanca, onde permanecera por quatro anos. Pouco tempo mais tarde, D. João III decide reformar os procedimentos de domínio e administração de seus territórios na América, instituindo em 1548 o regime de Governo-Geral, em substituição ao mal sucedido modelo das capitanias hereditárias. O primeiro governador-geral seria Tomé de Sousa, incumbido de fundar a cidade de São-Salvador, na Bahia, onde aporta no ano seguinte. Junto dele, o rei envia um grupo de cinco padres jesuítas liderados por

¹⁵³ Cf.: MARQUES, João Francisco. “*Confesseurs de princes, les jésuites à la Cour de Portugal*”. *op. cit.*, p. 214.

¹⁵⁴ *Idem*, p. 216.

¹⁵⁵ *Id.*

Nóbrega, na missão de tratar da conversão dos gentios¹⁵⁶. Se, na década de 1540 as missões além-mar estavam marcadas pela figura de Francisco Xavier no Oriente, na década seguinte estariam manifestas pela ação de Manuel da Nóbrega no Estado do Brasil. A transição não é banal. Coincide a morte de Xavier, na China, em 1552, com a amplitude de ação dos missionários liderados por Nóbrega em terras americanas, justamente no tempo em que o papa Júlio III promove o rei português a Grão-Mestre da Ordem de Cristo, oferecendo autoridade eclesiástica ao soberano sobre a Mesa de Consciência e Ordens. Essa medida proporciona ao rei lusitano maior controle sobre a administração das conquistas além-mar¹⁵⁷.

Decorridas menos de duas décadas, antes mesmo de publicados os textos basilares de sua doutrina, a ordem religiosa recém-criada ganha grande centralidade no corpo político da monarquia, ao lado do rei e de sua Corte. Não sem conflitos e desconfianças locais, os jesuítas encaminhados para tratar das matérias lusitanas já confessam reis, controlam e dirigem o ensino da Teologia e do Direito e convertem as almas no além-mar, fortalecendo as bases do poder da Coroa em seus domínios. Mas desse quadro, então, vem a questão: por que a Companhia de Jesus? Por que não outras ordens, como os dominicanos que já confessavam os reis anteriormente? Ou os franciscanos, também dispostos às missões evangelizadoras no Estado do Brasil e até mesmo já presentes pelo território esparso? A primeira resposta, mais frequente na historiografia – laica ou engajada – situa os jesuítas diante dos sabidos casos de consciência. Como afirma João Francisco Marques, naquele período Portugal enfrentava perigos reais e imaginários. Além da sustentação e fortalecimento dos domínios de além-mar, devia dar combate à propagação das reformas protestantes, responder à ameaça turca em diversas de suas rotas de comércio, sem contar a questão da presença judaica na Península, ao lado do Tribunal do Santo Ofício havia pouco assentado no interior do reino. As questões que surgiam dessas matérias conflituosas deviam ser respondidas, para que medidas fossem tomadas pelo rei em observância e obediência aos dogmas da fé católica e à doutrina religiosa. São os chamados *casos de consciência* com que, aparentemente, os irmãos inacianos sabiam como responder de modo ajustado à relação nada simples e cômoda entre o rei e o alto clero romano. Daí a conveniência sobre a participação dos padres nas decisões do Conselho de Estado. De fato, os jesuítas sabiam lidar com tais situações conflituosas. Cada membro da Companhia de Jesus carregava em

¹⁵⁶ Cf.: EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. op. cit., p. 62-63.

¹⁵⁷ *Ibid.*

si os caracteres típicos dos humores dispostos à ação prática. Entretanto, saber atender aos casos de consciência erigidos diante dos reis pouco faz compreender a abrangência e a relevância dos inacianos no reino português – e muito menos seus vínculos com os Estados do Brasil e do Maranhão e Grão-Pará. A missão em nome da fé católica, acolhida pelos padres em Portugal, possuía um caráter apostólico que implicava verdadeira disputa exegetica relacionada à *traditio* da Igreja. Tal atributo colocava todas as frentes de atuação jesuítica – aconselhamento real, disputas diplomáticas, educação e letramento dos noviços, conversão dos gentios e até mesmo estratégias de ação sobre o numerário – em uma necessária articulação pela licitude e fortalecimento dos poderes da monarquia e engrandecimento do corpo político do reino. Inacianos como Nóbrega e Vieira repetem a própria figura do apóstolo Paulo, pois conduzem a fé e a doutrina a partes distantes do território, ao mesmo tempo em que assentam suas bases junto do soberano secular. Mas não apenas isso. Fazem-no porque tal repetição estava em disputa. Se não o fizessem, Lutero o faria.

Um viés um pouco mais radical compreende esse procedimento dos padres da Companhia – que se dispõem a responder os conhecidos casos de consciência – como elemento basilar da ação em continuidade aos canonistas e escolásticos dos séculos XIII e XIV. Os irmãos da Ordem estariam no ápice do aperfeiçoamento metódico sobre uma “doutrina moral” que os identificaria, por esse vínculo, a “mestres da casuística”, além de responsáveis também pelo declínio da prática, fruto da exacerbada tentativa de relativizar o probabilismo das causas em voga no século XVII¹⁵⁸. Essa perspectiva verticaliza um pouco mais a primeira ideia, melhor situando a genealogia doutrinária da Companhia de Jesus enquanto objeto de autoridade para a prática conflituosa da política, raciocínio mais sensato do que simplesmente apontar em seus membros a capacidade quase sobrenatural de decisão diante de questões imbricadas do período. Os inacianos estavam, de fato, fazendo referência direta a uma “doutrina da moralidade” presente nos tratados – *quaestiones* – dos séculos XIII e XIV, sobretudo a *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, pois se tratava de textos que dispunham com grande coerência e método os temas relevantes a conceitos-chave da relação entre *Escritura Sagrada*, comentários patrísticos e filosofia greco-romana¹⁵⁹. Assim, as “sumas” serviam de fonte ao exame de situações

¹⁵⁸ Cf.: JONSEN, Albert R. TOULMIN, Stephen E. *The abuse of casuistry*. EUA: University of California Press, 1988.

¹⁵⁹ *Idem*, p. 123-124.

que tocavam em questões sobre a lei natural, a consciência individual, a prudência, a circunstância, a razão de Estado etc.

Os padres estariam, então, vinculados ao que se denominou recentemente por “alta casuística”¹⁶⁰, tanto pelo melhor uso de um método, quanto na justificativa para a eminência de seu declínio. Todavia, dois problemas parecem emergir dessa perspectiva. O primeiro se refere ao caráter cumulativo da noção de *saber* articulada desde o século XVI, refletido diretamente nos preceitos estipulados para os membros da Companhia de Jesus. A noção de progresso linear aplicada à discussão do alcance da teologia e da filosofia acaba por situar a Ordem no apogeu de uma prática tida por homogênea e demarcada, como se, por exemplo, o teólogo jesuíta Francisco Suárez – considerado grande “casuísta” nessa linha interpretativa – devesse ser considerado um *avanço* intelectual em relação aos seus antecessores ou contemporâneos de outras irmandades, dentro de um escopo nítido do saber que simplesmente não existiu. Nesse mesmo raciocínio, os jesuítas teriam apresentado tamanho avanço, *abuso*, sobre a prática da casuística, que a tornaram inverosímil e disposta às críticas de céticos como Montaigne e Descartes¹⁶¹. O segundo problema decorre de um entendimento superficial da ação dos padres e seus vínculos com a prática da casuística. Observá-los pela perspectiva de um desenvolvimento linear do exercício, refletido em condutas sobre questões seculares, acaba por associar os membros da Companhia à casuística de modo quase ocasional, como um corolário dos votos de obediência dos padres aos seus superiores, decorrência natural de sua ação no mundo. Diante do comprometimento assumido no ato de entrada na Ordem, o noviço estaria espontaneamente frente ao desafio de responder aos casos da política e da moral, pois fora conduzido a atuar em cenários atribulados e conflituosos da vida terrena. Ou seja, inverte-se a proposição para fazer da contingência histórica o cenário afeito a um sistema linear de desenvolvimento do saber conveniente a uma coerência entre o que veio antes e o que virá em seguida. Jesuítas seriam, assim, “mestres da casuística” em decorrência dos lugares por onde atuavam e dos problemas por eles enfrentados – missões evangelizadoras, conflitos diplomáticos etc. Ante essa eventualidade, estariam eles localizados entre os incipientes canonistas medievais e os esclarecidos céticos do Norte europeu, estes, por sua vez, condutores do que viria a ser o caminho intelectual das Luzes no século XVIII.

¹⁶⁰ *Id.*, p. 142-143.

¹⁶¹ *Id.*, p. 148-150.

De fato, mais atrapalham do que ajudam essas perspectivas que, mesmo aparentemente complexas, reduzem o cenário da história, e seus atores, a lições apenas convenientes a um contexto político futuro. Atendo-se estritamente ao reino lusitano, esse modelo interpretativo pouco responde sobre a centralidade da atuação jesuítica desde o século XVI até meados do XVIII. De pronto, é possível mesmo questionar a existência efetiva de um campo delimitado do saber, historicamente constituído, ao qual se denominaria “casuística”, mesmo sendo ciente da circulação do termo e de alguma edificação metódica apartada de grandes temas da teologia e questões filosóficas relevantes a determinado período. Mas ainda que se considere enquanto matéria do saber nos séculos especificados pela análise e nas regiões por onde passaram seus atores históricos, autores de preceitos, manuais e compêndios de exemplos, pouco ela igualmente faz compreender os indícios ainda restantes a respeito das resoluções dos padres da Companhia de Jesus, em Portugal, desde o reinado de D. João III. Os jesuítas são, somadas as mudanças institucionais adotadas pela Coroa, a resposta oferecida pelo reino lusitano a um longo contato de seus súditos com outros povos, outras práticas litúrgicas e outras culturas, por vezes antagonizadas ou simplesmente dessemelhantes para um primeiro olhar incauto.

As deliberações diversas dos jesuítas em Portugal oferecem, sob uma perspectiva estruturante, a resposta necessária a esse contato já recorrente, impreterível e irreversível com o outro, o que faz a soberania lusitana dependente do modo pelo qual irá, de um lado, ou dar combate ao que a nega, ou negociar um convívio aceitável, e de outro, trazer para dentro da fronteira política os corpos estranhos a fortalecer o poder da monarquia. Esses movimentos, antes de quaisquer outras considerações, deviam ser marcados por uma posição assumida pela Coroa de submissão aos dogmas de fé e doutrinas da Igreja romana. Desse ponto de partida a Companhia de Jesus já ganha centralidade devido ao caráter militante dos seus membros em nome da Verdade católica. Mas, para além dessa premissa abrangente, saberão oferecer a resposta adequada, carregada por uma postura resoluta diante das diversas contingências do tempo e do espaço, em um mundo onde o universalismo cristão se encontrava fortemente questionado.

De início, o caráter apostólico dos inicianos os coloca no comando das duas grandes frentes de contato com o outro – tempo e espaço –, a saber, de um lado, na direção dos colégios da Companhia e dos cursos de Direito e Teologia da Universidade e, de outro, nas rédeas do cuidado com a conversão das almas gentílicas presentes possessões

lusitanas. Cada uma dessas frentes exigia respostas que, práticas, deviam ser resultado de intrincada ponderação. Por exemplo, saber afirmar e defender a humanidade dos índios, para garantir sua liberdade segundo uma vida cristã, ou apontar e assegurar a validade da leitura agostiniana da ética de Cícero, para reforçar os parâmetros de ação dos oradores em falas públicas para a Corte. Dito de modo resumido, os padres apresentavam, a partir da uniformidade doutrinária da Ordem, uma leitura específica sobre um outro tempo e sobre outros povos. *Outro*, aqui, sempre, no que diz respeito a uma Verdade da fé que lia o mundo pela semelhança das coisas e dos homens com o Deus cristão, católico, universal. Tudo aquilo que aparentemente distinguia, negava ou estranhava o ordenamento divino no mundo terreno, desde reinos vizinhos pregando heresias contra a Igreja, povos distantes ingerindo carne humana, passando por leituras e comentários até então desconhecidos sobre as autoridades da doutrina religiosa – outros sentidos dos exames de Aristóteles, Cícero, Quintiliano ou mesmo Platão. Autorias até então desconhecidas, textos recém-descobertos. A partir de uma leitura particularmente conveniente ao reino lusitano, a Companhia de Jesus apresentaria uma resposta típica e específica de como o soberano fiel a essa Verdade da fé deverá agir diante do que lhe parecesse estranho ao corpo da monarquia.

Não é arriscado afirmar que o cerne dessa leitura a oferecer uma resposta prática para a estratégia de ação dos companheiros de Ordem está nos textos fundadores de Inácio de Loyola, além do desenho de sua peregrinação até a criação da Companhia, concebido pelo padre português Luís Gonçalves da Câmara, em Gênova, em 1555¹⁶². Fossem adotadas as nomenclaturas tão em voga pela historiografia ao tratar do século XVI, os escritos de Loyola deveriam ser colocados ao lado de outros ditos *renascentistas*, no viés em que foram eles a propor, cada qual em diferentes regiões da Europa, uma interpretação sobre o lugar do homem no mundo. Como esse homem deveria agir diante de diferentes perspectivas sobre o saber das coisas, o modo adequado de dizê-las e por quais meios alcançaria a sua eficácia persuasiva. Assim como, por exemplo, o jovem Giovanni Pico della Mirandola estava em Florença a oferecer uma interpretação distinta sobre o homem cristão¹⁶³, ou Gabriel Harvey na Inglaterra a apresentar uma leitura particular sobre a

¹⁶² Cf.: “Apresentação” In LOYOLA, Inácio de. *Escritos de Santo Inácio: O relato do peregrino*. Tradução R. Paiva, SJ. São Paulo: Edições Loyola, p. 13.

¹⁶³ Cf.: *Oratio de Hominis Dignitate*, de 1486. PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Tradução: Maria de Lurdes Sirgado Ganho. Portugal, Lisboa: Edições 70.

dialética¹⁶⁴, estava em Paris o peregrino Inácio de Loyola a compor os *Exercícios Espirituais*, guia para o direcionamento dos noviços a uma vida de mitigação das vontades e prazeres terrenos em nome do combate diário pela defesa da Verdade de Cristo. São, todos esses casos, dispositivos distintos quanto ao gênero e à matéria, mas análogos em seu intento maior, qual seja, oferecer uma possibilidade real e prática ao homem, saído da Idade Média – ou seja, saído de um período da história europeia ocidental onde a vida comum se encaminhava mormente no interior da relação reis/príncipes/suseranos e seus súditos/vassallos, sendo regida pela Verdade de uma fé universal e em contato apenas regulado com povos estranhos – de compor a figura de si mesmo a partir dos caracteres dispostos a uma vida boa e justa diante de um tempo fora de seus eixos.

O grande móvel da diversidade dos textos ditos renascentistas, circulando em distintos ambientes letrados dos séculos XV e XVI, sejam manuais de conduta, tratados filosóficos e teológicos ou mesmo preceptivas da oratória e da retórica etc. pode ser entendido pela questão: saber como agir. A Verdade das coisas, estabelecida pelas semelhanças atribuídas e proporcionadas com Deus, fora questionada pelas leituras recém-familiarizadas de manuscritos até então inexistentes da filosofia, da gramática, da dialética e da retórica grega e romana. Fora questionada pela insubordinação de reis e teólogos aos mandamentos da fé cristã apropriada pela Igreja. E fora questionada igualmente pela sabida existência de povos não-cristãos, mas que nunca conheceram a Palavra e se mantinham em uma vida gentílica de pecados desavisados. Ou seja, um tempo fora dos seus eixos, que reflete diretamente no agir. Essa é perturbadora questão do jovem Hamlet: sabe o que deve ser feito, mas não sabe como agir. Seu sofrimento se aprofunda a cada situação em que vê, diante de si, o cenário preciso para a ação de vingar a morte do pai, mas não consegue agir, pois não sabe lidar com todas as questões inerentes a um tempo fora de seus gonzos¹⁶⁵. Em um outro sentido, mas na mesma direção, está Dom Quixote que, no caso, vai ao mundo para impor o que deve ser feito, em um tempo que já não acredita mais naquilo que outrora fora o justo e o belo e ali se torna o motivo da piada ou da comisseração diante do louco fantasiado de cavaleiro andante¹⁶⁶. D. Quixote de la Mancha ou Hamlet, príncipe da Dinamarca, ambos encenam o desafio do dito

¹⁶⁴ Cf.: *Ciceronianus* ou *Rhetor*, ambos de 1577. Sobre a questão, cf.: DUHAMEL, Albert. “The Ciceronianism of Gabriel Harvey” In *Studies in Philology*. EUA, California: University of California Press, vol. 49, n. 2 (Abril, 1952), p. 155-170.

¹⁶⁵ Cf.: DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. França: Presses Universitaires de France, 1968, p. 116-128 (part. p. 121)

¹⁶⁶ Cf.: FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. França: Gallimard, 1966, p. 60-64

homem renascentista, que precisa saber como e por que agir. Para isso, deve conhecer o mundo onde tal ação entrará em cena e, em decorrência, reconhecer o seu lugar nele – em ambas as dimensões: individual, como ator que circula pelo palco de um grande teatro; e coletiva, enquanto membro de uma comunidade de homens iguais ou distintos entre si, seguros ou em risco diante da ameaça estrangeira, amparados ou desassistidos por seu soberano local. O que revela a dignidade do homem, para Giovanni Pico della Mirandola, é sua capacidade única, dada por Deus, de usar a razão para conhecer o mundo, a partir da dialética¹⁶⁷. Para Inácio de Loyola, o que traz dignidade ao homem é o ato individual de reconhecimento de seu lugar como parte do mundo de Deus, por onde poderá conhecer sua natureza. Este lugar será constituído pela resignação frente ao poder do Espírito Santo, abstendo-se dos prazeres carnis e voltando-se para uma vida de caridade.

O caminho de tal reconhecimento surge da leitura católica dos parâmetros éticos e morais da ação humana no mundo e em sociedade, preconizados pelas autoridades gregas e romanas antigas, ou seja, Platão, Aristóteles, Cícero, Quintiliano, Valério Máximo, Plínio o Velho, entre tantos outros, lidos pelos padres da Igreja. Essa resposta, que talvez fosse a mais apropriada a conceber o período histórico em questão, é aquilo que distingue um tempo e um espaço, pois determina um procedimento específico e localizado para o agir humano diante do estranhamento com o dessemelhante. Daí compreendem-se historicamente os movimentos estruturantes de repetição, imitação e diferença. Nas coisas da política e dos poderes delimitados por fronteiras e doutrinas, a peculiaridade da resposta de Loyola e da Ordem religiosa que cria junto de seus companheiros foi convenientemente adotada pelos reis lusitanos como estratégia de

¹⁶⁷ “Quem não desejaria ser iniciado em tais mistérios? Quem é que não deseja, ainda peregrino na terra, mas desprezando tudo o que é terreno e desprezando os bens da fortuna, esquecido do corpo, tornar-se comensal dos deuses e dessedentado pelo néctar da eternidade, receber, animal mortal, o dom da imortalidade? Quem não quererá ser inspirado pelo furor socrático, exaltado por Platão no *Fedro*, arrebatado em célere voo para Jerusalém Celeste, fugindo rapidamente com um bater de asas daqui, isto é, do mundo, reino do demônio? Arrebataram-nos-ão, ó Padres, arrebataram-nos-ão os furores socráticos, trazendo-nos para fora da mente a tal ponto que nos coloquemos a nós e à nossa mente em Deus. E por eles certamente seremos arrebatados, se primeiro tivermos realizado tudo quanto está em nós: se, de facto, com a moral forem refreados, dentro dos justos limites, os ímpetos das paixões, de tal modo que se harmonizem reciprocamente com estável acordo, se a razão proceder ordenadamente mediante a dialéctica, inebriar-nos-emos, invocados pelas Musas, com a harmonia celeste. Então Baco, senhor das Musas, mostrando-nos, tornados filósofos, nos seus mistérios, isto é, nos sinais visíveis da natureza, os invisíveis segredos de Deus, inebriar-nos-á com a abundância da casa divina na qual, se formos totalmente fiéis como Moisés, a santíssima teologia, aproximando-se, animar-nos-á com um duplo furor. Sublimados, portanto, no seu excelso observatório, referindo à medida do eterno as coisas que são, que serão e que foram, observando nelas a beleza original, seremos, como vates apolíneos, os amadores alados até que num inefável amor, como invadidos por um estro, postos fora de nós e cheios de Deus como Serafins ardentes, já não seremos mais nós próprios, mas Aquele mesmo que nos fez.” Cf.: PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *op. cit.*, p. 75.

ampliação e fortalecimento do poder da Coroa, além de sua validade jurídica e moral para com seus súditos, membros de um corpo político. Sua abrangência, igualmente, não poderia ser mais adequada, pois a eficácia dogmática dos preceitos inacianos se mostra exemplar quando alastrada por uma rede de circulação de saberes, normas e notícias, proporcionada por um sistema de comunicação colocado em movimento pelos padres. Uma conjugação de práticas que começava pela instrução dos noviços e se mantinha pela troca regrada de cartas entre os irmãos em missão, fazendo do *ethos* jesuítico uma constante socialmente presente e, até certo ponto, tolerada, nos tantos espaços de sua atuação, além de contínua no tempo (ao menos até meados do século XVIII), proporcionando gerações consecutivas de membros da Companhia de Jesus em relativa constância e permanência doutrinária. É desse cenário que, menos de um século após a fundação, encontramos Antônio Vieira partindo da cidade de São Salvador, em 27 de fevereiro de 1641, em direção a Lisboa. O padre fazia parte na comitiva formada a levar a adesão do Estado do Brasil a D. João IV, recém-aclamado rei, após 60 anos de submissão lusitana à Corte de Madri, nos reinados filipinos da chamada União Ibérica. Ao seu lado ia também outro jesuíta, Simão de Vasconcelos, conhecido cronista da Ordem, ambos a acompanhar D. Fernando Mascarenhas, filho do marquês de Montalvão, D. Jorge de Mascarenhas, designado governador geral do Estado do Brasil por Filipe IV. Não demora, da chegada do jesuíta a Lisboa, de concedida audiência com o rei, a sua proximidade ao soberano, além da confiança alcançada pela rainha D. Luísa de Gusmão e do primogênito herdeiro D. Teodósio.

Mais à frente ficará evidente como a relação entre Vieira e o rei D. João IV desenha uma associação típica dos padres da Companhia com autoridades seculares, mesmo que apenas locais, quando estas se mostravam pertinentes à ideia jesuítica por detrás da ação, qual seja, a propagação da fé católica por meio de poderes temporais submissos à centralidade da Igreja. Assim foi com Simão Rodrigues e D. João III, com Manuel da Nóbrega e o governador Tomé de Sousa e, no século XVII, com Antônio Vieira e D. João IV. Clara também é a efetividade do oposto: poderes locais ou gerais avaliados pelos inacianos como prejudiciais àquele projeto divino seriam com igual força contestados e rechaçados por padres que se viam verdadeiros soldados de Cristo, organizados em uma Companhia quase militar pelo combate da fé. Mais uma vez, não restam dúvidas quanto a esse caráter beligerante voltado às cabeças do império, quando observamos os anos de atuação de Vieira no Estado do Maranhão, ou sua postura descontente frente ao reinado de D. Afonso VI. Saber *como e por que* agir não

pressupunha de imediato possuir espaço político para a efetividade da ação. Eram necessárias as boas relações, de confiança e lealdade, com quem verdadeiramente detinha o poder de mando e estava voltado para o mesmo nobre fim. Assim, é notório como o parecer firme e resoluto dos padres dependia da garantia oferecida pelos poderes seculares do reino, vínculo esse que poderia refletir igualmente em discordância, ou seja, perdida a salvaguarda seriam eminentes as reações violentas, sedições e manobras a sabotar os planos dos soldados da Companhia. Mas, antes de se atentar a como isso deve ser percebido em específico nos textos de Vieira, observe-se um pouco mais detalhadamente a procedência desse *ethos* jesuítico, a partir de alguns dispositivos concebidos pelo fundador Inácio de Loyola e de como a sua doutrina da conversão dos noviços incide sobre a uniformidade dogmática da Ordem. O caráter apostólico dos inacianos parte de uma disputa exegetica frente as teses protestantes, de Lutero e sobretudo de Calvino, centrada na figura de são Paulo – como o próprio Vieira desenha no sermão, a Companhia de Jesus é Xavier no Oriente, e Xavier é a continuidade da missão de Paulo, convertendo reis e povos – que integra e estrutura um ímpeto à ação, nas resoluções diversas exigidas pela variedade de casos da vida prática em missão. Obviamente, um cavaleiro do amor de Cristo vai compor sua ética, enquanto doutrina ensinada e ensinável, sustentada pelo princípio da ação e em detrimento da contemplação meditativa e monacal, como evidenciam os parâmetros da *Devotio Moderna*. Entretanto, fica insuficiente para a compreensão histórica reduzir as resoluções, os posicionamentos ou os embates aventureiros dos mais conhecidos jesuítas a simples constatações de coragem, determinação individual, ausência de hesitação ou mesmo falta de prudência ou sensatez. Virtudes ou vícios, estas podem ser consequência, mas não causa. É necessário perceber que o princípio da ação está assentado no saber conhecer e identificar – ou ao menos crer-se capaz de fazê-lo – as semelhanças das coisas no mundo terreno, em sua presença Divina. Tal convicção faz do fiel seguidor dos fundamentos inacianos alguém que age sem receio. Alguém que verdadeiramente repete. E arrisca-se afirmar que essa repetição é o ato de recolocar, por onde passa, o tempo nos seus eixos, pois faz a partir do contato com o outro – índio, herege, inimigo. Vieira repete Nóbrega, ao cumprir o papel da Companhia de Jesus na política católica lusitana: age diante do outro porque não teme. Não teme porque conhece o mundo onde tudo aquilo diante dos olhos é possível e presumível. Mais além, é essa a repetição que vai trazer o espaço da diferença, pois, a depender da eficácia da ação, o padre não apenas compreende, mas também move seu interlocutor ao sentido da ação pretendida. As cartas de Vieira apresentam precisamente

esse movimento. Cada período de atuação do jesuíta, registrado em sua correspondência – no tempo de D. João IV, de D. Afonso VI e de D. Pedro II – desenham o deslocamento de seu destinatário – um outro, não jesuíta, não afeito àqueles propósitos – à razoabilidade da ação em jogo, necessária aos planos contingentes.

O ethos inaciano: emulação cavaleiresca em préstimo ao Rei Eterno

Tido por caso exemplar da chamada *Devotio Moderna*, tanto a *vida* quanto a *doutrina* vinculadas à figura de Inácio de Loyola parecem referir diretamente a *Imitatio Christi* (1418), do *irmão de vida comum* Thomas von Kempis, principalmente no vínculo que trata das paixões individuais relacionadas aos prazeres da carne e da piedade evangélica¹⁶⁸. Com pouco mais de um século de distância entre um e outro, ambos propõem quase um mesmo movimento. Agir no mundo em nome de Deus e das lições passadas por Cristo depende, para Kempis e Loyola, de uma radical abdicação de si mesmo. A utilidade do fiel surge a partir do instante em que sua mente e seu coração se esvaziam de qualquer anseio mundano ou júbilo despropositado. Em direção a essa operação meditativa é que estão organizados as quatro semanas dos *Exercícios Espirituais*, assim como é sobre enfatizar tal anseio na vida do combatente gravemente ferido no *cerco de Pamplona* que Luís Gonçalves da Câmara compõe o relato do peregrino Inácio de Loyola. Vida e doutrina reforçam a urgência pela imitação de Cristo. Saído ainda não recuperado do castelo onde ficou hospitalizado, o jovem Iñigo parte em peregrinação a levar a fé e a caridade desde Castela até Jerusalém. Por onde passa – de Navarrete a Montserrat, desta à cidade de Manresa, e do pequeno vilarejo até a cidade sagrada – faz pregações, cuida de pobres e doentes e divide com estes o pouco que consegue pela mendicância. O caminho finda, de volta, em Barcelona, onde inicia seus estudos, que passarão a Alcalá, depois Salamanca, até finalmente concluírem-se na Universidade de Paris, no encontro com seus primeiros companheiros de Ordem. É nesse trajeto, entre a saída do castelo em 1523 e a chegada em Paris em 1527 ou 1528 que, segundo Luís Gonçalves da Câmara, dizendo ter ouvido o relato de fundação da

¹⁶⁸ A chamada *Devotio Moderna*, como doutrina religiosa que prega a conduta ascética dos seus praticantes, tem seu princípio associado a *Irmandade da Vida Comum*, criada por Geert Groote (1340-1384) na província holandesa de Deventer, onde posteriormente será edificado o mosteiro de Windesheim e os primeiros dos diversos albergues oferecidos aos *irmãos de vida comum*, espalhados por inúmeras regiões dos Países Baixos. Cf.: BACCEGA, Marcus. “Apotheose da Cavalaria Cristã: Inácio de Loyola e a retórica medieval” In MAGALHÃES, Ana Paula Tavares (Org.). *Linguagem e produção do discurso: fontes, modelos e problemas da cristandade latina (séculos V-XVI)*. São Paulo: Humanitas, 2015, p. 127.

Companhia de Jesus, Loyola compõe os tópicos dos *Exercícios Espirituais*¹⁶⁹, como uma verdadeira doutrina de encaminhamento dos noviços a uma *prática* da fé alcançada por ele em meio a tantas atribulações e desafios da peregrinação. Ou seja, o vínculo é evidente entre os textos fundadores da Ordem e a *Imitação de Cristo* de Kempis, autoridade catequética daquele modo distinto de exercício da fé cristã. Porém, diferente deste, os dois textos vinculados a Loyola têm atributos específicos de uma função normativa bem mais restrita aos membros da Companhia.

Os *Exercícios* não eram, de um lado, um manual de livre circulação, mas uma preceptiva aos moldes do que poucos anos mais tarde será doutrinado pelos teólogos tridentinos: um método de ensino nas mãos dos mestres educadores, a aplicar seus fundamentos sobre os noviços. Não se deve pensar em livre aprendizado, ou estudo individualizado, por mais que o pequeno guia abordasse questões a tocar em aspectos pessoais de cada fiel. O itinerário percorrido no mês da prática meditativa, com seus avanços, retornos e recapitulações, corresponde analogamente ao longo caminho trilhado fisicamente pelo fundador da Ordem, com suas lições e aprendizados voltados à resignação de si, em nome da vida prática da caridade espiritual. Entretanto, estão transpostos os percalços do peregrino em desafios intelectivos para o cumprimento das etapas de conversão, a partir das imagens da memória e seus lugares comuns que associam as figurações bíblicas com a prática litúrgica. Esse movimento, como fica evidente, deveria ser dirigido pelos doutores espirituais, pois havia um sentido claro a ser constituído no exercício, de caráter doutrinário, a voltar o noviço aos parâmetros éticos da ação jesuítica no mundo. Para agir sobre ele é preciso primeiro saber conhecê-lo¹⁷⁰. E saber compreendê-lo como palco da guerra contra o mal, em nome do Rei Eterno, qualifica o jovem jesuíta a compor sua imagem como um soldado inserido nessas batalhas, útil ao rei temporal na justa medida da abdicação que faz de suas paixões mundanas, supérfluas e inúteis ao combate pela Fé. Por mais que pudessem ser úteis a todos os fiéis voltados aos fundamentos da renovada prática litúrgica – centrada na imitação de Cristo e nos exemplos do chamado cristianismo primitivo – os leitores

¹⁶⁹ Os primeiros rascunhos, em tradução latina, sabidos dos *Exercícios Espirituais* datam do final da década de 1530. O primeiro texto completo dito autógrafo traz a data de edição de 1544. Cf.: GIULIANI, M. “Introduction” In LOYOLA, Ignace de. *Écrits. op. cit.*, p. 35-42.

¹⁷⁰ “O homem é criado para louvar, reverenciar e servir a Deus Nosso Senhor, e assim salvar a sua alma. E as outras coisas sobre a face da terra são criadas para o homem, para que o ajudem a alcançar o fim para que é criado. Donde se segue que há de usar delas tanto quanto o ajudem a atingir o seu fim, e há de privar-se delas tanto quanto dele o afastem.” Cf.: *Princípio e fundamento* In LOYOLA, Inácio de. *Exercícios Espirituais de Santo Inácio*. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 28.

pretendidos pelos *Exercícios Espirituais* eram os professores dos colégios jesuítas, padres já experientes que saberiam ajustar adequadamente cada situação hipotética da pedagogia inaciana às necessidades particulares do noviço, podendo mesmo decidir pelo seu não cumprimento¹⁷¹. Premissa aparentemente desimportante, mas é definidora de uma propriedade central para se compreender o *ethos* jesuítico: para além da submissão irrestrita aos superiores, havia de se compor um saber conhecer o mundo a partir de um método ao mesmo tempo específico e uniforme em todo o corpo da Ordem. Somente a partir desse *exercício*, no futuro o padre jesuíta já experimentado nas questões práticas da missão e amadurecido intelectualmente pelos procedimentos pedagógicos vai saber como e por que agir em cada desafio da vida terrena, voltando sempre seus parâmetros éticos individuais ao fortalecimento dos poderes e instituições que contribuam ao reforço da fé católica e dos dogmas da Igreja.

Do outro lado, o *relato do peregrino*, finalizado por Câmara em 1555, não deve ser lido como o que se diria, hoje, um discurso biográfico. Trata-se de um dispositivo composto a partir do gênero *vita*, em que a conquista da trajetória da personagem ensina a boa prática da ética cristã aos leitores pouco familiarizados com os caracteres militantes dos irmãos da Companhia de Jesus. Serve também aos padres em missão, imersos em situações de conflito e sofrimentos físicos e emocionais inerentes à vida prática, consolados pelas lições do fundador, conquistadas na peregrinação. Diretamente relacionado aos *Exercícios*, Loyola encarna no relato o perfeito cavaleiro cristão, em referência quase direta ao imaginário cruzadista aludido pela obra do abade Bernardo de Claraval, no século X¹⁷². A obstinação da ida a Jerusalém, a resignação no cuidado com os atingidos pela peste, o desprendimento quanto a qualquer bem material, por insignificante que fosse, enfim, a chamada conduta ascética do jovem cavaleiro de Castela compõe um caminho de aventuras voltadas para as lições de Cristo aos homens na Terra, em que a glória das conquistas não provém da fama ou do reconhecimento, mas do amor Divino¹⁷³. O pressuposto dessa virada típica da chamada *Devotio Moderna* é, como indica Baccega, a renúncia do *ethos* cortesão, assentado na tópica do amor cortês presente na relação de vassalagem do cavaleiro medieval. O elemento é estruturante e cruza os dois

¹⁷¹ “É necessário adaptar os Exercícios espirituais às disposições das pessoas que os querem fazer, tendo em conta a idade, a ciência, o talento, e não dar ao que é ignorante, ou mediocrementemente dotado, coisas que não possa facilmente entender, e de que não possa tirar proveito.” Cf.: *Anotações para facilitar a compreensão e para ajudar tanto quem os dá como quem os recebe*. 18ª anotação. In LOYOLA, Inácio de. *Exercícios Espirituais de Santo Inácio*. op. cit., p. 22.

¹⁷² *De laude novae militiae*, c. 1130. Cf.: BACCEGA, Marcus. op. cit., p. 139.

¹⁷³ *Idem*, p. 140.

textos fundacionais da Companhia de Jesus: uma ética cristã universalista que degenera, com o passar dos séculos, na frivolidade da vida voltada às relações de prestígio e poder nas principais Cortes europeias, que os jesuítas tomam como alvo para a correção em nome da verdadeira prática virtuosa de uma vida dedicada à expansão da fé cristã. Os conflitos foram inevitáveis e podem ser observados nas cartas jesuíticas, desde Simão Rodrigues até Antônio Vieira, como os ataques e as murmurações são constantes, por parte da nobreza próxima aos reis, colocando em desconfiança os honrosos intentos dos padres a angariar a confiança dos soberanos. Frequentemente acusados de aproveitadores e astuciosos, os padres estariam em busca de proveitos particulares ou em nome da Ordem, em suas relações com os poderes da Coroa. Confessores Reais, preceptores de príncipes, a figura martirizada do padre reiteradamente acusado injustamente servia de elemento combustível do *ethos* jesuítico, fortalecendo os ciclos da ação político-teológica dos irmãos de Loyola. Tal movimento está desenhado já no *relato* de Câmara quando, por exemplo, o jovem cavaleiro aceita resignadamente ser acusado e deve responder a autoridades da Igreja não estar pregando em nome do luteranismo ou dos chamados alumbrados de Castela. Como se sabe, uma das máximas da Companhia de Jesus diz que um jesuíta pode querer apenas ou a cozinha ou a China. Ou seja, se não estiver nos lugares dos conflitos mais mundanos, sujando as mãos com as coisas do mundo, deve estar em busca do martírio, atuando onde sua fé é questionada. Não há, porém, espaço para o medo de agir, pois sabe-se muito bem o que deve ser feito.

Continuou pelo caminho para Montserrat pensando, como tinha costume, nas coisas grandiosas que deveria realizar por amor de Deus. Seu espírito estava tomado pelas histórias de Amadis de Gaula e outros livros parecidos, e lhe vinham idéias semelhantes àquelas.

Foi assim que resolveu fazer uma vigília de armas durante toda uma noite, sem sentar-se nem se recostar, ora de pé, ora de joelhos, diante do altar de Nossa Senhora de Montserrat, onde tinha decidido deixar suas roupas e tomar as armas de Cristo.¹⁷⁴

Hoje Loyola lembra Quixote. Mas qual é o sentido, então, no pequeno texto do padre Câmara, do fundador da Companhia ser percebido nos locais por onde passa, não como louco e desvairado, mas um obstinado noviço, estudante seguidor da doutrina e exercitante das virtudes teológicas? Ou ainda, o que traz a verossimilhança ao relato do peregrino, tão próximo ao que menos de meio século mais tarde será matéria da anedota de Cervantes? Nos dois casos, guardadas as diferenças de gênero, estão personagens

¹⁷⁴ LOYOLA, Inácio de. *Escritos de Santo Inácio: O relato do peregrino. op. cit.*, p. 38.

desenhadas a percorrer o mundo, impondo nele a correção sobre as coisas fora do lugar a partir de um ponto de vista específico. Para ambos, aquele mundo do século XVI não estava nos trilhos devidos da ética cristã e da moral cavaleiresca. O ensejo da peregrinação de Loyola é a ação pedagógico-corretiva voltada para si, diante do outro, a partir de uma vida resignada a praticar as lições de Cristo. Do mesmo modo, Quixote sai ao mundo com a missão de colocar as coisas em ordem e, assim, conquistar para si a fama dos cavaleiros de seus livros. Ambos peregrinam em um mundo onde os parâmetros éticos das relações entre os homens não correspondem ao sublime da perfeição outrora imaginada pelos primeiros cristãos ou pela moralidade aristocrática anteriormente encastelada nos feudos e distante dos burgos. A distinção aparece quando se percebe que o motivo do chiste de um autor é, em oposição, a razão da plausibilidade de outro. O ridículo de Cervantes surge da insistência na incompatibilidade entre a moral do cavaleiro andante em um mundo vulgarizado. A nobreza de Loyola, pela pena de Luís Gonçalves da Câmara, justifica-se e torna razoável sua peregrinação ao leitor jesuíta porque compõe um saber sobre o mundo, refletido na ação, conhecendo-o e impondo sobre ele não um modelo de outros tempos passados mas uma correção para o futuro. Imitar Cristo faz com que o peregrino reconheça seus pecados. A partir desse ponto, então, não há mais medo diante do que deve ser feito: “todos que o conheciam o desaconselharam a seguir para França por causa das grandes guerras que ali aconteciam. Contavam exemplos muito precisos, chegando a dizer que se metiam espanhóis no espeto de assar. Mas ele nunca teve algum tipo de medo.”¹⁷⁵ A ausência do temor, em Loyola, não é a valentia amalucada do cavaleiro de Cervantes. É o desembaraço de quem sabe o que esperar do mundo de Deus, vindo a si mesmo inserido nele e cumprindo sua missão, confirmada pelas tantas visões alcançadas nos caminhos da peregrinação.

Restabelecer a ética cristã consiste em voltar os grandes feitos em vida ao serviço de Deus, deixando de lado as tentações carnavais anteriores à conversão. Ou seja, os parâmetros da ação devem estar assentados na ética da ortodoxia cristã, constantemente reafirmada pelo fiel por meio da lembrança de seus pecados. Essa é a ideia presente no relato de sua chegada à vila de Manresa, por exemplo, ocasião em que, meditando, o fundador questionava seus escrúpulos e sua vontade em vencer as tentações da vida e dedicar inteiramente seus esforços a Cristo. A mesma matéria, tratada de modo distinto e voltada à especificidade do gênero pedagógico-doutrinário, está presente no *Chamamento*

¹⁷⁵ *Idem*, p. 80.

do Rei e na *Meditação das Duas Bandeiras*, respectivamente os pontos 91-98 e 136-147 da segunda semana dos *Exercícios Espirituais*. Como um todo, o manual abrange um amplo exame de consciência dos noviços, direcionando suas memórias, vontades e sentidos à vida de Cristo¹⁷⁶. As quatro semanas compreendem esse movimento, sendo a primeira inteiramente dedicada à meditação sobre os pecados. Nela, o exercitante é incitado a imaginar o Senhor diante de si, feito homem a morrer pelos seus pecados, e assim, após voltar a si mesmo, perguntar-se: “o que fiz por Cristo, o que faço por Cristo e o que devo fazer por Cristo”¹⁷⁷. Depois, ciente de seus pecados, cometidos todos contra Deus, deve admirar com exclamação como esse mesmo Deus, com sua sabedoria, onipotência e justiça, ainda o tem deixado em vida. Como os anjos, “que são as espadas da justiça divina”, tem-no suportado e rezado por ele. Os santos, intercedido e rogado por ele. “E os céus, o sol, a lua, as estrelas, e os elementos, os frutos, as aves, os peixes e os animais!”¹⁷⁸ E por fim, já nos últimos instantes dessa primeira semana, o exercitante é conduzido a meditar sobre o Inferno. Nele, deve usar dos cinco sentidos a compor sua presença no local, vendo com os olhos da imaginação os grandes fogos e corpos incandescentes, com os ouvidos a escutar os prantos, alaridos, gritos e blasfêmias contra os santos, com o olfato a sentir o cheiro do fumo, do enxofre e da podridão, com o gosto a saborear as coisas amargas da tristeza e do remorso da consciência e, finalmente, com o tato, a sentir as chamas, como as brasas que envolvem as almas. No final, ciente dos horrores daquele lugar, o noviço reconhece seu próprio lugar, em vida, protegido pela misericórdia e piedade divinas: “Dar-lhe-ei graças porque não me deixou cair em nenhum destes grupos, pondo fim a minha vida, e também porque até agora sempre tem tido tanta piedade e misericórdia para comigo.”¹⁷⁹ Finda a primeira etapa, o exercitante tem diante de si o mundo criado por Deus e sabe de sua posição nele. Ali, toma ciência da urgência e obrigação sobre sua missão, em vida, a levar a palavra do Deus católico aos povos não convertidos. A partir de então, passa a refletir sobre os sentidos das passagens da vida do Senhor, situando-se diante da conquista espiritual esperada, quando vê a si como um soldado do Rei Eterno. De pronto, na segunda semana, o noviço é levado a ver, “com os olhos da imaginação”, os locais percorridos por Cristo em pregação e, em seguida,

¹⁷⁶ Sobre os lugares da memória na imaginação meditativa requerida pelos *Exercícios Espirituais*, cf.: FABRE, Pierre-Antoine. *Ignace de Loyola, le lieu de l'image. Le problème de la composition de lieu dans les pratiques spirituelles et artistiques de la seconde moitié du XVIe siècle*. França, Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1992.

¹⁷⁷ Cf.: *Primeira Semana*. In LOYOLA, Inácio de. *Exercícios Espirituais de Santo Inácio*. op. cit., p. 47.

¹⁷⁸ *Idem*, p. 51.

¹⁷⁹ *Id.*, p. 55-56.

“representar” a si como um rei humano, “escolhido pela mão de Deus nosso Senhor” para conchamar seus súditos a conquistar toda a terra de infiéis. Deve, no *Chamamento do Rei*, conceber pela imaginação que “todos os homens dotados de razão e de bom senso se oferecerão totalmente ao trabalho”¹⁸⁰. Deverá, em seguida, contemplar a imensidão da terra, povoada por diversas gentes: “Verei sucessivamente as pessoas. Primeiramente os homens que vivem na face da terra, tão diversos nos trajés e nas atitudes: uns brancos, outros negros; uns em paz, outros em guerra; uns chorando, outros rindo; uns com saúde, outros sem ela; uns nascendo, outros morrendo etc.”¹⁸¹

Com os movimentos da alma, na imaginação exercitada pelos lugares-comuns em referência às passagens bíblicas, o exercitante conhece o mundo com antecedência. Assim, pode alcançar a sua verdadeira percepção: na *Meditação das Duas Bandeiras*, o mundo deve ser concebido como um grande campo de batalha, onde os homens estão divididos, ou sob a bandeira de Cristo, ou sob a bandeira de Lúcifer. Este, “sentado num grande trono de fogo e de fumo”, convoca demônios e os dispersa pelas cidades e províncias. Admoesta-os a lançar as correntes das tentações, em seus três graus de indução: “o 1º grau de tentação seja de riquezas, o 2º de honra, o 3º de soberba, e destes três graus induz a todos os outros vícios.” Em contraposição, o exercitante é requisitado a imaginar, logo em seguida, o “supremo e verdadeiro chefe” que é Cristo, e como este se apresenta, “num lugar humilde, belo e gracioso” de uma grande planície da região de Jerusalém. De igual modo, deve imaginar como o Senhor escolhe tantas pessoas, apóstolos, discípulos, “e como os envia por todo o universo a espalhar a sua sagrada doutrina entre todos os homens de todos os estados e condições.” Em seu discurso, Cristo chama os amigos e servos a ajudar a todos os homens, trazendo-os à suma pobreza espiritual, em oposição à riqueza, ao desejo de opróbios e desprezos, contra a honra mundana, e à humildade que se opõe à soberba. “Por estes três graus induzirão os homens a todas as outras virtudes.”¹⁸²

Ficam claros os sentidos da ação a serem fixados no jovem estudante em sua pretensão de adentrar o corpo da Ordem de Loyola. O fundador oferece, nos seus exercícios, os meios e as matérias basilares que fundamentam a prática jesuítica. O mundo dos homens deve ser visto e sentido como o lugar da grande batalha das duas bandeiras,

¹⁸⁰ Cf.: *Segunda Semana*. In LOYOLA, Inácio de. *Exercícios Espirituais de Santo Inácio*. op. cit., p. 65-67.

¹⁸¹ *Idem*, p. 72.

¹⁸² *Id.*, p. 82-84.

do bem e do mal, da virtude e do vício. Ciente desse grande teatro, o jesuíta deve encarar a si como um soldado onde, em clara referência ao texto de Kempis, seu reconhecimento somente será alcançado diante do Rei Eterno se agir à imitação de Cristo. O modo de fazê-lo é sempre proceder ao que mais contribuir para a salvação da alma e glória da divina Majestade, o que compreende libertar-se do apego às riquezas adquiridas, sempre abrindo mão de sua conservação, exceto se estas servirem ao serviço e louvor de Deus. “Entretanto determina fazer conta de que tudo abandona de coração, esforçando-se por não desejar nem uma coisa nem outra se não a mover unicamente o serviço de Deus nosso Senhor”¹⁸³. Assumidos os pecados diante de si, desprezadas as riquezas materiais da vida terrena, direcionadas a memória, a inteligência e a vontade ao ofício de levar a glória de Deus aos infieis, observa-se um padre da Companhia de Jesus, supostamente, preparado aos desafios da prática missionária cotidiana. O desembaraço típico de inicianos observados hoje nos registros até o século XVIII deve ser compreendido a partir do doutrinamento e da normatização de um modo específico de interpretar a si mesmo, individualmente, como um elemento constituinte do corpo de uma Ordem religiosa voltada para questões práticas do poder secular. Há uma correlação específica entre a concepção de um corpo institucional, impondo coletivamente uma só voz doutrinária aos que de algum modo se avizinham a ele, e o entendimento de si daquele que faz parte da associação como membro afinado ao todo que ele torna presente no seu tempo e no seu espaço. Essa interação é a decorrência prática na política dos séculos XVI e XVII de um modo particular de concepção sobre a fé cristã, católica, chamada *Devotio Moderna*. É por esse caminho que se deve compreender a coragem de Nóbrega, Vieira ou Xavier. Nem valentia imprudente fruto da maluquice fanatizada, nem menos coragem inata de homens destemidos por nascimento. A ausência de temor vem de um modo de conceber o mundo terreno que reiteradamente se difundia uniformemente pelo corpo doutrinário da Companhia de Jesus. Seu texto base – que nos anos seguintes vai direcionar a concepção dos demais fundamentos da Ordem, como as *Constituições* ou a *Ratio studiorum* – está definido nos *Exercícios* do peregrino Inácio de Loyola. Ali está a ideia central da ação jesuítica: não há por que temer ao atuar no cenário de um teatro em que já se conhecem todos os seus elementos presentes em cena. Todos eles se assemelham entre si na proporção atribuída por Deus.

¹⁸³ *Id.*, p. 87.

Considerarei como Deus está presente nas criaturas. Nos elementos, dando-lhes o ser. Nas plantas, dando-lhes a vida vegetativa. Nos animais, a vida sensitiva. Nos homens, a vida intelectual. Em mim, dando-me a existência, a vida, a sensibilidade e a inteligência: e tendo-me criado à imagem e semelhança de sua divina Majestade, fez de mim um templo seu.¹⁸⁴

Assim seja, um olhar ao mundo que justifica uma prática de devoção *no mundo*. Esse é o caráter dito apostólico dos padres inacianos. Não sem razão, aparece no relato de Luís Gonçalves da Câmara, também nos *Exercícios Espirituais* e depois nas *Constituições*, a expressão paulina do “novo soldado de Cristo” (2Tm 2,3)¹⁸⁵, como caráter devocional do religioso fora da meditação monasterial. As *Constituições* da Companhia de Jesus normatizam e regulamentam as tarefas e os deveres de cada membro da Ordem, além de delimitar os espaços de atuação, tanto na prática da missão, quanto no ensino dos colégios e universidades regidas pelos padres – segmento este que, algumas décadas mais tarde, virá codificado em separado na *Ratio Studiorum*, mas que ali já encontrava seus primeiros fundamentos. Mas quanto à composição do *ethos* jesuítico em si, e seu vínculo indispensável com uma doutrina uniformizada da ordem religiosa, pode-se afirmar que está assentado nos exercícios e no relato de Loyola. Nos dois textos, o neófito constitui e integra uma visão de mundo, ideológica porque molda os que não participam dela, pela qual não cabe qualquer atividade meditativa, em voltar-se ao Deus, sem a imediata resposta em uma ação prática no mundo ao seu redor. Alcançá-lo somente será viável e justo pela auto efetuação do sofrimento e da fé, em nome do reconhecimento da semelhança Divina que está diante dos olhos. Essa é a dimensão mais explícita de um conjunto de saberes que constitui o sentido de um movimento amplo caracterizado, em primeira vista, nos modos de lidar com o outro. É o primeiro indício mais consistente do traçado que pretende compreender posturas e atitudes de padres jesuítas como Vieira, figuradas nos registros sobreviventes daquele período, sem que se obrigue a encontrar respostas em conceitos ditos atemporais ou teorias universalizantes sobre determinados espaços do passado.

¹⁸⁴ *Id.*, p. 131.

¹⁸⁵ A observação é feita por Jean-Claude Dhôtel, na nota 9 da edição dos *Écrits* em sua tradução ao português como *Relato do peregrino* Inácio de Loyola. A referência é da carta, que o apóstolo Paulo fala a Timóteo do cativo: “Sofre de forma solidária como belo soldado de Cristo Jesus. Ninguém que cumpre missão de soldado se enreda nos assuntos desta vida para agradar a quem o recrutou. Se alguém participa numa competição atlética, não é coroado a não ser que tenha competido de forma lícita. É necessário que o lavrador esforçado participe, em primeiro lugar, em frutos. Considera o que digo: pois o Senhor te dará compreensão em todas as coisas.” Cf.: *Bíblia, volume II: Novo Testamento: Apóstolos, Epístolas, Apocalipse*. Tradução do grego, apresentação e notas por Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 415.

Grosso modo, Inácio de Loyola compõe a imagem de si como a de um cavaleiro devoto ao amor do chamado Rei Eterno. Essa figura é convertida em doutrina e uniformizada como prerrogativa da iniciação nas gerações seguintes de padres da Companhia de Jesus. Um cavaleiro não mais voltado ao amor cortês da senhora sua alteza e da reverência ao príncipe seu senhor. É voltado ao amor divino, por meio das lições do Cristo Salvador que, em sua passagem em terra, apresentou os ensinamentos da boa vida dedicada à caridade da fé. Urgente, o arquétipo é viável e verossímil, em um mundo onde, como vai se dizer um pouco mais ao norte, o tempo está fora dos seus eixos. A ação jesuítica propõe, pelos locais em que passa e atuando nas relações de poder contingentes, recolocar o tempo nos seus gonzos¹⁸⁶. Tempo escolástico, quando a Verdade continha seu componente universal sustentado pela interpretação dos teólogos da Igreja. Tempo ameaçado pelos chamados dialéticos e pelas teses protestantes e maquiavélicas. Em risco pela chegada de outros textos, outras filosofias, vindos de um passado ao qual alguns dizem sem mais uma resposta efetiva das autoridades cristãs. Um tempo, por exemplo, em que a autoridade de Aristóteles já perdera seu componente universalizante, quando o filósofo é questionado sobre qual dos textos agora sabidos e familiarizados sob sua autoria deveriam ser seguidos e ser tomados como preceitos para a ética, ou a oratória, no ensino das universidades e no contato com povos distantes. Um tempo em que entendimentos até então correntes do platonismo, como o da imortalidade da alma, foram questionados e exigiriam mesmo a confirmação egrégia de sua contínua validade¹⁸⁷. Ou seja, um tempo que exigia a conduta ativa e efetiva daqueles situados como porta-vozes da resposta que poderia balizar todas as questões práticas da política e da teologia, da retórica e da oratória, da moral da vida em comunidade e da ética com os outros. Nada mais é do que o cumprimento dos parâmetros de ação do fiel, legítimos desde o chamado cristianismo

¹⁸⁶ Nietzsche, como bem lembra Deleuze, já havia provocado seu leitor acerca de tal assertiva na ação jesuítica. Basta conferir o prefácio de *Além do Bem e do Mal*: “Sem dúvida o homem europeu sente essa tensão como uma miséria; por duas vezes já se tentou em grande estilo distender o arco, a primeira com o jesuitismo, a segunda com a Ilustração democrática [...] Mas nós, que não somos jesuítas, nem democratas, nem mesmo alemães o bastante, nós, bons europeus e espíritos livres, muito livres, nós ainda as temos, toda a necessidade do espírito e toda a tensão do seu arco! E talvez também a seta, a tarefa e, quem sabe? A meta...” Cf.: NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 8.

¹⁸⁷ A imortalidade da alma se torna dogma oficial da Igreja no Concílio de Latrão, de 1513, quando a bula *Apostolici Regiminis* repele o averroísmo defendido por Pedro Pomponazzi sobre a impossibilidade de sua demonstração: “e decretamos que todos os que aderem aos assertos de tal erro, como semeadores de heresias sumamente condenáveis, devem ser evitados e punidos como odiosos e abomináveis hereges e infiéis, tentando solapar a fé católica.” Cf.: H. Denzinger, P. Hünermann. *op. cit.*, n. 1441, p. 384. KRISTELLER, Paul O. *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*. Tradução Artur Morão. Portugal, Lisboa: Edições 70, 1995, p. 67.

primitivo: o martírio é fim glorioso pois ocorre como consequência da ação do cristão na terra em nome da Verdade. Impossível após uma vida de claustro monasterial, de meditação inerte e distante dos espaços de conflito na cidade e de negociação na fronteira.

Contudo, a ideia de Inácio de Loyola, tornada doutrina para o Companhia de Jesus, não pode ser abreviada a apenas a leitura e determinado uso do *Imitatio Christi* de Thomas von Kempis. Lá, o peregrino encontrou os meios pelos quais agir em sentido à transformação de si para a imitação de Cristo, onde a inserção no mundo vem por meio do conhecimento de si, pela negligência da carne e dos vícios, em nome da prática virtuosa da ação em nome de Deus. Um procedimento aparentemente contraditório, que faz do fiel um componente ativo do dogma da Igreja nas relações políticas diversas: conhecer o mundo pelo desprezo do mundo. Há repúdio pelos prazeres terrenos, mundanos, para uma vida dedicada ao conhecimento das coisas – o saber reconhecer a semelhança divina. Ou seja, age-se pois, ao conhecer, não há mais temor.

Os que te seguem, porém, por meio do desprezo das mundanas realidades e da mortificação da carne, revelam-se verdadeiramente sábios, pois passam da vaidade para a verdade, da carne para o espírito. Para esses, Deus tem um bom sabor, e o que quer que se encontre nas criaturas, tudo referem ao louvor do seu Criador.¹⁸⁸

Há, entretanto, um componente primordial na normativa jesuítica que parte de um princípio básico, em voga como questão da filosofia cristã desde, ao menos, a doutrina de Santo Agostinho e teria sido requisitado doutrinariamente pela Companhia de Jesus, como resposta aos desafios da ação missionária no século XVI. O dogma inaciano a toma enquanto elemento norteador da prática catequética e meio eficaz da estratégia político-teológica, do contato com mandatários do poder secular, qual seja, a ideia de que a ação no mundo compõe um vínculo inseparável entre a prudência nas relações entre os homens e a eloquência nos atos de fala. Persuadir o público interessado à causa contingente a partir dos gêneros da oratória é parte integrante do agir jesuítico, tão relevante quanto sujar as mãos nas negociações da diplomacia ou nas missões em terras distantes. Essa ideia, arrisca-se a afirmar, é outro elemento constitutivo da *Devotio Moderna*, mas não encontra o modelo da autoridade no texto de Kempis. Ao seu lado há outro esteio igualmente estruturante, a partir da composição de Loyola: o sentido da prática da fé, pregado por Erasmo de Roterdã. Julgados heréticos quase trinta ano após sua morte, em

¹⁸⁸ KEMPIS, Tomás de. *Imitação de Cristo*. Tradução e notas de Luciano Rouanet Bastos. São Paulo: Paulus, 2019, p. 307.

1536, alguns de seus textos passaram pelas mãos do jovem peregrino antes de caírem no parecer dos teólogos tridentinos¹⁸⁹. Sabe-se principalmente das ideias presentes no *Enchiridion Militis Christiani*, o manual do soldado cristão, obra do jovem Erasmo (editada entre 1499 e 1501), como de grande relevância para o *ethos* do cavaleiro jesuítico que Loyola concebia na fundação da Ordem. Mas há mais. Há proposições igualmente relevantes aos textos fundacionais da Companhia de Jesus que podem ser observadas, por exemplo, no *Dialogus Ciceronianus*, obra de 1528, em que Erasmo, já experiente, vincula primordialmente os procedimentos do decoro nos gêneros da retórica à imitação dos primeiros autores cristãos, a partir da *traditio* da Igreja que os autoriza. A pecha associada ao dito humanista de incentivador de ideias reformadoras aparece nesse período, quando entra em contenda com Lutero através de textos como o *De Libero Arbitrio*¹⁹⁰. Mas há questões de suma importância associadas a certos enunciados que, se não foram diretamente lidos por Loyola, como no caso do manual do soldado cristão, estão em consonância na defesa da imitação dos teólogos, chamados doutores e pais da Igreja, como critério do decoro da ação e da eloquência no mundo à semelhança de Deus. Por muito que se diga pelos historiadores da filosofia, a quem Erasmo, em seus textos, ora fiel à *traditio* reforça os dogmas católicos, ora defensor de ideias reformadoras ampara as teses protestantes, há um princípio aristocrático tanto no *Enchiridion* quanto no *Ciceronianus* de grave importância para a doutrina inaciana: a ideia de que as práticas virtuosas podem ser plenamente ensináveis ao cavaleiro cristão que, pela coerência de sua ação, irá ocupar na maturidade alguma posição política de relevância ao poder secular¹⁹¹. Ao mesmo tempo em que essa percepção acaba por atuar contra a noção protestante de direito divino, pois reforça o lugar do soberano católico educado desde a

¹⁸⁹ O papa Pio IV determina no Breve *Cum Magnus Iam*, de 14 de janeiro de 1562, a compilação de um novo elenco de livros proibidos, a ser elaborado pelos sinodais do Concílio de Trento, que começaram os trabalhos emendando o *Index* de Paulo IV. A relação e as regras sobre os livros proibidos não estão contidas nas atas conciliares, pois o trabalho de compilação ainda não havia sido finalizado na conclusão da sessão conciliar. Estão expostas, porém, na bula *Dominici gregis custodiae*, de 24 de março de 1564, e foram publicados no mesmo ano em Roma, no *Index librorum prohibitorum*. São dez regras, dentre as quais: “Regra I: Todos os livros que os Sumos Pontífices ou os Concílios ecumênicos condenaram antes do ano de 1515 e que não se encontram neste Índice, sejam considerados condenados do mesmo modo como foram outrora condenados. Regra II: Os livros dos heresiarcas, seja daqueles que depois do ano acima mencionado inventaram ou suscitaram heresias, seja daqueles que são ou foram cabeças ou líderes de heresias, são absolutamente proibidos. De outros hereges, os livros que tratam diretamente de religião são condenados de modo absoluto, mas os que não tratam de religião... examinados e aprovados por teólogos católicos por ordem dos bispos e dos inquisidores, são permitidos. Regra III: Traduções, também de escritores eclesiásticos, que até agora foram publicados por autores condenados, são permitidas, desde que não contenham nada contra a sã doutrina.” Cf.: H. Denzinger, P. Hünermann, *op. cit.*, n. 1851-1853, p. 463.

¹⁹⁰ Cf.: TOLEDO, César de Alencar Arnaut de. "Sobre o *Enchiridion Militis Christiani*, de Erasmo de Roterdão" In *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*. Maringá, v. 26, n. 1, p. 95-101, 2004.

¹⁹¹ *Idem*, p. 100.

infância a saber exercer o poder quando rei, ressalta a interpretação cristã da ética romana imperial associada sobretudo a Cícero e Quintiliano.

Como se verá a seguir, o padre Antônio Vieira sabe avaliar, propor e agir, desde ao menos o período em que trata dos assuntos da diplomacia em nome da soberania lusitana, no reinado de D. João IV. Junto dos embaixadores do rei, em diálogo com os holandeses pela garantia de sobrevivência do reino frente à tomada de Pernambuco e a ameaça de investidas por parte de Castela, sua ação está balizada pela ética cristã da Contrarreforma, assentada na doutrina jesuítica, um século após a primeira geração dos companheiros de Loyola. Ao mesmo tempo, nas cartas, Vieira articula e direciona os interessados nas causas propostas, dentre eles o próprio rei, a partir do domínio e da prática dos preceitos e técnicas voltados para a eficácia persuasiva no gênero epistolar. Isto é, o agir jesuítico compreendia estar presente nos instantes de conflito e negociação, em diálogo e confronto com hereges, sabendo agir nas ocasiões diversas, tanto quanto conhecer os preceitos e normas da retórica e da oratória, para poder associar leitores e audiências interessados na viabilidade das proposições e, assim, alcançar os objetivos da vida prática que reforçam a expansão da fé católica por meio dos poderes temporais. A ação jesuítica, como no caso da epistolografia de Vieira, está assentada em uma ética cristã moralizante que lê o outro. No caso, lê as lições sobre o homem na política vindas de um período anterior à passagem de Cristo pela terra, quando gregos e romanos instituíam fundamentos da vida em sociedade. A Companhia de Jesus tem como missão restaurar o universalismo da Igreja, questionado pelas ideias protestantes surgidas nas décadas de 1520 e 1530 como resultado de conflitos teológicos mais antigos, anteriores ao chamado Renascimento. O meio pelo qual a Ordem vai responder a essa tarefa se constitui por uma leitura particular, e conseqüentemente uma defesa específica da Escolástica, frente a outras correntes da mesma filosofia, em confronto decorrente das disputas políticas do período.

Ao mesmo tempo, vai associar a essa defesa um modo conveniente de ler e inserir as questões da ética, da política e da eloquência, vindas das autoridades antigas, nos procedimentos de composição de preceitos e doutrinas católicos autorizados pela Igreja, a servir de arbítrio para determinados fins contingentes da prática missionária. Nesse sentido, mesmo tendo sido julgado herético pelos teólogos tridentinos, Erasmo é autor de obras pertinentes à constituição do *ethos* jesuítico, prescrito nos textos fundacionais da Ordem. No *Enchiridion*, o autor defende a fidelidade à *traditio* da Igreja e seus dogmas como critério da educação do cavaleiro cristão, com vias a alcançar o

domínio da razão para a luta em nome da Fé. Igualmente, traça o caminho da leitura cristã, assentada na interpretação de suas autoridades, sobre os preceitos da oratória e os parâmetros éticos da política associados aos antigos gregos e romanos, como se pode observar no *Ciceronianus*. De acordo com Pierre Mesnard, o *doctus* erasmiano compreende que Cristo está na base da condução da vida privada e social, orientando as boas ações para as quais os homens receberam a semente da Graça. Por sua vez, o uso mais sublime possível da imitação ciceroniana será aquele que fizer brilhar a luz do Evangelho¹⁹². Nesse sentido das práticas, menos importa saber se Loyola de fato leu este ou aquele texto de Erasmo, se teve em mãos seus escritos jovens e ousados ou suas amadurecidas ponderações dos últimos anos de vida, que compreender a relação entre as obras como parte integrante de um amplo movimento que aponta para os fundamentos militantes dos padres da Companhia de Jesus.

Ao reprovar a Escolástica, o humanista neerlandês direciona seu juízo muito mais à aridez de um estilo que às proposições dispostas por seus autores. Lembre-se que, quando Buléforo, no diálogo, questiona Nosópono sobre Tomás de Aquino e Boaventura, seu interlocutor denomina o texto do primeiro de *apathes*, desapaixonado no estilo, “escrevendo somente para ensinar o leitor”¹⁹³. Se, para aquele tempo, o verdadeiro cristão deve agir no mundo em nome da fé, as matérias em voga nas diversas situações da vida prática devem ser convenientemente tratadas com fins de mover aqueles que estão implicados na questão. Por isso, *conveniência* é a categoria central da ideia de que as boas ações devem vir juntas à presteza sobre a eficácia persuasiva nos gêneros da fala e da escrita. No mundo de Deus, por consequência, saber trazer os pagãos para o reconhecimento das coisas em seus atributos divinos é sinal de perspicácia, indício de retidão e justiça nos atos. Ou seja, saber atender a conveniência do estilo adequado e eficaz a cada gênero do discurso e situação da vida prática compõe o todo da ação do cavaleiro cristão. E, no caso, ele irá alcançar essa adequação se submeter as autoridades da retórica, antigas, pagãs, à elevação moral das verdades de Cristo figuradas nas *Escrituras* sagradas. Não se trata de nada além da máxima de Catão, retomada por Cícero

¹⁹² MESNARD, Pierre. “*La philosophie chrétienne de Marcile Ficin à Jean Calvin*” In ROTERDÃ, Erasmo de. *La philosophie chrétienne. L’éloge de la folie; L’essai sur le libre arbitre; Le ciceronien; La refutation de Clichtove*. Introduction, traduction et notes Pierre Mesnard. França, Paris: J. Vrin, 1970, p. 7-23. _____. “*La religion d’Érasme dans le ‘Ciceronianus’*” In *Revue Thomiste. Revue doctrinale de théologie et de philosophie*, v. 68, n. 1/4, França, Toulouse: 1968, p. 267-272.

¹⁹³ ROTERDÃ, Erasmo de. *Diálogo ciceroniano*. Tradução Elaine Cristine Satorelli. São Paulo: Editora Unesp, 2013, p. 152.

e Quintiliano, do bom orador ser, necessariamente, um homem bom – *vir bonus dicendi peritus*¹⁹⁴ – inserida em um parâmetro ético particular, qual seja, o do mundo católico.

Que acontece, então, para que consideremos todo o nosso discurso conspurcado, se os condimentos que Cícero, um pagão, tomava de autores pagãos, nós os tomamos dos mais antigos profetas, de Moisés, dos salmos, dos evangelhos, e das cartas dos apóstolos? Se misturarmos ao nosso discurso algum dito de Sócrates, consideramos tal acréscimo uma admirável pedra preciosa; mas cremos ter surgido uma mácula se misturarmos algo vindo dos provérbios de Salomão? Ou acaso Salomão conta para nós menos que Sócrates? Se intercalarmos algo das frases de Píndaro ou de Flaco, o discurso brilha; mas se torna sórdido se apropriadamente entrelaçarmos algo dos Salmos sagrados? Julgamos que, se inserirmos alguma sentença de Platão, isso acrescenta peso e majestade ao discurso; mas, se lhe acrescentarmos alguma sentença de Cristo tomada das letras evangélicas, achamos que o discurso perdeu muito em graciosidade? De onde vêm estes julgamentos tão às avessas? Acaso admiramos mais veementemente a sabedoria de Platão do que a de Cristo? Acaso os livros produzidos pela inspiração do Espírito celeste nos parecem mais sórdidos do que os escritos de Homero, Eurípides ou Ênio?¹⁹⁵

O cerne da questão está situado na defesa de uma teologia moralizante afirmada pelo pensamento religioso do período vinculado à autoridade da *traditio* da Igreja. Há um verdadeiro caminho exegético confirmado pelo praticante da *Devotio Moderna* e prontamente reforçado pela doutrina da Companhia de Jesus, dedicado a combater o sistema teológico associado a Guilherme de Occam – e sua *via moderna* que, posteriormente, oferecem as possibilidades reformadoras a Lutero e Calvino, ao negar o primado tomista da Escolástica¹⁹⁶. Um caminho de que, se forem traçadas suas linhas genealógicas, encontraremos a principal referência no *Crátilo*, de Platão, quando Sócrates afirma a Hermógenes a existência de certa correção natural dos nomes, não sendo todo homem capaz de criá-los corretamente a uma ou outra coisa¹⁹⁷. Na cosmologia cristã, a ideia é re-situada enquanto verdade da fé a partir da máxima encontrada no *Gênesis*, 2, 19 – “Deus modelou então, do solo, todas as feras selvagens e todas as aves do céu e as conduziu ao homem para ver como ele as chamaria: cada qual devia levar o nome que o homem lhe desse”¹⁹⁸ – e, em seguida, confirmada pela hermenêutica de Fílon de Alexandria: coube ao homem sábio solitário, o primeiro a ver criaturas vivas, a tarefa e a honra de dar nomes, “porque teria sido vão e absurdo deixá-las sem nome ou aceitar

¹⁹⁴ Cf.: Cícero, *De Or.*, III, 35; Quintiliano, *In. Or.*, XII, 1, 1.

¹⁹⁵ ROTERDÃ, Erasmo de. *Diálogo ciceroniano. op. cit.*, p. 107.

¹⁹⁶ Cf.: SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 305.

¹⁹⁷ Cf.: Platão, *Crátilo*, 391b.

¹⁹⁸ *Gn 2,19*. Edição consultada: *Bíblia de Jerusalém*. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002, p. 36.

nomes de algum outro homem mais jovem, para desgraça e degradação da honra e glória do homem mais velho”¹⁹⁹. Ou seja, a ideia platônica de os nomes serem convenções humanas estipuladas pelos sábios, ou mais capazes de fazê-lo, é levada ao ápice figurativo quando coloca Adão como o homem mais antigo e mais sábio e, por isso, quem por direito nomeia as coisas e os seres criados por Deus. Aqui já está viva a ideia cristã universalizante de que olhar o mundo supõe reconhecê-lo, a partir de seus nomes, em suas atribuições divinas, codificadas pelo primeiro homem para a sua melhor disposição às necessidades da humanidade.

Esse é o antecedente ao que vai ser confirmado por Kempis, Erasmo e Loyola, enquanto dever moral da ação no mundo por parte do fiel cristão. Tais autores efetuam o que muitas vezes foi erroneamente classificado – pelo senso comum da historiografia desde o século XIX – como um revés ao dito renascimento da cultura a partir de Petrarca. Como se fossem os verdadeiros humanistas tão somente aqueles que resgataram os preceitos antigos, anteriores à assim chamada Idade Média, fazendo *renascer* o mundo da cultura, por séculos obscurecido pelos dogmas cristãos no Ocidente. De início, deve-se elucidar o anacronismo inerente ao substantivo *humanismo*, típico dessa mesma historiografia a classificar os movimentos da cultura e da política de tempos passados. Como bem pontua Kristeller, o único termo até certo ponto razoável a ser utilizado na análise é o adjetivo *humanista*, presente naquele período quando designava, por parte dos alunos das universidades do norte da Itália e sul da França, os professores dedicados às matérias referentes ao que também genericamente ia sendo alcunhado por *humanidades*, como a retórica e a dialética²⁰⁰. É preciso também aclarar a questão pouco valorizada quando se parte, na análise, dessas premissas redutoras. As disputas exegéticas em voga no chamado Renascimento não estavam restritas a teólogos, e estes, por sua vez, distintos e separados dos grandes humanistas, tradutores e comentadores das redescobertas antigas. Elas fazem parte do período e, arrisca-se afirmar, estão na frente das grandes questões surgidas desses contatos até então desconhecidos com outros tempos. Os autores vinculados à *Devotio Moderna* e às primeiras gerações de padres da Companhia de Jesus não são um revés do pensamento renascentista. São parte de um amplo movimento que busca oferecer uma compreensão específica sobre os questionamentos presentes em um tempo de contato e convívio com o outro. Essa especificidade pode ser delineada, hoje,

¹⁹⁹ Fílon de Alexandria. *Questões sobre o gênesis*. Tradução de Guilherme Ferreira Araújo. São Paulo: Filocalia, 2015, p. 66.

²⁰⁰ KRISTELLER, Paul O. *op. cit.*, 106-107.

como a defesa da *traditio* da Igreja romana a partir da leitura dos seus teólogos fundadores, como via de acesso ao tempo anterior a Cristo. Assim, por exemplo, no caso da busca pela verdade na ação sobre as questões do mundo da política e dos poderes temporais, a pertinência dos parâmetros da ética estipulados por Cícero, Quintiliano, Valério Máximo etc., estão submetidos à doutrina cristã a partir da pena dos seus teólogos. É clara a premissa, em Erasmo e Loyola, de que o *De Doctrina Christiana* de Agostinho deveria ser a chave para o exame de textos como o *De Officiis* ou o *Institutio Oratoria*. Ou como igualmente as conclusões de Aquino em sua *Summa Theologiae* deveriam guiar o olhar à metafísica de Aristóteles.

Desse modo, o agir no mundo em nome da verdade cristã, católica, a partir de um direcionamento pessoal das vontades, da memória e da inteligência à fé, reconhecendo as semelhanças das coisas em seus atributos divinos, é uma resposta diante da disputa exegética do período que retirou da Igreja a prerrogativa universalizante de oferecer um sentido claro para a vida humana e em comunidade. A premissa cristã de olhar as coisas terrenas e, por meio da Graça, reconhecer a presença divina, exige moralmente uma postura ativa do fiel no mundo. No caso, esse movimento é o pressuposto ciceroniano tornado doutrina por Agostinho. É esse o sentido dado ao movimento que está sendo confirmado por Erasmo, instrumentalizado por Loyola e tornado razão dos propósitos dos padres da Companhia de Jesus, que tinham como missão, em nome do rei católico responsável por levar a Palavra aos povos, lidar com o outro. A ideia shakespeariana, presente em Hamlet e lembrada por Deleuze do tempo fora dos seus gonços, ao refletir sobre a incapacidade para agir do príncipe da Dinamarca, coube até aqui como metáfora de um período ao qual os membros da ordem religiosa fundada por Inácio de Loyola vão oferecer uma resposta prática e pretensamente efetiva. O que tira o tempo dos seus eixos é o contato e o convívio com o outro, o desconhecido, o aparente dessemelhante, o estranho aos olhos do europeu ocidental, cristão. O jesuíta vai oferecer uma suposta resposta – suposta por ele e por todo o corpo da Ordem – a esse estranhamento: recolocar o tempo nos seus eixos é ato de refazer, reatualizar, reafirmar a verdade pregada há séculos pela Igreja, a partir da doutrina que se volta ao tempo presente, lendo suas autoridades teológicas e dando as razões da ação missionária necessária para a recuperação de seu componente universal dogmático. Mesmo sabidos os trânsitos de Erasmo entre a *traditio* católica e algumas alusões reformadoras associadas a Lutero, ele deixa claro no *Dialogus Ciceronianus* saber dessa continuidade necessária que alguns outros rumos do chamado pensamento humanista vinham opor ou descartar.

Dotar de sentido – particular, conveniente e estratégico – as diversas alteridades das quais o fiel cristão vinha sendo compelido a tratar. Tal era o esforço da Coroa lusitana que, por submissa ao catolicismo em tempos de reformas, vai encontrar no expediente jesuítico sua principal base de confirmação e ampliação dos dogmas religiosos aos súditos nas diversas partes do Império. Para converter as gentes em seus domínios e, assim, confirmar a presença do corpo político da monarquia nas diversas regiões, era preciso que os padres soubessem agir. Esse saber deveria convencionar, em busca da eficácia catequética e diplomática, o vínculo entre as verdades da fé cristã e os preceitos antigos, pagãos. Ou seja, como vai sendo dito, a ação é estratégica e direcionada ao sentido para o contato e convívio com outros espaços e outros tempos. É desse modo que, em um primeiro instante, devem-se observar os movimentos dos padres jesuítas desde os companheiros de Loyola, até meados do século XVIII. Entre eles está Vieira. Não se trata, tão somente, do abuso casuísta o componente estranho e particular da postura jesuítica, a dar conta de um quadro político e doutrinário complexo e distintivo, como se pode ler nos registros ainda restantes daqueles tempos.

O probabilismo enquanto método de escolha entre as vias possíveis de ação diante dos casos particulares pode, de fato, ser delineado para a análise das diversas situações onde havia a presença dos membros da Companhia de Jesus, sobretudo em Portugal. Mas, ainda assim, o conceito dá conta apenas superficialmente dos componentes elucidativos da postura dos padres frente às questões contingentes das relações entre poderes temporais e expansão da Fé. A contundente associação entre os jesuítas e o uso exacerbado de um suposto procedimento persuasivo chamado *casuística* não é espontânea. Vem da sátira de Blaise Pascal, presente nas conhecidas *cartas provinciais* que circularam na França anonimamente durante o ano de 1656. Somente anos mais tarde vai ser sabida a autoria da obra que compila as 19 cartas que circularam naquele período, assinadas por um *Louis de Montalte*, de manifesta posição jansenista, a acusar os padres da Companhia de serem responsáveis pelo relaxamento moral da Igreja, enfraquecida diante das teses protestantes²⁰¹.

Soube-se posteriormente, pelo que conta a análise de Jonsen e Toulmin, que os textos satíricos empregados a partir do gênero epistolar foram encomendados a Pascal, por parte dos teólogos Antoine Arnauld e Pierre Nicole, em defesa das posições jansenistas após certa resistência da Faculdade de Teologia da Universidade de Paris à

²⁰¹ Cf.: JONSEN, Albert R. TOULMIN, Stephen E. *The abuse of casuistry. op. cit.*, p. 231-243.

aceitação de tal doutrina criada pelo bispo Cornelius Jansen (1585-1638). A provocação de Pascal vai ser justamente direcionada a acusar como falta aos jesuítas aquilo que sobra aos jansenistas, ou seja, a firmeza moral. Desenha a casuística como recurso ingênuo dos padres da Companhia frente aos casos particulares dispostos ao probabilismo aplicado em nome simplesmente de um enaltecimento individual ou da própria ordem religiosa. São conhecidas as controvérsias envolvendo o pequeno grupo de clérigos católicos franceses seguidores de Jansen, desde a década de 1640. Em nome de uma reforma da Igreja, na França, que impusesse uma rigidez moral a combater os movimentos protestantes, o grande alvo das investidas foi o probabilismo jesuítico associado à sua teologia da Graça, que levou o nome de *casuística*, categorizado desde esse período a reduzir a ação dos membros da Companhia de Jesus a um comportamento ingênuo de frouxidão moral. Deliberadamente ou não, o autor da sátira epistolar confunde o anseio jesuítico, exaltado já na doutrina inaciana, do agir nas questões terrenas a partir da abdicação pessoal sobre qualquer paixão e deleite mundano, com uma visão ingênua pela qual, em nome de intenções contingentes, agir-se-ia em leniência com a moral que dita as escolhas diante do outro – muitas vezes não-cristão²⁰². Assim, a partir do probabilismo que oferece as possibilidades de escolha frente a um caso específico, para o qual os jesuítas teriam criado todo um arcabouço argumentativo para transitar do mais ou menos provável sem nenhum entrave moral, escolheriam o lado mais conveniente ao interesse particular. Conhecer as coisas do mundo, onde se reconhecem as semelhanças, seria tão somente frouxidão sobre os princípios norteadores da ação, pessoais e coletivos, em nome da amplitude do poder político da ordem religiosa.

Acusações cabíveis ou não, o desvio possível da doutrina não parece predominante. O núcleo da questão não está nos pontuais usos privados de procedimentos instrumentalizados para a ação político-missionária dos padres da Companhia de Jesus. Está, no caso, na conformidade entre a presença da Ordem religiosa, católica, nos espaços de domínio lusitano e a resposta encontrada por aquele reino diante dos grandes temas da política e da cultura – refletidas nos modelos de constituição da comunidade de súditos –

²⁰² “*Mais pour dégager l'âme de l'amour du monde, pour la retirer de ce qu'elle a de plus cher, pour la faire mourir à soi-même, pour la porter et l'attacher uniquement et invariablement à Dieu, ce n'est l'ouvrage que d'une main toute-puissante. Et il est aussi peu raisonnable de prétendre que l'on en a toujours un plein pouvoir, qu'il le serait de nier que ces vertus destituées d'amour de Dieu, lesquelles ces bons Pères confondent avec les vertus chrétiennes, ne sont pas en notre puissance.*” Cf.: PASCAL, Blaise. *Les Provinciales ou Les Lettres écrites par Louis de Montalte à un provincial de ses amis et aux RR. PP. Jésuites sur le sujet de la morale e de la politique de ces Pères*. Édition présentée, établie et annotée par Michel Le Guern. França, Paris: Gallimard, 1987, p. 88.

que caracterizariam um tempo histórico posteriormente classificado como Renascimento. Essa conformidade inicial – entre jesuítas e D. João III – questionada em reinados futuros, porém resistente até D. José I e seu Marquês de Pombal, é indispensável para uma interpretação histórica sobre as ações de Antônio Vieira figuradas nas suas cartas. Como já é notório na historiografia luso-brasileira mais recente, essa resposta estratégica da Coroa, no século XVI, diante de um vasto império em fronteira com populações não cristãs, frente a leituras divergentes à *traditio* da Igreja sobre a ética e a eloquência antigas, tendo de lidar com heresias surgindo e se expandindo sobre monarquias vizinhas, além, é claro, das disputas pelas conquistas além-mar, foi o emprego de um modelo de *confessionalização* da monarquia, na qual a Companhia de Jesus seria parte integrante²⁰³. Como já se afirmou anteriormente, esse procedimento é adotado pelo rei lusitano antes mesmo de vigorarem as medidas do Concílio de Trento, pois a aliança entre os dispositivos de poder e presença da Igreja e o corpo político-administrativo da monarquia seria bastante favorável a uma ordenação dos súditos e espaços de domínio ao sentido de ampliação e fortalecimento do Império. Como afirma Ângela Barreto Xavier, somente os agentes eclesiásticos estariam aptos a aceder às convicções pessoais de cada súdito, tornando-as dispostas ao cânone cristão, mesmo nos rincões mais longínquos²⁰⁴. Tudo em nome do que a autora denomina por “repressão de consciências divergentes”. Ou seja, fazer presentes na amplitude do território aqueles que soubessem lidar com o outro para, ao mesmo tempo, “potencializar” o conhecimento da Coroa sobre seus súditos, prever e antecipar dissensões sociais e ampliar o corpo político da monarquia. Submisso ao poder de Roma e imbuído da missão de expandir a Fé em Cristo, combater o herege e salvar as almas gentílicas, “o príncipe podia aceder aos níveis mais íntimos dos súditos que residiam nos espaços mais recônditos do reino”. Tal movimento pressupunha a “cristianização sistemática de populações locais” como núcleo estratégico de confirmação sobre um modelo de império distinto da concepção medieval de ajuntamento de territórios díspares. Entretanto, diferente do que afirma a autora para a presença portuguesa no Estado da Índia, para o Estado do Brasil, esse traçado político tem início com a chegada de Tomé de Sousa, em 1549, ao lado do jesuíta Manuel da Nóbrega e seus companheiros de Ordem. O que se denomina, por vezes também genericamente, *colonização* da América portuguesa somente entra em vigor, *de facto*, defende-se aqui,

²⁰³ XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Portugal, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2015, p. 51-80.

²⁰⁴ *Idem*, p. 59.

com a presença da Companhia de Jesus nas localidades onde o poder do rei passa a ser confirmado nos procedimentos de catequização. Isto, assim, pode ser afirmado, pois foram os jesuítas a saber como agir diante da questão contingente: souberam ler e deliberar sobre o direito das conquistas, sobre a conversão das almas e sobre o modelo de comunidade, para então colocar em prática contínua os procedimentos de conversão e administração dos aldeamentos.

Ou seja, reduzir indistintamente as deliberações dos padres da Companhia à casuística não faz compreender suas ações, figuradas nos registros vindos daquele período. Por mais que se possa analisar esse viés como plausível e razoável para casos particulares ou sob recortes temporais específicos, ele não parece dar conta da complexidade do *ethos* inaciano refletido no tempo, nem de seu papel relevante na estratégia de expansão da presença lusitana nos territórios convenientes a cada contexto da política imperial. A Companhia de Jesus, em Portugal, quer associar política e eloquência para a razão de Estado, seguindo o modelo da *respublica* romana, mas voltada para a expansão da Fé, em nome da Cidade de Deus. Isto é, a partir das autoridades canônicas da Igreja e lendo seus dogmas fundadores – de Agostinho, Ambrósio, Jerônimo a Anselmo, Tomás de Aquino e Boaventura, dentre tantos – como via de acesso à comunidade perfeita de súditos do rei católico. Essa ponte cristã aos preceitos antigos é exaltada e defendida por alguns humanistas, como Erasmo, e foi a principal via percorrida por Loyola para a edificação de uma doutrina voltada para a ação dos membros de sua Ordem, no mundo, pela defesa da *traditio* da Igreja e da submissão dos reis temporais à figura do Pontífice. Estão nos chamados pais ou doutores da Igreja os parâmetros éticos da ação que vinha sendo balizada pelas concepções sobre as paixões humanas, sobre a vida em comunidade e sobre a soberania do poder temporal, vindas da refamiliarização dos textos antigos recentemente traduzidos e comentados. Reafirmar tais parâmetros é reordenar o tempo – a pertinência da leitura cristã para preceitos e modelos não-cristãos do agir político e da eloquência. Daí a relevância da Escolástica, defendida, no caso, pelos jesuítas, não enquanto método, mas como fonte das proposições autorizadas pela instituição para a sustentação dos projetos temporais. Em Portugal, a ideia do conhecer o mundo para saber agir sobre ele, associado ao reconhecimento das coisas em seus atributos divinos, foi a tal ponto defendido como fundamento de uma cultura identitária subsequente, que sua lógica intrínseca pode ser observada mesmo fora das letras eclesásticas – e, em tempos futuros, relacionada a uma suposta consciência nacional que tinha nas tais *Descobertas* o mote da narrativa sobre o pioneirismo do país. O diálogo

entre Vasco da Gama e o gigante Adamastor, no canto V d'*Os Lusíadas*, aponta justamente para essa direção, pois foi tamanha “ousadia” dessa gente a “ver os segredos escondidos da natureza”, que “não houve forte Capitão / Que não fosse também douto e ciente / Da lácia, grega ou bárbara nação / Senão da portuguesa tão somente.”²⁰⁵

Digressões à parte, chame-se ou não o tempo histórico dos séculos XV e XVI de *Renascimento*, não é mais possível sustentar a generalidade criada pela didática historiográfica moderna ao considerar aquele período como estágio de superação de uma obscura Idade Média. A centralidade dos padres da Companhia de Jesus nos contextos de relevância estratégica para a soberania da monarquia em Portugal aponta justamente para o anacronismo inerente a tal narrativa, tão sustentada no ensino de história e da crítica literária luso-brasileira. Essa concepção dificulta a compreensão sobre os modos como se desenhava a relação entre o reino, sua Coroa e os agentes mais próximos e relevantes ao soberano e às configurações locais de poder e dominação que vinham se constituindo nos seus domínios extracontinentais, no caso, no Estado do Brasil e no Estado do Grão-Pará e Maranhão. Como se notará a seguir, a segunda metade do século XVII, para Portugal, compõe o desafio do reconhecimento de sua soberania frente aos outros poderes temporais europeus que igualmente se afirmavam no além-mar. Ter confirmada a sua emancipação frente ao vínculo com a corte de Castela reiterado até 1640 foi o grande projeto lusitano, encabeçado por D. João IV e assumido pelo jesuíta Antônio Vieira, em uma complexa trama de negociações diplomáticas envolvendo diretamente a posse dos domínios na América. O outro, neste caso, é o herege holandês, com quem o jesuíta deve compor as negociações dos diplomatas portugueses, frente ao risco de alianças perigosas ao reino recentemente apartado, diante de possíveis investidas militares da monarquia vizinha que até então o dominava e, sobretudo, da perda para esses mesmos hereges de territórios portugueses no Oriente, na costa africana e na América. Observe-se como Vieira desenha, nas cartas, a articulação necessária entre os interessados em suas deliberações, para a viabilidade das propostas do jesuíta enquanto resposta a tais desafios.

Nas cartas, a partir dos preceitos da retórica epistolar, o padre rearticula suas ações, vincula os agentes afins, propõe saídas e persuade destinatários a seguir seus pareceres, alcançados da vida prática do jesuíta e delineados desde seu olhar ao mundo sobre as questões seculares – olhar este que parte da uniformidade ativa da doutrina inaciana.

²⁰⁵ Luís de Camões, *Os Lusíadas*, Canto V, 41, 42, 97.

Vieira e D. João IV: os holandeses e Pernambuco

Como foi dito anteriormente, o martírio jesuítico típico dos séculos XVI e XVII é inflamado e nutrido nos ciclos da ação político-teológica inseridos nas questões seculares relativas ao poder e ao domínio das monarquias católicas. Quanto mais injustiças os padres julgavam sofrer, relativas aos entraves diante dos projetos e missões por eles conduzidos, maior seria o ânimo da ação seguinte, revigorada para o sentido da glória de uma vida voltada à expansão e fortalecimento da fé. Por isso seu lugar só poderia ser a fronteira que pedia a catequese ou a imundície dos ambientes onde se devia sujar as mãos, como na negociação imperiosa com vizinhos hereges. A Companhia de Jesus leva aos recônditos do império lusitano o vínculo entre suor e glória, refamiliarizado com a verdade de Cristo. Por outros meios, é a mesma relação cobrada pela personagem de Cervantes: do suor inerente ao agir no mundo vem a glória, no caso deste, da honra do cavaleiro andante, daquele, do padre participante do projeto divino sobre a terra. A glória só pode vir da ação no mundo – um cobra tal vínculo²⁰⁶, o outro o impõe. Ação que contém um princípio e age segundo um sentido.

Nas cartas de Vieira o sentido é evidente: mover os destinatários para o afeto da responsabilidade quanto à missão. Como o faz Paulo nas epístolas²⁰⁷, Vieira escreve aos cristãos (em sua quase totalidade) interessados sobre a parte que lhes toca nas

²⁰⁶ No caminho ao enterro do pastor Grisóstomo, um dos cabreiros que lhe faziam companhia afirma a D. Quixote a estreiteza da profissão de cavaleiro andante, maior até que a dos frades cartuxos. Em longa resposta, o tresloucado cavaleiro afirma: “*Así que somos ministros de Dios en la tierra y brazos por quien se ejecuta en ella su justicia. Y como las cosas de la guerra y las a ellas tocantes y concernientes no se pueden poner en ejecución sino sudando, afanando y trabajando, síguese que aquellos que la profesan tienen sin duda mayor trabajo que aquellos que en sosegada paz y reposo están rogando a Dios favorezca a los que poco pueden. No quiero yo decir, ni me pasa por pensamiento, que es tan buen estado el de caballero andante como el del encerrado religioso: solo quiero inferir, por lo que yo padezco, que sin duda es más trabajoso y más aporreado, y más hambriento y sediento, miserable, roto y piojoso, porque no hay duda sino que los caballeros andantes pasados pasaron mucha mala ventura en el discurso de su vida; y si algunos subieron a ser emperadores por el valor de su brazo, a fe que les costó buen porqué de su sangre y de su sudor, y que si a los que a tal grado subieron les faltaran encantadores y sabios que los ayudaran, que ellos quedaran bien defraudados de sus deseos y bien engañados de sus esperanzas.*” Cf.: CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de. *O engenhoso fidalgo D. Quixote de La Mancha*. Primeiro Livro. Edição bilingue; tradução de Sérgio Molina. São Paulo: Editora 34, 2016, p. 175.

²⁰⁷ A leitura do texto paulino é conduzida, em regra, por essa premissa que orienta o lugar das epístolas no corpo do Novo Testamento. O lema da Companhia de Jesus, *ad maiorem Dei gloriam*, reafirma pelo adágio o preceito de Paulo, no contexto em que a figura do Apóstolo estava em franca disputa exegética frente as interpretações luteranas. É possível aludir ao desígnio jesuítico em inúmeras passagens do trecho bíblico, como na carta aos Efésios, 2, 19-22: “Assim, já não sois estrangeiros nem estranhos, mas sois concidadãos dos santos e pessoas da casa de Deus, edificados sobre a fundação dos apóstolos e profetas, sendo o próprio Cristo Jesus a pedra angular, na qual todo o edifício, bem ajustado, aumenta de modo a se tornar templo sagrado no Senhor, no qual também vós sois edificados para habitação de Deus em espírito.” Cf.: *Bíblia, volume II: Novo Testamento: Apóstolos, Epístolas, Apocalipse. op. cit.*, p. 331.

contingências relativas, direta ou indiretamente, aos domínios da fé na comunidade de homens governada pelo rei católico. Reafirmando a universalidade da religião, o jesuíta a compreende e a identifica no espaço e no tempo, na fronteira do território de Sua Majestade e no futuro predito da monarquia. O princípio, por sua vez, é evidente e pode ser encontrado já em Platão: em um diálogo, Protágoras conta o mito a Sócrates no qual Prometeu rouba o fogo de Hefesto e a arte de Atena e os oferece aos homens. Falta-lhes ainda, já possuindo o recurso de vida, a sabedoria política que estava com Zeus. Viviam, por isso, dispersos e entregues às bestas que os dizimavam. Procuravam se defender ao fundar cidades, mas injustiçavam-se mutuamente e, em seguida, dispersavam-se mais uma vez. Temeroso do seu total perecimento, Zeus envia seu filho Hermes portando a justiça e o pudor para que os homens pudessem viver ordenadamente em cidades e em vínculos estreitos de amizade. Pergunta Hermes a Zeus, então, se deveria oferecer as virtudes somente a poucos homens, feito tantas outras artes, como a carpintaria, ou distribuí-las a todos. Assim, Zeus ordena que todos os homens compartilhem de justiça e pudor, para que todos os membros das cidades saibam apontar a injustiça e a impiedade e com isso puna-se o seu portador, não visando o ato já consumado, mas em vista ao futuro²⁰⁸. Ou seja, a virtude política, concernente à vida em comunidade, pode e deve ser ensinada a todos. Pela ética pressuposta da vida coletiva, há o dever de se cobrar da parte de cada um de seus membros seu compromisso particular com a justiça e o bom convívio que se refletem na saúde do conjunto da sociedade. Isto é, o vínculo entre o pessoal e o coletivo, entre o particular e o geral, possui um componente ético, moralizante no mundo cristão, pelo qual faz legítima a ação do padre jesuíta que intenta trazer seu destinatário para a plausibilidade da proposição em jogo sobre a querela política do seu tempo. É o princípio do movimento de Vieira, evidente em suas cartas desde os tempos de negociação com os Estados Gerais dos Países Baixos. Pode-se resumir de modo esquemático: a *ação* jesuítica, reiteradamente apontada até aqui, no caso, ao se tratar da escrita epistolar de Vieira, é *movimento* político-teológico estratégico de persuasão do destinatário. Assume, por si, uma *direção*, ao transitar entre o particular e o geral, no vínculo entre o pessoal e o coletivo, entre o *topos* da amizade, aos moldes aristotélicos, e a segurança da monarquia recém-restaurada, entre a captação da benevolência do leitor interessado e a urgência pela saúde econômica do Estado a garantir a soberania da Coroa. Essa direção parte de um *princípio*, qual seja, a pertinência da prática virtuosa para a

²⁰⁸ *Protágoras de Platão*, 321c-324d. Cf.: Platão. *Protágoras*. Organização e tradução Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, Fapesp. 2017, p. 417-425.

comunidade de súditos do rei católico: o que baliza o movimento é o compromisso ético que observa e cobra o pudor e a justiça a todos os membros daquela sociedade, tornando razoável e irrepreensível a postura incisiva do jesuíta a chamar seu destinatário para responder igualmente a respeito dos reflexos entre suas ações particulares e seus desdobramentos sobre o futuro da monarquia. Por fim, o componente ético inerente à direção assume um caráter moral, cristão, ao apontar o *sentido* do movimento – pois, acima de tudo, há a missão de se reafirmar, naquele tempo e nos seus espaços delimitados, a figura universalizante da fé católica, viável apenas se submetida ao poder secular que seja fiel a Igreja romana. Pela metonímia, então, desenha-se a ação da prática epistolar: movimento que, contendo um princípio, evidencia a pertinência de sua direção e, por conseguinte, assume um sentido.

Da confiança de D. João IV conquistada por Vieira desde sua chegada a Lisboa, em 1641, além da sua boa imagem fruto da perspicácia para os assuntos estratégicos da política evidenciada nos sermões proferidos à corte nos meses que se seguem – e, não se deixe de citar, do improvisado corpo diplomático de uma monarquia recentemente emancipada da tutela de Espanha – vê-se o jesuíta ser convocado a fazer parte das negociações diplomáticas em Haia. Já em fevereiro de 1646 há uma primeira carta endereçada de Paris, por onde passa o jesuíta em direção à cidade neerlandesa, incumbido de acompanhar o embaixador Francisco de Sousa Coutinho na representação lusitana frente aos conflitos entre os grandes reinados em disputa, ainda sob o contexto ao qual hoje denomina-se Guerra dos Trinta Anos. A situação era delicada para a Coroa lusitana, como fica evidente já nessa missiva, endereçada a D. Vasco Luís da Gama, o marquês de Niza, para quem Vieira envia a maioria das epístolas sabidas desse período. Diz, nessa de 25 daquele mês, sobre a necessidade de se manter “por qualquer caminho” a paz ou a continuação da trégua com Holanda, provavelmente se referindo a um aparente armistício – mais aparente que efetivo quanto às disputas no ultramar – estabelecido entre as Províncias Unidas dos Países Baixos e Espanha, em 1641, oferecendo algum desafogo a Portugal para negociar sua soberania nos acordos diplomáticos subsequentes. Entre a ofensiva espanhola e a presença neerlandesa no nordeste brasileiro, D. João IV não estava em posição favorável de defesa, menos ainda de negociação. Na carta, Vieira afirma a Niza que os portugueses não estão “em tempo de romper uma guerra que não podemos

assistir com gente tão poderosa nas nossas conquistas, de cuja conservação depende a do reino.”²⁰⁹

À esteira do complexo quadro traçado na primorosa obra de Evaldo Cabral de Mello, pode-se confirmar que a situação vinha do seguinte contexto: após 60 anos de união dinástica com o reino de Castela, o proclamado rei lusitano via-se incumbido de afirmar sua soberania diante das demais monarquias europeias em disputa. Para isso, ao mesmo tempo em que precisava do reconhecimento explícito e manifesto de seu reinado tanto pelos Estados vizinhos quanto pela Santa Sé – o que viria somente décadas mais tarde –, havia a necessidade de ter garantidas as fronteiras do território continental e uma suposta integridade dos domínios além-mar, onde o poderio militar e comercial neerlandês, com suas companhias de comércio, havia alastrado a presença batava nos territórios até então ditos de Espanha, sobretudo na região nordeste do Estado do Brasil. Como consta em *O Negócio do Brasil*, a década de 1610 é marcada por uma primeira trégua entre Espanha e as Províncias Unidas dos Países Baixos, período que acarretou, ao mesmo tempo, um forte crescimento da economia açucareira no nordeste brasileiro e uma intensa presença neerlandesa nas navegações atlânticas. Porém, a virada para a década seguinte é marcada pela subida de Maurício de Nassau ao comando da armada holandesa e pela subsequente ascensão do clero calvinista no norte da Europa. Em 1621 é criada a Companhia das Índias Ocidentais, *WIC*, por comerciantes calvinistas de origem flamenga e brabantina, refugiados nas Províncias Unidas, empenhados na destruição do poderio espanhol no Novo Mundo²¹⁰. Ou seja, a referida trégua estava já apontando para o fim.

Portugal, por sua vez, ainda voltava suas atenções para os domínios orientais e Castela vai atentar para os conflitos extracontinentais daquelas partes somente quando um grande trecho do território da região americana já estava sob domínio neerlandês. A restauração da cidade de Salvador, em 1625, narrada por Vieira na chamada Carta Ânua de 1626, é resultado desse inédito empenho castelhano contra Holanda no ultramar²¹¹. A

²⁰⁹ Cf.: Carta 3. In *O.C. t. I, v. I, op. cit.*, p. 158.

²¹⁰ MELLO, Evaldo Cabral de. *O negócio do Brasil. Portugal, os Países Baixos e o Nordeste, 1641-1669*. Rio de Janeiro: Capivara, 2015, p. 69.

²¹¹ Como já visto, a conhecida Carta Ânua, de 30 de setembro de 1626, escrita da Bahia pelo então noviço Antônio Vieira, narra ao Geral da Companhia de Jesus – Muzio Vitteleschi, em exercício entre 1616 e 1645 – os eventos historicamente localizados sobre a expulsão dos holandeses da costa brasileira, inserindo-os no sentido da História providencialista do reino escolhido por Deus para difundir a Fé pelo mundo. Sabe-se que seu enunciado recai sobre a ação dos padres jesuítas no propósito de reacender a união e a concórdia entre as partes do corpo presentes nos territórios além-mar, para assim fortalecer a noção de bem-comum, necessária para combater de modo eficaz as investidas do inimigo invasor. Os enunciados da referida carta seguem os preceitos da troca jesuítica de cartas informativas sobre os estados das missões dos padres enviados aos lugares distantes do mundo, onde a Fé necessitava ser afirmada. Destoando do corpo geral

próxima década, entretanto, transcorre pouco favorável a Filipe IV. O rei espanhol assiste, nos primeiros anos, à entrada de França na guerra, ao lado holandês, e vê, nos últimos, a região da Catalunha ser palco de uma insurreição e Portugal restaurar seu reinado independente. No decorrer desses anos, o poderio militar batavo toma grande parte do nordeste do Estado do Brasil, sobretudo Pernambuco, Paraíba e a região norte do São Francisco. Vinda a restauração lusitana, afirma Cabral de Mello, Castela supunha contar com a renúncia de D. João IV sobre tais domínios, deixando livre o caminho da negociação espanhola pela partilha com as Províncias Unidas, nos meandros do Congresso de paz da Vestfália. É aí, então, que Portugal começa a agir diplomaticamente, mesmo que de improviso, tendo os Estados batavos e França por aliados mais ou menos explícitos, a depender dos interesses da estação²¹². Chega-se, por fim, à trégua que tem início em 1641, quando a monarquia lusitana pode agir de modo mais estratégico: nos anos que se seguem, é criado o Conselho Ultramarino e o embaixador Francisco de Sousa Coutinho é enviado a Haia para suprir a inabilidade dos representantes anteriores. Não menos importante, passa-se a promover, na região do Brasil holandês, uma insurreição encabeçada pelo marquês de Montalvão e por Salvador Correa de Sá, contando com a desfaçatez estratégica de D. João IV em não se deixar perceber, na diplomacia, ciente da existência do levante²¹³.

No ano de 1645 é possível observar já algumas sequências dessa estratégia de movimentações políticas e diplomáticas, por parte de Portugal, fomentada desde o início da década. Somada a debilidade financeira da *WIC*, que viu cair drasticamente o valor de suas ações naquele curto período, a Coroa lusitana entra o ano de 1646 vendo-se em uma situação menos desfavorável que os anos anteriores: os levantes insurreccionais no além-mar recuperam pontos estratégicos do nordeste brasileiro, reduzindo a presença batava na região, enquanto Sousa Coutinho ficava encarregado de confirmar o total desconhecimento por parte do rei português sobre o caso, além da sua impotência diante da revolta dos habitantes locais que não admitiriam a soberania de uma autoridade

das missivas de Vieira que, pela notícia atual, tem início vinte anos mais tarde, na *Ânua* o jesuíta estabelece uma narrativa específica, viável a partir de recursos da retórica verossímil para aquele modo de circulação e leitura – as cartas jesuítas, nesse viés, eram enviadas para o centro do corpo da Companhia, em Roma, onde eram lidas e admoestadas pelo Geral, para depois serem redistribuídas a outros padres da Ordem, como forma de compartilhamento de experiências locais. Pela distinção perante as demais cartas de Vieira, pela sua extensão e especificidade, a Carta *Ânua* merece uma análise à parte, distinta da pretendida neste trabalho. Como já citado, sobre esse objeto, há o trabalho de Ana Lúcia Machado de Oliveira. Cf.: OLIVEIRA, Ana Lúcia M. de. *op. cit.*

²¹² MELLO, Evaldo Cabral de. *op. cit.*, p. 37-41.

²¹³ *Idem*, p. 48-56.

calvinista no território. Caso assumisse a responsabilidade sobre a insurreição, D. João IV estaria violando a trégua estabelecida e enfrentando o poder neerlandês, sem forças bélicas para tal. Ao mesmo tempo, se arrogasse a si o poder de ordenar a retirada dos insurretos dos territórios restaurados da presença batava, o rei lusitano revelaria sua anuência ao levante em curso até então²¹⁴. Ou seja, cabia a Sousa Coutinho apresentar as desculpas lusitanas aos Estados Gerais e ao cardeal Mazarino, de França e, internamente, o rei estava diante do impasse da soberania frente aos seus súditos: com a importância adquirida para Portugal dos domínios americanos nas últimas décadas – em detrimento da presença lusa no Oriente – seria ofensivo a todo o corpo político do reino assistir a uma entrega gratuita do Nordeste, o que acabaria ocorrendo, igualmente, caso fosse retirada a população luso-brasílica da região; ao mesmo tempo, de frente da ameaça, por parte dos insurretos, de incêndio de canaviais ou de apelo por apoio a outros monarcas que não o lusitano, fazia-se mister a necessidade, por parte de D. João IV, de prestação da assistência régia ao levante²¹⁵. Foi no contexto em que D. João IV se oferecia como mediador entre os insurretos e os Estados Gerais, negociando uma anistia aos envolvidos nos levantes, além da liberdade de culto católico, que Vieira parte em direção a Haia na chamada primeira missão diplomática. O momento se mostrava propício para levar a cabo o projeto de compra do Nordeste, frente ao declínio financeiro da Companhia de Comércio batava, que não poderia investir grandes esforços na defesa e administração do território. Vieira passa por Paris, no caminho a Haia, com o objetivo de reiterar o pedido de apoio e a mediação francesa na negociação, o que não foi alcançado, entretanto, ao menos naquele instante²¹⁶. Ou seja, o quadro geral ao qual Vieira dirigia sua ação não poderia ser mais alusivo à missão jesuítica. A soberania e a própria existência do reino católico lusitano, com seu rei eleito pela Providência a expandir a Fé pelo mundo, dependia de um contato seu, diplomático, com representantes do poder herético

²¹⁴ *Id.*, p. 74-79.

²¹⁵ *Id.*, p. 80-85.

²¹⁶ Diz João Lúcio de Azevedo, no tomo I da *História de Antônio Vieira*: “Estava neste ponto em consideração um plano de acordo, relativo a Pernambuco, sugerido pelo outrora mercador da colônia Gaspar Dias Ferreira, que lá, muito favorecido de Maurício de Nassau, servira o domínio estranho contra os compatriotas, e de Amsterdam, naturalizado cidadão da República, se oferecia a D. João IV para tratar dos interesses portugueses contra os da sua nova pátria, enquanto se não realizava a transacção. Consistia esta em se remir o território ocupado pelos holandeses pagando três milhões de cruzados à Companhia Ocidental que o tinha conquistado. Quando se soube em Holanda da rebelião, fora detido, e, pesquisando-lhe (sic) os papéis, encontraram as autoridades o rascunho do projecto, que se tornou por acto de traição, e deu motivo a ser ele sentenciado a prisão por sete anos, banimento perpétuo em seguida, e multa de trinta mil florins. A circunstância de ser a proposta encontrada pôs de sobreaviso os Estados Gerais, e fêz que nunca sobre ela quisessem negociar. A recusa surpreendeu o embaixador português [Sousa Coutinho], que não sabia do achado.” Cf.: AZEVEDO, João Lúcio de. *op. cit.*, Tomo 1, p. 96-97.

calvinista, com quem deveria negociar, preferencialmente de modo amigável e não combativo. Sem poder bélico para defesa, muito menos para qualquer ofensiva, Portugal deveria se afirmar restaurado em sua soberania, sem incitar uma desforra castelhana, muito menos uma investida neerlandesa sobre seus territórios. Para isso, somente sujando as mãos na busca por um acordo econômico com o inimigo herege e por recursos materiais para tal.

Alguns papéis da autoria do jesuíta são de grande relevância para compreender as ações de Vieira inseridas nesse contexto e os modos de articulação para sua viabilidade e plausibilidade diante dos destinatários desse período. Elencadas cronologicamente, pode-se citar: a carta aos judeus de Ruão, datada de abril de 1646, em que o jesuíta amigavelmente se coloca à disposição para a ajudá-los perante o rei português – e, assim, com seus capitais reintroduzidos em Portugal, haver meios de fortalecer o poder econômico da Coroa. Depois, o conhecido *Papel Forte* de 1648, pelo qual o jesuíta apresenta a D. João IV os argumentos para um específico modo de “entrega” de Pernambuco aos holandeses. E, por fim, a carta que escreve em maio de 1650 ao príncipe herdeiro D. Teodósio, sobre os modos de afirmar a soberania e altivez lusitana aos seus próprios súditos, como meio de direcionar as paixões dos membros do corpo político no sentido do bem-comum que sustenta a comunidade e, assim, desembaraçar a tarefa de viabilizar uma aliança com Espanha. Três papéis, dentre tantos, que, no tempo, criaram brechas para a constituição de narrativas um tanto superficiais e talvez anacrônicas sob determinadas circunstâncias, a respeito da presença do padre Antônio Vieira no contexto da Restauração portuguesa. Como se se tratasse facilmente de afirmar uma falsa afabilidade do jesuíta ao seu destinatário judeu, ou, inversamente uma moral católica maleável diante das necessidades de ocasião, para se compreender o primeiro papel. Ou conceber um Vieira entreguista, para situar o segundo. Ou, enfim, um jesuíta maquiavélico, sem querer sê-lo, que recomenda a seu príncipe o pragmatismo da razão de Estado, no terceiro.

Reinados como o de D. João IV afirmam-se, na perspectiva de um jesuíta como Vieira, pela missão de expandir a Fé pelo mundo, o que implica dar combate aos hereges que impedem ou dificultam seu cumprimento. Dentre tantos deles, certamente aqueles a justificar o maior dispêndio de esforços beligerantes seriam as hordas calvinistas que invadem o norte da Europa no século anterior e, naquele instante, por vias de uma

Companhia de Comércio, viam-se “no umbral de um império americano”²¹⁷. Com eles, imagine-se, o padre inaciano deveria alcançar um acordo aparentemente amigável, pois somente assim estariam garantidas as fronteiras e territórios de Sua Majestade, onde o dogma católico poderia ser colocado de modo a constituir a verdadeira comunidade de homens cristãos. Para isso, propõe e age segundo seu juízo, voltado às contingências, implicando articulações locais que viabilizariam seus projetos. Observam-se claramente alguns atributos distintivos da *persona* Vieira, mas até certo ponto uniformemente difundidos pelos membros de sua ordem religiosa, como, por exemplo, a ausência de medo, o rápido aprendizado a manejar o aparente desconhecido/dessemelhante, o propósito da ação em nome de fins maiores, claros e absolutos, o enfrentamento resolutivo de poderes locais que estariam dificultando tais fins, além da perspicácia sobre o ato de persuadir aqueles que poderiam viabilizar o sucesso desses mesmos fins. O primeiro dos três textos elencados é indício da passagem do jesuíta por Ruão, onde estava localizada uma comunidade de judeus. Saído de Paris em direção a Haia, Vieira parece ter articulado na breve estada de abril de 1646 um modo de trazer a benevolência daquela comunidade de volta a Portugal, ao delinear a reintrodução no reino das riquezas do capital dos cristãos-novos que teriam saído do território lusitano desde as primeiras investidas do Santo Ofício da Inquisição. A princípio, esse capital disponível para a monarquia serviria a indenizar os Estados Gerais pela devolução de Pernambuco. Chegado a Haia, ainda em abril daquele ano, o jesuíta escreve a carta de destinatário coletivo, “aos judeus de Ruão”, em que surpreende pela benevolência. Oferece seus préstimos e afirma a disposição de seu ânimo em interceder pela causa deles junto ao rei, que “saberá muito cedo por cartas quão leais vassallos tem em Ruão, e quão merecedores de os ter muito perto de si [...]”. Não apenas por missivas, mas quando retornar ao reino, levará tais notícias “a seus reais pés”, afirma, pois “até agora o persuadia com argumentos do discurso, e daqui por diante o poderei fazer com experiências da vista”²¹⁸.

Surpreende a afabilidade da amizade figurada no texto pelo padre jesuíta aos destinatários judeus, perseguidos em Portugal pela Inquisição. Não se trata de fingimento ou deslealdade com a moral católica que não pressupunha o convívio com outros dogmas e crenças. No entanto, está claro o sentido do texto apontado para a causa em jogo levada a cabo por Vieira, para viabilizar o projeto de garantia da soberania de uma monarquia que se via em lastimável condição econômica. Convinha desenhar a amizade, a

²¹⁷ MELLO, Evaldo Cabral de. *op. cit.*, p. 33.

²¹⁸ Cf.: Carta 6. In *O.C. t. I, v. I, op. cit.*, p. 168.

afabilidade e a benevolência nos limites da justa retribuição, após ter sido bem recebido em sua passagem pela comunidade, e da crença genuína na conveniência e licitude da pertença dos cristãos-novos (e seus capitais) ao corpo político da monarquia católica. Do particular ao geral, a direção que viabiliza o sentido da causa configura o princípio ético do movimento entre o afeto movido ao destinatário e seu vínculo com a soberania do reino. Compreendido ou não, Vieira parece ter conquistado a anuência do rei para a proposta, mas, ao mesmo tempo, despertado o desafeto dos representantes da Inquisição, motivo pelo qual passa a ser vigiado pelo órgão em todas as suas ações, o que lhe causará grandes problemas nas décadas seguintes. Em suas cartas, Vieira traz o destinatário para a causa em jogo no texto, inserindo-o como partícipe dos procedimentos de tomada de decisão, compreendida na articulação das matérias sobre os temas. Junto à Coroa, propunha uma mudança nos estilos da Inquisição, para garantir a circulação da riqueza dos cristãos-novos e, a partir daí, a possibilidade da sua utilização no fortalecimento material do reino. Não se trata da espontaneidade informal do amor aos judeus de Ruão, mas a espontaneidade da conveniência dos procedimentos da persuasão à causa justa. Vieira é quem se certifica da viabilidade do negócio na garantia sobre as duas partes envolvidas. De um lado, a anuência do rei ampara a proposta a partir da confiança depositada no jesuíta e, de outro, o anúncio aos judeus sobre a recomendação promove a garantia do cumprimento do acordo estabelecido por seu intermédio. A matéria da carta, no caso, confirma o caráter benevolente representado na saudação e na conclusão, pois agora o aviso ao rei será muito mais eficaz, pois parte das “experiências da vista”. A articulação fica evidente quando se atenta para a missiva anterior a essa aos judeus, datada de 28 de março, escrita a D. João IV, em que o jesuíta ainda de Paris e já ciente de sua passagem próxima por Ruão afirma que irá, lá, cuidar de “ajustar os créditos para Holanda e dar escritos autênticos para Lisboa”²¹⁹. Ou seja, estava já previamente assinalado pelo jesuíta e anunciado ao rei seu intento sobre o trato com os judeus, vinculando de antemão as partes em jogo em uma triangulação que associa, pela obrigação moral para com o futuro da monarquia, o padre da Companhia de Jesus com sua ação no mundo, a cabeça do corpo político da comunidade de fiéis e a parte interessada sobre a viabilidade do projeto.

Marca esse período da chamada primeira missão diplomática de Vieira, passando por Paris, Ruão e Haia, a viabilidade de uma proposta de *compra* do nordeste

²¹⁹ Cf.: Carta 5. In *O.C.* t. I, v. I, *op. cit.*, p. 166.

brasílico, a partir de algum plano de pagamento à companhia de comércio neerlandesa que garantisse a restituição da região aos moldes do interesse da Coroa lusitana. Dessa conjectura, surgia o desafio de responder sobre as possíveis fontes do volumoso recurso a ser dispensado na transação, o que fez Vieira apresentar diversas propostas, dentre elas essa, supracitada, envolvendo o capital dos cristãos-novos, se reintroduzidos com segurança no interior do reino. Mas não parou por aí. Evaldo Cabral de Mello informa mesmo que o jesuíta chegou a propor um imposto adicional de 10% sobre o açúcar vindo da Bahia e do Rio de Janeiro que geraria, no final de um ano, a receita de 1,03 milhão de Cruzados a El-Rei, já bastante para um caução para a compra, à prazo, somadas algumas praças-fortes de Pernambuco cedidas à *WIC*, que seriam devolvidas conforme o pagamento das parcelas restantes²²⁰. Porém, no início de 1647, com Vieira já de volta a Lisboa, ficou claro que a situação era menos favorável: Espanha e França estavam em vias de assinar um tratado de paz que não incluía Portugal; aquela insurreição que, em um primeiro momento, parecia ter beneficiado D. João IV, acabou por se mostrar a causa de um desejo de vingança por parte dos batavos, criando um conflito desnecessário ao habilitar a *WIC* a sensibilizar os Estados Gerais sobre um apoio financeiro para tal. Além do mais, teria prejudicado a reputação da Coroa lusitana frente às outras partes da negociação diplomática, pois deixara visível sua impotência diante da presença neerlandesa no Nordeste brasílico²²¹.

Em setembro, de volta a Paris, o padre Vieira ainda insiste na plausibilidade do trato com os judeus, ao escrever para o secretário do rei, Pedro Vieira da Silva, uma carta em que alude ao malentendido possivelmente criado com a proposta. Desenha no papel a prudência devida ao juízo de quem conhece as demandas do reino e sabe apontar a verdade das coisas, pois andou pelo mundo “e se os que estão nesse reino tiveram saído dele, também sairiam da cegueira em que vivem nesta e em outras matérias”²²². Aqui, supõe-se pragmático na figuração que faz de si como alguém que pode identificar a conveniência da feitura do trato, para a saúde do Estado. Após se despedir, na conclusão, ainda compõe uma *subscriptio*, onde diz ter chegado a suas mãos um papel do Duque de Saboia, constando oferecer um ano aos “mercadores hebreus”, “para irem capitular sobre a residência de 3 principais cidades daquele ducado”. A título de exemplo, afirma que lá poderão mesmo ter sinagogas públicas, “para que os nossos portugueses vejam o que os

²²⁰ MELLO, Evaldo Cabral de. *op. cit.*, p. 92.

²²¹ *Idem*, p. 96-97.

²²² Cf. Carta 12. In *O.C. t. I, v. I, op. cit.*, p. 175.

mais católicos príncipes fazem não pela conservação, senão pelo aumento de seus estados somente”²²³. Situado o quadro da ação jesuítica, diante das dificuldades contingentes para a efetuação de seu projeto, o emissor da carta traz seu destinatário, pelo componente ético do compromisso com o futuro da monarquia, para a plausibilidade da proposição que vinha sendo alvo de rechaço por parte de outros atores. Agir pressupõe conhecer. É esse o viés da lição oferecida pelo padre ao secretário do rei, a partir do juízo de quem sabe onde está a semelhança e o que deve servir de autoridade para a emulação da prática política e diplomática.

Entretanto, já decorre o ano de 1647 e Vieira se encontra, naquela circunstância, em sua chamada segunda missão diplomática, recebido novamente pelo cardeal Mazarino, em Paris, de onde parte mais uma vez para Haia ainda em dezembro do mesmo ano. Ali, na capital francesa, esperava acordar uma liga para fortalecimento da armada lusa, através possivelmente do casamento do herdeiro D. Teodósio com Anne Marie Louise D’Orléans, a duquesa de Montpensier, chamada Grande Mademoiselle. Sobre a Holanda, diz o historiador João Lúcio de Azevedo que o receio de D. João IV sobre uma crescente hostilidade que a fizesse se unir à Espanha contra Portugal fez mesmo circular a possibilidade de entrega de Pernambuco ao inimigo, em uma tentativa de conquistar um acordo de paz, o que teria levantado diversas reações dos atores envolvidos nas negociações, como o marquês de Niza. Esse, de fato, será o mote das ações diplomáticas nos meses seguintes, fruto de uma postura defensiva adotada pelo monarca naquele período, que só não agravou a situação portuguesa diante dos conflitos por conta do não sucesso do acordo de paz entre Espanha e França, que continuariam em conflito por longos anos.

Evaldo Cabral de Mello afirma que, desde o início de 1647, já é de interesse de D. João IV, frente à fragilidade lusitana nas negociações e o malogro de todas as propostas de compra oferecidas até então, o oferecimento da restituição, à *WIC*, dos trechos tomados no levante do Nordeste, conquanto houvesse a garantia de uma anistia aos envolvidos. Caberia a Sousa Coutinho criar uma desculpa razoável para o fato de o rei português não ter feito esse movimento antes, mentindo sobre sua falta de controle a respeito dos envolvidos na insurreição. Todos os implicados, da parte lusitana, nessa nova conjuntura de negociações diplomáticas, aparentemente, colocavam-se contra a entrega do Nordeste. O embaixador protela o oferecimento até agosto, quando já estariam feitas todas as

²²³ *Ibid.*, p.176.

propostas possíveis de compra, chegando a oferecer a quantia de 8 milhões de Cruzados pela aquisição da região brasílica mais a inclusão de Portugal no Tratado de Munster²²⁴. Ou seja, Coutinho protelou o quanto pôde. Utilizou-se de todos os recursos possíveis, incluindo o suborno de representantes dos Estados Gerais – prática corrente nas negociações diplomáticas da época, segundo o historiador – antes de apresentar o oferecimento quase gratuito da região. Fê-lo diante da iminência de uma declaração de guerra ao reino e da armada do almirante Witte de With, que partira conduzindo 6 mil soldados neerlandeses na direção de Pernambuco. Portugal estava prestes a perder, de vez, a região Nordeste do Estado do Brasil, sem nenhuma contrapartida. É nessa conjuntura que Vieira apresenta a D. João IV o conhecido *Papel Forte*, texto sobre a plausibilidade da entrega do Nordeste aos Estados Gerais, consultado pelo rei em 21 de outubro de 1648.

Considerado por Cabral de Mello como “o mais alto exemplo de realismo político” da história luso-brasileira²²⁵, o parecer de Antônio Vieira responde ao Conselho de Estado sobre a entrega de Pernambuco como meio de defesa do reino contra as Províncias Unidas e Castela. É texto que elenca as razões para o acordo de paz com os Estados Gerais no ultramar, já levantadas pelo jesuíta e Sousa Coutinho antes, em Haia, mas agora, então, concebidas em forma de tréplica ao que fora refutado pelo procurador da Fazenda, Pedro Fernandes Monteiro. Arrazoado denominado pelo próprio soberano por “papel forte”, o escrito do jesuíta representa um dos registros mais relevantes, até hoje, para uma narrativa histórica sobre esse contexto do debate diplomático de fins de 1648²²⁶. Afirma, de início, que a região de Pernambuco sempre ofereceu poucos frutos aos jesuítas, se comparada a outras localidades onde a expansão da fé sempre rendeu a conversão de muitas almas, como no caso da cristandade conquistada na Índia, impossível de ser mantida se persistisse a guerra com Holanda. Obviamente, uma das condições para a entrega seria a garantia de liberdade aos súditos do rei lusitano, moradores da região, de deslocarem-se com seus bens em busca de local favorável à sua prática religiosa. O argumento central do jesuíta parte da premissa de que o império católico se faz menos pela extensão das terras que pelo número de súditos, pois corresponde à quantia de almas salvas pela conversão e sustentação da fé. Decorre daí que a saúde de todo o corpo político da monarquia dependa da extirpação dessa pequena parte “que tão dificilmente se pode

²²⁴ MELLO, Evaldo Cabral de. *op. cit.*, p. 102-107.

²²⁵ *Idem*, p. 150.

²²⁶ *Id.*, p. 135.

conservar”²²⁷. Outro ponto levantado por Vieira diz respeito à saúde financeira do reino que somente poderá ser sustentada em contexto de paz, vinda da entrega da região e de um plano acordado de indenização já estipulada por ele junto a Sousa Coutinho e Feliciano Dourado envolvendo o pagamento em açúcar, no prazo de 10 anos: “mais certo é, senhor, que não terá tanta diminuição a Fazenda de Vossa Majestade em um ano de paz, quanto será necessário para um só mês de guerra”²²⁸. A insistência na urgência pela “paz” na relação com as Províncias Unidas e com Castela evidencia o posicionamento do jesuíta, contrário aos chamados “valentões do reino”, em referências aos grupos dirigentes que desde o início da década defendem um posicionamento ofensivo da Coroa lusitana, mesmo que derivando em guerra, diante das investidas de Castela e dos Estados Gerais. Não faz a menor coerência, para Vieira, a D. João IV assumir uma postura como essa, sabendo da situação dos poderes de Estado envolvidos na contenda. Além da força bélica claramente superior à lusitana, os holandeses “na Europa não têm nenhum inimigo; nós – afirma jesuíta – não temos nenhum amigo”. Estava claro que a paz não viria por meio de nenhuma postura ofensiva frente a Estados já reconhecidos e consolidados dentro do jogo diplomático europeu. Enquanto os holandeses têm “sua indústria, o seu cuidado, o seu amor entre si e o bem comum”, aos portugueses persiste a desunião, a inveja, a presunção e a “perpétua atenção ao particular”. Isto é, do particular ao geral, compreendendo a saúde da totalidade do corpo político da monarquia, faz-se necessário saber agir. O que Vieira apresenta ao rei é possuir essa ciência, constatação explícita a sustentar a defesa resoluta no parecer sobre a entrega da região do Estado do Brasil.

Esta é, senhor, a verdade conhecida com alguma experiência, e chorada, não com poucas lágrimas, de quem deseja a Vossa Majestade a mais poderosa e gloriosa monarquia do mundo; e sendo esta a diferença do nosso poder ao de Holanda, não só abraça a razão, mas a mesma fé ensina que se deve abraçar em todo o caso, por meios da paz, ainda que o amor natural, com que dificultosamente os homens demitem de si o que alguma hora tiveram próprio, tem levado, a por si, a contrária opinião o geral do reino: as pessoas contudo que mais experiências têm das conquistas e da guerra com os holandeses quase todos reputam a conveniência da paz, não só por mais própria, provável e segura, mas por evidentemente necessária e forçosa, sob pena de perderem, sem remédio, as conquistas e, após elas, o que resta.²²⁹

²²⁷ *Parecer que deu o padre António Vieira sobre entregar a campanha de Pernambuco aos holandeses, em 21 de outubro de 1648, para efeito de se ajustarem as pazes: ao qual comumente chamam o ‘papel forte’*. Cf.: O.C. t. IV, v. I, op. cit., p. 74.

²²⁸ *Idem*, p. 83.

²²⁹ *Id.*, p. 94-95.

Ainda no decorrer de 1648, entretanto, vem de Paris a notícia que incita a reviravolta: junto de embarcações chegadas do Recife e da circulação de gazetas, espalha-se o informe sobre a derrota da armada de De With aos luso-brasílicos, na peleja dos montes Guararapes, findada em abril. Sem sucesso, Sousa Coutinho teria tentado esconder a notícia que, em pouco tempo, muda a direção da corte lusitana para favorável aos tais “valentões” partidários da guerra. Estes, somados aos inúmeros pareceres contrários à entrega do Nordeste, fazem El-Rei mudar sua estratégia de ação que vinha até ali sob certa sintonia com os movimentos do embaixador e do jesuíta. Antes de findado o ano, D. João IV ordena o retorno dos dois à Corte²³⁰. Vieira vem primeiro e, em 10 de novembro, escreve a Sousa Coutinho sobre o estado das agitações em Lisboa. Diz, na carta sem saudação, que fora bem recebido pelo rei, porém, feita cópia dos artigos daquela proposta e enviadas aos membros do Conselho de Estado, “foi o mesmo que publicar-se por toda a corte” sobre o parecer. Assim, afirma agora não haver tenda ou taberna em que não se discorresse sobre a proposta, e “cada um as referia como as tinha ouvido, acrescentando e interpretando cláusulas conforme o seu juízo ou o seu afeto”. Escreve o jesuíta que “chegaram a andar vários papéis escritos com nome de propostas de Holanda, em que nem uma só palavra havia, que jamais fosse lá, não digna de escrita, mas nem ainda imaginada”. Vendo “que o povo quase tumultuava” – diz o jesuíta ao embaixador –, ordenou Sua Majestade que passasse decreto a todos os tribunais “com cópia dos primeiros e últimos artigos, para que os considerassem e dessem seu parecer por escrito”, além de que cada um desses tribunais deputasse duas pessoas para ir ao encontro de Vieira, “como já têm feito”, para que tivessem “plenárias notícias de tudo”. Logo, “não há homem nesta terra que saiba escrever que não esteja compondo sobre a matéria”. Frente ao dramático quadro desenhado pelo jesuíta ao seu correspondente, fruto da força da murmuração socialmente manipulada por determinados atores políticos e seus interesses, seria razoável concluir a mensagem com a frustração do insucesso sobre a posição então já minoritária defendida pelo emissor e assinalada por tão poucos partidários no reino – “não são mais de quatro os votos que temos pela nossa parte”, afirma Vieira. Porém, escreve o jesuíta que espera em Deus haver todos mudado de opinião do decorrer de dois meses, “porque já os que no princípio andavam mais furiosos vão estando mais brandos”²³¹.

²³⁰ MELLO, Evaldo Cabral de. *op. cit.*, p. 121-129.

²³¹ Cf.: Carta 50. In *O.C. t. I, v. I, op. cit.*, p. 286-287.

Hoje, beira o inverossímil o procedimento do padre jesuíta, figurado na carta ao embaixador destituído do cargo pela Coroa. Chame-se de otimismo imprudente, ingenuidade ou abuso da casuística, a retórica epistolar que figura ao destinatário a apologia para uma postura firme e resoluta sobre a questão, evidencia, no limite, uma ação estudada, (supostamente) ciente sobre o estado atual das coisas – da monarquia, dos seus domínios, das suas forças bélicas, da sua saúde financeira, da agitação de seus súditos etc. – que justifica e sustenta a defesa dos pontos então elencados no *Papel Forte*. Destarte, a retórica da missiva que a refere não se limita ao que posteriormente fora reduzido a figuras da elocução, tão pouco representa, no texto, a sinceridade amalucada de um emissor, exageradamente confiante em meio a tantas forças contrárias. Trata-se de juízo logrado a partir de uma perspectiva clara sobre as possibilidades do reino diante dos poderes das outras comunidades políticas que, por vezes, negavam a soberania lusitana. Trata-se, igualmente, da conveniência sobre tal figuração ao destinatário, mantendo-o comprometido à causa defendida até aquele instante. Vieira faz o movimento a partir da composição de um *ethos* jesuítico que, na carta, não exhibe medo, receio, mesmo envolto a tantas forças contrárias, além de encenar, como já foi dito, rápido aprendizado a manejar o acaso e o resolutivo enfrentamento de poderes locais que estariam dificultando a viabilidade daqueles fins. Para o adequado cumprimento dos desígnios da Providência é preciso agir, no mundo, para atender aos requisitos morais condicionantes do predito da história do futuro da monarquia católica. Como Vieira afirma na proposta, “os milagres, é mais certo merecê-los que esperá-los, e fiar só neles, depois de os merecer, é tentar a Deus”²³². Da ação, porém, provém a murmuração. Esta, como já se disse, alimenta o ímpeto jesuítico que atua sobre as questões do mundo, onde o padre suja as mãos. Vieira é acusado, junto a Sousa Coutinho, de entregar Pernambuco aos hereges. O padre, ainda, carrega a fama, muito conveniente à Inquisição, de querer entregar Portugal aos judeus²³³.

²³² *Parecer que deu o padre António Vieira sobre entregar a campanha de Pernambuco aos holandeses. op. cit., p. 95.*

²³³ Cf.: MELLO, Evaldo Cabral de. *op. cit.*, p. 129. Em 1689, quando Vieira escreve ao conde de Ericeira sobre o que o destinatário teria publicado a respeito de sua atuação no livro *História de Portugal Restaurado*, adverte-o que a alusão à entrega de Pernambuco partiu do próprio rei português: “[...] é que este arbítrio, ou meio de consertar a paz com os holandeses, não foi meu senão do senhor Rei Dom João o 4º, que está no Céu, e do seu Conselho de Estado.” Na narração feita pelo jesuíta, mais de 40 anos passados desse período, conta que recebeu do embaixador o aviso, provavelmente em idos de 1648, sobre as condições de Holanda para aceitar um acordo de paz. Teriam sido elas a entrega de Pernambuco, o pagamento dos gastos com a armada pelo prejuízo causado pelos insurretos na região e, ainda mais, a entrega de uma cidadela na Bahia, já presidida por eles, como caução sobre um possível novo levante no futuro. Narra que foi feito o Conselho de Estado e, nele, decidiu-se aceitar as condições, mudando somente a cidadela, não da Bahia, “senão em São João da Foz da cidade do Porto.” Ou seja, pela narração da sucessão de eventos da história (que ele viu e presenciou), Vieira prova não ter sido o autor da proposta de entrega.

De uma perspectiva mais ampla, o instante de crise política representado pelo debate acalorado de fins de 1648 corresponde ao reordenamento das bases do poder lusitano, iniciado 8 anos antes com a restauração dinástica. De um lado, observa-se ainda uma monarquia frágil, diante de forças ostensivas externas e internas, como fica evidente na própria atuação do Santo Ofício da Inquisição, claramente partidário de Filipe IV e contra a autonomia dos Bragança. De outro, também como fruto da virada de 1640, vê-se o reavivamento do sebastianismo, exasperado com a possibilidade da entrega gratuita de uma região de domínio lusitano. Para reforçar ainda mais a posição dos tais “valentões” partidários da guerra, em fins de novembro chega a notícia de a armada de Salvador Correia de Sá ter reconquistado Luanda, domínio de grande relevância para o jogo estratégico do Ultramar, uma vez impossível para a companhia de comércio neerlandesa sustentar seu domínio no Nordeste brasílico sem a garantia do abastecimento de escravos levados de Angola. Na contenda em Lisboa, os defensores do embate direto e ofensivo davam as razões para as possibilidades da vitória²³⁴. Propunham que a Coroa se preparasse para a guerra. O mesmo procurador da Fazenda para quem Vieira compusera

Conta que, junto de Sousa Coutinho e do secretário Feliciano Dourado, ajustaram “o modo com que se havia de proceder na execução das ordens de Sua Majestade” para, ao mesmo tempo, desvanecer a entrega de Pernambuco e insistir na paz com Holanda. Sobre a cidadela, diz, não deveriam tocar no ponto “por ser menos decoroso”; sobre o valor da indenização, que fossem pagos “não em dinheiro contado”, mas em açúcar da Bahia durante dez anos; e, por fim, sobre Pernambuco, deveria ser dito na negociação que seus moradores não poderiam estar sujeitos à vingança holandesa e, por isso, deveriam estar livres para se retirar “com os seus escravos e fábricas, ou por mar, ou por terra [...]”. De tal modo que, pela razão do invasor não possuir “indústria para tratar negros, nem lavouras, nem engenhos”, ao oferecer-lhe a região, “juntamente lho ficávamos tirando”, pois sem os portugueses ali, “nenhuma utilidade podiam tirar daquela terra”. Passadas quatro décadas, impressiona como o jesuíta ainda lembra essas articulações sobre o período específico de sua atuação na diplomacia portuguesa. Narra, na de 1689, como atuou nesses anos da década de 1640 para fortalecer a presença portuguesa tanto nos seus domínios, quanto diante dos conflitos com Castela. De um lado, conta que conseguiu persuadir o rei para que criasse uma Companhia de Comércio “à imitação de Holanda”. Inicialmente, diz ter proposto duas delas, uma para a frente Oriental, na assistência às Índias, e outra Ocidental, para o Estado do Brasil, mas o Santo Ofício proibindo o papel da proposta, ou tardando em se aceitar, ficou estabelecida somente a Companhia Ocidental, “o que bastou para sustentar a guerra de Castela, conservar o reino, restaurar Pernambuco, e ainda hoje acudir com prontos e grandes cabedais às ocorrências de maior importância.” De outro, insistiu com o rei em que proibisse os portugueses que navegassem do Brasil com caravelas, muito frágeis, e mandasse “que em seu lugar naveguem [...] em naus grandes, e bem artilhadas”, para assim reforçar suas defesas e a Coroa se colocar menos subserviente nas negociações com as demais potências no jogo diplomático do período. Assim, é possível inferir que o *Papel Forte* corresponde inicialmente ao ímpeto de Vieira em estabelecer as bases propositivas que serviriam a sustentar o intento do rei, na ideia de ceder a região de Pernambuco aos Estados Gerais. Cf.: Carta 685. In O.C. t. I, v. IV, op. cit., p. 386-397.

²³⁴ “Portugal detinha os meios com que vencer o conflito: o controle do interior do Nordeste, o valor dos soldados, a impotência da armada de De With, a fragilidade castelhana na Europa, o monopólio da produção do açúcar, um conjunto, enfim, de circunstâncias que ‘nos promete não perecer tanto em breve como o temor o imagina’. Leitor dos clássicos, [Antônio de Sousa de Macedo] invocava a roda da fortuna e a variedade das coisas humanas, que poderiam favorecer subitamente o Reino: a sucessão ao trono espanhol, os conflitos políticos das Províncias Unidas, a ruptura entre a França e os Estados Gerais, o descobrimento de metais preciosos na América portuguesa.” Cf.: MELLO, Evaldo Cabral de. *op. cit.*, p. 144.

a tréplica do *Papel Forte* recupera uma outra proposta do jesuíta daquele período em que fez contato com os judeus no norte da Europa, sobre a criação de companhias de comércio lusitanas, em moldes batavos, mediante o capital dos cristãos-novos, abolindo o confisco de seus bens pela Inquisição quando das práticas judaizantes. Logo, em janeiro de 1649, contra a vontade da Inquisição, D. João IV cria a Companhia Geral de Comércio, uma sociedade de acionistas para o Estado do Brasil. Sustentada por pareceres de diversos jesuítas presentes no reino, a Coroa resiste ao Santo Ofício e, em março, aprova os estatutos da nova companhia de comércio. Vieira, segundo Cabral de Mello, quando da feitura do projeto, imaginava as companhias para um contexto de paz. Agora, decorrendo o ano de 1649, o jesuíta assiste à criação da sociedade para sustentar as ações de conflito ofensivo. Hegemônicos, os partidários da guerra conduzem as ações da monarquia e Vieira, por sua vez, passa a carregar a pecha de entreguista, por conta da defesa de sua posição sobre o Nordeste, circunstância que, segundo o historiador citado até aqui, faz o jesuíta ser olhado com desconfianças até mesmo pelos próprios irmãos de Ordem, levando-o em pouco tempo a abandonar a corte lisboeta em direção à prática missionária no Estado do Maranhão e Grão-Pará, como se verá à frente. Teria sido essa a pecha da qual o padre passa a vida a tentar se livrar²³⁵.

Contudo, antes desse ocorrido, o rei ainda incumbe Vieira de uma nova tarefa, chamada terceira missão diplomática. De perspicácia reconhecidamente útil à monarquia, Sua Majestade envia o jesuíta ao encontro de Manoel Rodrigues de Matos, em Roma, já em início de 1650²³⁶. Lá, teria a tarefa de viabilizar o casamento do príncipe D. Teodósio, após o fracasso da tentativa com a duquesa de Montpensier, com a Infanta de Castela, D.^a Maria Teresa, filha de Filipe IV. Com o consórcio, estaria findado o conflito com Espanha a partir de uma aliança pela qual Portugal não estaria submisso como nas décadas anteriores, uma vez que a Coroa castelhana, segundo o próprio D. João IV, teria “esperança da descendência de seus Príncipes”, fim do conflito com o reino luso, “desunião em que tão justamente se poz he a causa total [...] de suas ruínas”, além de “socegar e assegurar o Reino de Nápoles”, que estava sob dominação espanhola, mas se via palco de sucessivas rebeliões ainda latentes. Segundo João Lúcio de Azevedo, Vieira chega então a Roma em 16 de fevereiro daquele ano com uma dupla incumbência: a

²³⁵ MELLO, Evaldo Cabral de. *op. cit.*, p. 146-150.

²³⁶ Ver *Instrução que deu El-Rei D. João 4º ao Pe. Antonio Vieira para seguir nos negocios a que foi a Roma*, presente como anexo 2º na obra de João Lúcio de Azevedo. In AZEVEDO, João Lúcio de. *op. cit.*, Tomo I, p. 373-381.

oficial, do casamento, e a segunda, encoberta, de criar intrigas para dificultar a resolução de Espanha com suas rebeliões em Nápoles, para assim tornar mesmo inadiável a aliança com Portugal²³⁷. Com efeito, na instrução dada ao jesuíta pelo rei, adverte que, sobre os inimigos de Castela, “convem he a conservação e desunião deste Reino, como padrao mais vizinho e poderoso, para delle inquietarem, divertirem, e consumirem a Castela, metendo-lhe quando for tempo no mais interior de seus Reinos a guerra que até agora padeceo em partes tão remotas”²³⁸.

Vieira de fato estava na cozinha, com suas ações voltadas para as estratégias mundanas, que envolviam a relação entre os poderes em disputa por alianças e territórios. A todo esse quadro de intrigas e atuações veladas, justifica-se a Causa maior – o futuro predito por Deus por meio da Providência – e a causa menor, seu reflexo, pela qual e para a qual encenava o jesuíta naquele teatro, ou seja, a dignidade do reino escolhido para difundir Sua verdade aos povos do mundo. Nas cartas ficam evidentes os modos de articulação com seus destinatários, para a viabilidade pragmática dessas ações terrenas, de que depende a soberania da Coroa. É o caso da correspondência ao herdeiro D. Teodósio, em maio de 1650, onde Vieira, sabendo da presença das armadas de Carlos I de Inglaterra na costa portuguesa, em ameaça de ataque que suscitara a incursão castelhana na fronteira desabrigada, recomenda ao príncipe que deixe os livros e vá “ensinar aos portugueses e ao mundo o que Vossa Alteza neles tem estudado”. O jesuíta instrui D. Teodósio a conquistar os corações dos vassallos para, assim, fortificar as entradas de Portugal diante dos inimigos. Para isso, deveria se pôr “descoberto, o mais bizarro que puder ser” e sair a cavalo por Lisboa, sem grandes aparatos nem companhias, “mostrando-se no semblante muito alegre e muito desassustado”, falando não apenas com súditos grandes e medianos, mas mesmo com os mais ordinários²³⁹. Assim, ao se fazer amar, teria as vontades dos membros do corpo da monarquia unidas e obedientes, muito mais que se fosse pelos grandes discursos.

Considere Vossa Alteza, senhor, que é esta a primeira ação em que Vossa Alteza há de adquirir nome, ou de mais, ou de menos grande Príncipe. A idade, o engenho, e as obrigações, tudo está obrigando e empenhando a Vossa Alteza a obrar conforme seu real sangue, e mostrar ao mundo que é Vossa Alteza herdeiro de seus famosíssimos progenitores não só no cetro, mas muito mais no valor.

Toda a Europa (cujos ouvidos estão cheios de louvores de Vossa Alteza) está com os olhos nesta ação que é a primeira em que Vossa Alteza sai a representar no teatro do

²³⁷ AZEVEDO, João Lúcio de. *op. cit.*, Tomo I, p. 176-177

²³⁸ Cf.: *Instrução*. In AZEVEDO, João Lúcio de. *op. cit.*, Tomo I, p. 378.

²³⁹ Cf.: Carta 54. In *O.C. t. I, v. I, op. cit.*, p. 295.

mundo, em o qual o nome que Vossa Alteza ganhar com suas ações será o porque será avaliado e estimado para sempre.²⁴⁰

Vieira insere o pragmatismo da estratégia da ação política no sentido da razão de Estado católica que une as partes do reino para fortalecê-lo diante da investida do inimigo invasor. Ao representar o caráter do secretário de príncipes, conselheiro dos reis, o jesuíta recomenda a ação dissimulada (e não simulada) da encenação do príncipe herdeiro que utiliza e molda as paixões dos súditos no sentido do bem-comum que protege a comunidade. Ao mesmo tempo, como toda a Europa “está com os olhos nesta ação”, se feita com sucesso, acaba por desembaraçar a tarefa de viabilizar a aliança com Espanha. Mas, como efeito de causa tão atrevida com a qual foi vista sua ida a Roma pelo embaixador de Castela, Duque do Infantado²⁴¹, em junho do mesmo ano de 1650, Vieira deixa Roma às pressas, de volta a Lisboa, por ordens do Geral da Companhia de Jesus, pelo aparente risco à vida em permanecer na região. Finda ali a sua terceira missão diplomática. Não seria a última vez em que Vieira deveria sair fugido da terra onde atuava, por despertar a reação dos poderes locais.

As três articulações, objeto do movimento do padre nas matérias das suas cartas a destinatários vários do período em questão – dos judeus do norte da Europa ao rei D. João IV – revelam como o emissor move os leitores pretendidos da correspondência ao sentido da plausibilidade, da conveniência e da viabilidade sobre as questões por ele tratadas e levadas a cabo nos limites do possível de sua ação. Os três entendimentos – captar a benevolência da comunidade de judeus com olhos no capital dos cristãos-novos, persuadir o soberano português e seus encarregados para a relação entre paz e entrega do Nordeste aos hereges e persuadir o príncipe herdeiro sobre seu papel na soberania da Coroa – cumprem um desígnio muito mais abrangente que a contingência por eles delimitada. Se observados em conjunto, fazem parte de uma verdade maior, sabida e defendida pelo padre jesuíta, que dizia sobre o caráter profético do reinado do novo rei dos Bragança. Vieira quer mostrar ao súdito português, comprometido com o futuro da monarquia, que o entusiasmo depositado no sebastianismo, a esperar pelo rei desaparecido, deve ser voltado para o reconhecimento daquele que já ocupa o trono,

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 296.

²⁴¹ Azevedo afirma que foi imputado a Sebastião César de Meneses a traição de ter informado aos castelhanos as instruções do rei D. João IV a Vieira, em sua primeira ida a Roma. Cf.: AZEVEDO, João Lúcio de. *op. cit.*, Tomo I, p. 185.

descoberto²⁴². Vieira sabe o que fazer, pois sabe ler o mundo em suas relações de semelhança, sabe a verdade (de Deus) das coisas e tem a coragem, fruto da uniformidade doutrinária jesuítica, de impor o compromisso ético aos atores envolvidos na garantia daquilo que é exequível dentro dos parâmetros de suas deliberações. Essa é a articulação, que nas cartas aparece como uma sucessão *narratio-petitio* que repete. Na maioria das vezes introduzida por uma saudação, mas sempre, indispensavelmente, autorizada e intermediada por uma *captatio benevolentiae* que sustenta eticamente o ato de mover o destinatário à causa e à questão narrada na matéria da missiva. Capta-se a benevolência do leitor pretendido a partir de um *ethos*. Um *ethos* que é jesuítico e, por isso, varia. Alterna-se conforme o gênero, no caso, o epistolar, em que convêm quase sempre os caracteres de *persona* do emissor injustiçado, que sofre pelas ações dos homens e pelos destinos traçados pela Providência e desviados pelos pecados mundanos. Com eles, comove-se pateticamente em direção ao objeto da persuasão. Não se trata de enunciado encerrado na disputa dialética, porquanto a verdade já é sabida, mas de dispositivo retórico voltado para a plausibilidade das proposições. Como mostra Béatrice Périot, o *problema*, objeto da disputa dialética comum nos últimos séculos da chamada Idade Média, implica a dúvida que se coloca em uma situação instável a alcançar a convicção, segura, somente após analisados os prós e os contras da questão²⁴³. Essa “situação instável” de que fala a autora é tudo o que Vieira não quer no seu diálogo entre amigos ausentes. É tudo aquilo que a Escolástica se esforçou para dirimir e serve de base à doutrina difundida pela Companhia de Jesus no espaço e no tempo. A fé católica coloca a história dos homens no curso do tempo de Deus. O “argumento de autoridade” não é, aqui, premissa de disputa dialética, mas razão de saber pois associa o *topos* específico, particular daquele discurso, ao método exegético que vincula a ação humana ao prefigurado nas Escrituras. A *prova* não é triunfo lógico para a disputa e sim objeto de constatação da presença de Deus no mundo, que direciona e aproxima os seres ao Fim pelo qual encontram o sentido da existência, em relação.

²⁴² A questão é levantada por Fernando Taveira da Fonseca em “*A man for all seasons: A ação de António Vieira na conjuntura da Restauração*”. In *Brotéria, Cultura e informação*, ed. 4/5, vol. 145, Outubro/Novembro 1997, Portugal, Lisboa: Fundação Oriente, p. 313.

²⁴³ PÉRIOT, Béatrice. *Dialectique et littérature: les avatars de la dispute entre Moyen Âge et Renaissance*. França, Paris: Honoré Champion Éditeur, 2005, p. 28.

4. Vieira e o exemplo de Manuel da Nóbrega

"Se nos abraçarmos com alguns costumes deste gentio, os quais não são contra a nossa fee catholica, nem são ritos dedicados a idolos, como hé cantar cantigas de Nosso Senhor em sua lingoa pello seu toom e tanger seus estromentos de musica que elles usam em suas festas quando matão contrairos e quando andão bebados; e isto para os atrahir a deixarem os outros costumes essenciais e, permitindo-lhes e aprovando-lhes estes, trabalhar por lhe tirar os outros; e assi o pregar-lhes a seu modo em certo toom andando passeando e batendo nos peitos, como elles fazem quando querem persuadir alguma cousa e dizê-la com muita eficacia; [...] Porque a semelhança é causa de amor." (Pe. Manuel da Nóbrega ao Pe. Simão Rodrigues, Bahia, fins de agosto de 1552)²⁴⁴

Em 17 de maio de 1552, o jesuíta português Vicente Rodrigues escreve uma carta, da Bahia, “aos padres e irmãos de Coimbra”, sobre o ocorrido durante sua visita à aldeia de Monte Calvário em idos do ano anterior, enquanto o Superior da Ordem, o padre Nóbrega, percorria a região de Pernambuco. Conta que o filho de um Principal de uma aldeia vizinha, chamado Bastião Teles, chegou ali com o corpo de um homem morto em batalha, um contrário de sua tribo que investia contra seus parentes e amigos. Recebido com festas pela maioria dos membros daquela aldeia, alguns poucos correram a contar ao religioso sobre aquela chegada. De pronto, ele vai à multidão de mulheres e homens já em vias de “chamuscar” e “repartir” a carne do inimigo entre si e, com toda a fortaleza dada por Deus, toma o corpo e o deposita em um cercado preso junto a seu aposento. Ao lado do padre Manuel Paiva, seu companheiro de missão e irmão de Ordem, narra Vicente Rodrigues que, prevendo a chegada dos parentes do homem ali falecido para desenterrá-lo e levá-lo de volta, permanece em vigília por toda a noite. Mesmo assim, quando deram conta, o corpo já estava “*medio fuera de la sepultura*”. Passado o enfrentamento que espanta os invasores, assustados, os dois religiosos chamaram o Principal da aldeia, pai do tal Bastião Teles, para que tomasse providências sobre o caso. Determinou este que fosse então desenterrado o corpo e levado a enterrar novamente, mas na cidade, sem ninguém o saber. Chegando já as duas horas da manhã, narra o jesuíta, “*se me acordaron las mortificaciones de nuestros Padres primeros, porque el cuerpo era muerto y hedía mucho, y era de noche, y era inchado, de manera que nunca más lo vieron*”. Pela manhã, de volta à aldeia, os dois companheiros encontram toda a sua horta e o chão ao redor de seus aposentos cavados pelos índios, em busca do tal corpo²⁴⁵.

²⁴⁴ Carta do padre Manuel da Nóbrega, S.J., transcrita e publicada por LEITE, Serafim, S. J. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956, vol. I, p. 407-408.

²⁴⁵ Carta do padre Vicente Rodrigues, S. J., transcrita e publicada por LEITE, Serafim, S. J. op. cit., p. 306-309.

Reputado mestre de ensino e doutrina, o noviço Vicente Rodrigues será ordenado padre somente em 1553, segundo conta Serafim Leite. Aportou na Bahia junto de Nóbrega e Tomé de Sousa em 1549, onde atuou até ser reconhecido Superior da capitania, em novembro de 1552, quando Nóbrega partia para São Vicente. No ano seguinte, após a ordenação, segue para o sul, tomando parte na conquista do Rio de Janeiro e sendo reputado Superior de São Paulo já em 1562²⁴⁶. Das cinco cartas que constam com sua assinatura, presentes no compêndio epistolar dos primeiros jesuítas no Brasil, a missiva citada surpreende pelas cores do relato. O jesuíta narra o que beira ao inverossímil, ou o extremo do lema religioso a respeito do “sujar as mãos” nas coisas mundanas. Aos olhos do leitor moderno é extraordinário o desenho de um padre, há pouco chegado da Europa, carregando um cadáver “fétido e inchado”, madrugada adentro, para evitar que fosse comido ou resgatado, guardando-o em seu aposento enquanto permanecia em vigília contra as investidas dos naturais da terra, desonrados em seus orgulhos bestiais. Entretanto, o que compreende o inacreditável não é uma ou outra individualidade diligente, enérgica, resultando em atos de coragem singularizados. O que explica, ali, as ações corajosas não são os frutos da personalidade, mas da uniformidade da doutrina que sustenta um caráter, um *ethos* específico, viável e oportuno.

Basicamente, para os valores em jogo no período, não havia a possibilidade da indiferença. Não é plausível supor nem o católico, tão pouco o luterano ou o calvinista, isentos frente ao desconhecido. A depender da ética vigente para a sustentação da vida em comunidade, havia um de dois procedimentos para o contato com aqueles tidos por Outros – o estrangeiro, o aparente dessemelhante, o de fora: ou age-se, movendo-o; ou aflige-se, pelo temor, negando-o – pela violência do repúdio ou do extermínio. Nesse sentido, quando discorrem sobre o trato com o gentio, os relatos jesuíticos são quase sempre emblemáticos. E é Vieira, pelo conjunto da obra, pelas articulações estabelecidas nos manuscritos, quem vai deixar isso evidente. De pronto porque, ao tratar do índio, o jesuíta repete Nóbrega. Os parâmetros da ação frente aos naturais da terra, nas regiões de contato na América, não estavam, à primeira vista, já de antemão estabelecidos, com seus conceitos e categorias de certo modo sabidos e aceitos coletivamente. Ao herege europeu, protestante, maometano, maquiavélico etc. logo soube-se como categorizar, a partir da posição estabelecida pelos fiéis à Igreja romana, pela qual poderiam localizá-los nas questões pertinentes à expansão da fé e dos domínios das monarquias. Para o católico

²⁴⁶ Cf.: LEITE, Serafim. “Autores das cartas”. In LEITE, Serafim, S. J. *op. cit.*, p. 40.

européu, sobretudo o contrarreformado, estava nítido quem era o praticante das heresias, quem fugia dos dogmas da Igreja, quem profanava os símbolos da fé em Deus e das lições de Cristo. E, ainda, quando essa distinção não se apresentava de modo assim claro, havia logo o Santo Ofício da Inquisição a exercer seu papel supostamente judicioso. A respeito do gentio na América, ao contrário, há às costas de Antônio Vieira o passado-presente de mais de um século desde os primeiros contatos lusitanos e as incipientes formulações hispano-portuguesas sobre a condição e o lugar daqueles seres no mundo de Deus. Porém, o consenso não parecia ter sido alcançado de modo definitivo para além das bases difundidas pela Companhia de Jesus aos seus membros em missão. Obviamente, para tal, teria sido um grande contributo aos debates nas universidades ibéricas do século XVI e concílios da Igreja a conformidade de interesses entre particulares e a administração ampla das Coroas católicas no Novo Mundo, entre concepções teológico-filosóficas e razões de Estado, algo que nem sequer o senso-comum da historiografia moderna alguma vez supôs como provável. Nem mesmo a conhecida e profusa contenda entre Bartolomé de las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda parece ter apresentado de modo tão claro duas posições assim distintas e antagônicas, como faz crer a primeira vista sobre o tema da humanidade dos índios²⁴⁷.

Alcançando algum parco consenso ou não, é certo que, para a Companhia de Jesus, fora desde o início urgente a compreensão dos alicerces conceituais sobre o estado de existência daqueles seres em seus vínculos possíveis com a soberania dos reinos católicos. Desde a primeira geração, os padres entendem como irreversível – para a sustentação da monarquia – seus vínculos com as gentilidades nos domínios na América, assim como vinham formulando sobre os povos do Oriente. Suas formulações

²⁴⁷ Quem levanta essa questão é Richard M. Morse, na primeira parte da conhecida obra *O espelho de Próspero*. Diz o autor que, no caso da Espanha do século XVI, havia algo como um “domínio público para a expressão de uma ampla gama de opiniões”, fruto de acordos e consensos a respeito da natureza de governo. Ali poderiam circular questões inclusive a respeito das coisas do Novo Mundo que representavam “posições maniqueístas e irreconciliáveis”. O autor discorre sobre os dois nomes conhecidos da contenda: “Nem mesmo o excêntrico ‘cristão profético’ Las Casas jamais tentou criar uma linha política ou dissidente fora das instituições eclesiásticas; ao contrário, trabalhou dentro dessas instituições, utilizando geralmente a linguagem do escolástico e do legista”. Sobre Sepúlveda, Morse afirma que o teólogo espanhol “evitava tanto o radicalismo amoral da ‘esquerda’ maquiavelista como o radicalismo da ‘direita’ agostiniana exemplificada por Leopoldus, o jovem criptoluterano de seus famosos diálogos.” Afirma que os que “o acusam de justificar a escravização dos índios interpretam erroneamente sua afirmação mais ampla de que toda sociedade requer o domínio da mente sobre os apetites e passam por alto sua observação de que Las Casas, em vez de refutar seus argumentos, seguia amontoando documentação sobre crueldades espanholas que ‘provocam em mim repulsa maior do que a ele’.” Ou seja, antes mesmo de se avaliarem os méritos da causa, fica evidente que as posições não estão assim tão bem definidas para que se possa tomar como válido e triunfante, política e moralmente, um dos dois lados da questão, atribuindo-o a um e outro personagem da narrativa histórica sobre o período. Cf.: MORSE, Richard M. *O espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 39-40.

doutrinárias, a compor os parâmetros do contato, da conversão e da catequese, vão sendo compostas no decorrer da prática missionária por meio do cotejo entre os dogmas de fé e a *traditio* da Igreja, os parâmetros éticos do Direito romano imperial lidos nas universidades europeias e o cotidiano da missão praticada pelos inacianos enviados a fundar os colégios jesuíticos nas regiões de fronteira do império português, partilhado no sistema de trocas de cartas estabelecido pela Ordem. As respostas possíveis, mesmo cambiáveis com o passar dos anos, vão compor a doutrina jesuíta consistentemente difundida entre os membros da Companhia, estabelecendo os fundamentos da ação dos padres em missão.

Talvez o caso exemplar para a análise seja a atuação do padre Manuel da Nóbrega e suas elaborações conceituais sobre a conversão dos índios paulatinamente estabelecidas nas experiências de aldeamento e ensino das gentilidades na Bahia e em São Vicente. Ao lado dos companheiros de missão como o padre Vicente Rodrigues e, alguns anos mais tarde, o próprio José de Anchieta, Nóbrega, que havia estudado em Salamanca no mesmo período em que aí professava Francisco de Vitoria, vai colocando em prática os modos possíveis de arregimentação das tribos no Estado do Brasil para os domínios da monarquia lusitana, além de avaliar os meios de manutenção da fé católica sobre aqueles povos. Assim como logo vão subscrever os teólogos tridentinos contra a tese da *sola fide et sola scriptura* de Lutero, há apenas duas fontes para a Revelação: as autoridades vinculadas aos textos de diversos gêneros gregos e romanos da filosofia, da oratória e da retórica, e a leitura e o exame do Velho e do Novo Testamento, feita pelos teólogos aprovados pela Igreja, únicos a terem acesso a tais interpretações, pela luz da Graça e pela instrução²⁴⁸. O padre Nóbrega vai, ano após ano em missão, cruzar as verdades vinculadas ao dogma católico com a prática da conversão, alcançando uma síntese pragmática do ensino e da catequese do índio, vinculando-o ao corpo político do império lusitano enquanto súdito do rei. Assim como seus irmãos de Ordem, atuando seja nos territórios americanos ou nos domínios portugueses do Oriente, o padre jesuíta associa, em sua ação de defesa da humanidade do gentio, a moral dogmática da Contrarreforma com o caráter estratégico da política católica lusitana que, com o ato de levar a Palavra interpretada teologicamente aos homens presentes nos limites espaciais do reino – ou seja, levar a fé no Deus católico ao Outro – territorializa a soberania do rei português, então reconhecido pelos seus súditos, *mesmo que* índios. Para empreender tal

²⁴⁸ HANSEN, João Adolfo. *Manuel da Nóbrega*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2010, p. 68-72

tarefa, foi necessário mesmo, a certa altura do trabalho missionário, alterar as estratégias de cooptação das tribos ameríndias e de negociação com os poderes locais da administração real nas capitanias brasílicas, como se pode observar nos registros jesuíticos sobreviventes até hoje sobre o tema da conversão. Desse procedimento, Nóbrega, Anchieta e os demais jesuítas das primeiras décadas de missão na América, difundem pela costa do Estado do Brasil um paradigma de sujeição das gentilidades, ao qual se aliava o conceito de *tutela* dos índios pelas mãos dos padres, segregados dos colonos. A assistência podia vir, como tentaram os padres nos primeiros anos, pela "pedagogia do amor" do programa catequético, ou pela "pedagogia do medo" dos castigos exemplares e medidas repressivas nos aldeamentos, adotada desde 1558, com anuência do Governo Geral, personificado na figura de Mem de Sá e sua política de aliança entre os propósitos espirituais da Companhia e as estratégias de domínio territorial da Coroa lusitana. Tudo em nome da eficácia da conversão, que não se restringe ao cumprimento das tarefas da doutrina religiosa, ou dos passos da liturgia, mas também do compromisso político-teológico de inserção das gentilidades na estrutura hierarquizada do corpo da monarquia, por meio do batismo e da disciplina que controla os corpos individualmente, assistindo as paixões da alma.

A virada do amor para o medo como princípio do contato com os índios a balizar a ação jesuítica pode ser observado já no *Diálogo sobre a conversão do gentio*, texto escrito por Nóbrega em 1557 e na carta posteriormente conhecida como *Plano civilizador*, datada de 8 de maio do ano seguinte, na qual o inaciano apresenta as razões ao padre Miguel Torres, em Lisboa, pelas quais convinha incitar o temor aos índios como método de conversão e permanência na fé católica. A Companhia de Jesus, a partir de métodos específicos da contingência, experimentando procedimentos em graus distintos de eficácia, reitera constantemente o monopólio da Igreja sobre o sentido profético da História. A maior premissa teológica dessa perspectiva católica, presentificada enquanto norma de conduta social e assistência das gentilidades, é a presença de Deus no mundo. Esta, pode ser compreendida pela analogia, em que por atribuição ou proporção, divide hierarquicamente os seres criados, seus conceitos e signos; ou, ainda, pela semelhança, onde tudo é efeito da Causa, subordinada ao Princípio criador que orienta o sentido do tempo na vida dos homens²⁴⁹. Como Causa e como Fim, Deus está em tudo e em todos,

²⁴⁹ HANSEN, João Adolfo. *Manuel da Nóbrega*. op. cit., p. 87.

sendo os padres autorizados pela Igreja os mais bem preparados e inclinados a reconhecer e decifrar seus atributos divinos nas coisas terrenas.

Essa virada do *amor* ao *temor* aparece como pano de fundo de um procedimento de conversão encontrado pelos padres, após alguns anos investindo nos meios de aceitação da Palavra e permanência na Fé²⁵⁰. Até que, no decorrer da década de 1550, os missionários alcançam um *modus operandi* pelo qual o temor se mostra a ferramenta mais eficaz de sujeição do gentio. Os índios são então aglomerados em povoações separadas das vilas, chamadas aldeamentos, onde são chefiados por um ou mais padres. A conversão, naqueles espaços isolados e controlados pelos religiosos, é garantida a partir da imposição disciplinar das condutas associadas à vida em uma comunidade cristã, na sujeição aos tempos do trabalho manual assistido, aos espaços de cada função da vida em uma sociedade cristã, como a casa, a igreja, a roça, a praça etc. E ali os naturais da terra são submetidos às configurações específicas dos modos ocidentais de relação e convívio, como a constituição da família mononuclear, o seguimento estrito dos rituais da liturgia católica, a feitura de castigos exemplares aos que cometem desvios, tudo para garantir a viabilidade dos sacramentos da Igreja, colocados em prática pelos padres, dirigentes dos aldeamentos. Então, como fica suposto, o gentio é continuamente assistido pelos padres, tutelado em suas ações, direcionando-as ao sentido da vida cristã. Suas festas são dedicadas aos santos, suas práticas antropofágicas são extirpadas, seu tempo é dirigido aos ritmos do trabalho, seus relacionamentos voltados às bênçãos do casamento monogâmico e familiar.

De acordo com o apontado por José Eisenberg, já em 1556 esse paradigma de sujeição está difundido pela costa brasileira e propagado a outros contextos de missão em que a Companhia de Jesus vai se inserindo a partir desse período e não cessa até a sua expulsão, na segunda metade do século XVIII²⁵¹. Por isso é que o papel do padre Manuel da Nóbrega pode ser considerado exemplar, pois seu trabalho resultou em um primeiro modelo considerado eficaz e, por isso, difundido às demais gerações de inicianos em missão, de conversão das gentilidades ameríndias²⁵². Esse modelo surge após anos de

²⁵⁰ Cf.: PÉCORA, Alcir. *Máquina de gêneros*. São Paulo: Edusp, 2001, p. 94.

²⁵¹ Cf.: EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. op. cit.

²⁵² Se forem observados os procedimentos adotados por missionários jesuítas em outros tempos e espaços, desde esse período, ver-se-á vigente o modelo de chefia e tutela apregoado por Nóbrega para os aldeamentos da Bahia e de São Vicente. O padre Antônio Sepp, por exemplo, publica seu relato sobre a vida numa *reducción* - como eram chamados os aldeamentos no sul do território americano, em finais do século XVII e início do XVIII. O padre José Manuel Peramás, em outro exemplo, compara a vida em uma dessas comunidades com o modelo platônico da República ideal. Pela leitura do desenho desses espaços, nas plantas, em que podem ser compreendidos os modos de distribuição das edificações, fica evidente um

desalento pelo qual vinham passando seus companheiros na América, diante dos fracassos atingidos da inconstância e chamada bestialidade daqueles povos espalhados pelos territórios de El-rei. No *Diálogo sobre a conversão do gentio*, Nóbrega dispõe na voz do incrédulo Gonçalo Alvarez o desânimo para com o trabalho da missão, ao tratar com seres “tão bestiais, que não lhes entra no coração cousa de Deus”. Diz o personagem que a maior dificuldade encontrada é a inconstância dos gentios que, dizendo “si ou *pá*” com a mesma facilidade com que dizem *aani*, “não”, “tudo aprovão logo”, e com “sua facilidade de tudo lhe parecer bem, acompanhada com a esperientia de nenhum fructo de tanto *pá*, tem quebrado os corações a muitos”.²⁵³ A incredulidade, fruto do esmorecimento do padre letrado, é contraposta pela voz do rústico Matheus Nogueira, “ferreiro de Jesus Christo” que não prega com palavras, mas “com obras e marteladas”. Outra parte do diálogo, a *persona* do jesuíta rude questiona Gonçalo Alvarez sobre a humanidade daqueles seres tão volúveis. Se são homens, afirma o ferreiro, são próximos, cabendo a cada um poder “conhecer a Deus e salvar sua alma”. A afirmativa vem pela constatação, a certa altura do texto, de que possuem aquelas gentes as três potências da alma, ou seja, o entendimento, a memória e a vontade. Por isso, são homens e, mesmo que com a alma dura e fria como metal, “sem poder volver a nada”, devem os padres levá-los à forja, pois as almas sem graça e caridade de Deus “sam ferro frio e sem proveito”, mas “quanto mais se aqueita no fogo, tanto mais fazeis delle o que quereis”²⁵⁴.

Na carta que Nóbrega envia no ano seguinte, conhecida hoje por *Plano civilizador*, o jesuíta oferece ao padre Miguel Torres as razões que viabilizam a nova fase da missão com aqueles povos. Apresenta os resultados práticos das mudanças já efetuadas, inclusive a respeito da aliança estabelecida com o poder temporal do Reino, difundido na região pelo papel do recém-nomeado Governador Geral. Escolasticamente justificado, Nóbrega afirma, por razões de guerra justa, ser legítimo o cativeiro de índios que então se recusarem a abandonar seus rituais e modos de vida. O gentio, afirma o padre, “é de qualidade que não se quer por bem, senão por temor e sujeição, como se tem experimentado”. Associando o todo à parte na retórica da carta, diz que “sofre a geração

espaço de controle e garantia sobre os métodos de conversão pelo qual se sujeitavam os índios a uma vida disciplinada e hierarquicamente distribuída, típica de sociedades europeias. Não se tratavam, como foi comum a categorização historiográfica nacionalista, de modelos de sociedade justa e equitativa, conduzidas por padres em um socialismo *avant la lettre*. Para um aprofundamento sobre o tema, cf.: ZERÓN, Carlos. “Mission et espace missionnaire. Les bases matérielles de la conversion”. In *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n. 169, janvier-mars 2015, p. 307-34.

²⁵³ NÓBREGA, Manuel da., S.J., “Diálogo sobre a conversão do gentio” In HANSEN, João Adolfo. *Manuel da Nóbrega*. op. cit., p. 145-146

²⁵⁴ *Idem*, p. 156.

portuguesa", lá temida e obedecida e, aqui, "estar por toda esta costa sofrendo e quase sujeitando-se ao mais vil e triste gentio do mundo."²⁵⁵ Ou seja, por meio da correspondência, do diálogo, Nóbrega age ao trazer seu interlocutor para as questões em voga na prática da conversão nos territórios além-mar de Sua Majestade, surgidas essas também da ação frente ao aparente dessemelhante, aos espaços e aos seres que, no olhar ingênuo dos não agraciados, dos não instruídos, seriam considerados dessemelhantes, antagônicos, passíveis de exclusão. Não sem razão é que o teólogo Francisco de Vitoria, em Salamanca, nos anos em que Nóbrega lá estudava Direito Canônico, professava o que vem a constar na sua primeira *Relectio*, de 1536, onde se pode ler a proposição – sustentada pelo "ensinai a todos os povos, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo" do Evangelho de Mateus (*Mt*, 28:19) – que afirma ser o “negócio dos bárbaros” tema a ser tratado restritamente pelos religiosos. Diz o teólogo dominicano não serem as matérias do trato com as gentilidades por si evidentemente justas ou injustas. Por não estarem aqueles povos submetidos, por direito humano, aos pareceres dos juriconsultos, e sim ao foro de consciência, "suas coisas não devem ser examinadas pelas leis humanas, mas pelas divinas, cujos juristas não estão suficientemente capacitados para poderem, por si próprios, elucidar questões desse gênero". Então, para os temas da guerra justa, da conversão ou cativeiro dos bárbaros, "compete aos sacerdotes elucidar, isto é, à Igreja"²⁵⁶.

A autoridade de Nóbrega está claramente assentada na verdade evidenciada pelo professor de Salamanca e associada aos parâmetros da experiência com as dificuldades e desafios encontrados na prática cotidiana da missão. De tal modo age Nóbrega no trato com os índios, assim agiu Vigente Rodrigues no relato de sua correspondência e, igualmente, um século mais tarde vai agir Antônio Vieira em sua ida ao Maranhão. Vieira repete Nóbrega porque o ímpeto de suas ações, voltadas a uma defesa muito específica da liberdade dos índios por ele zelados, vai estar balizada pela mesma congruência de fatores e crenças que sustentam sua autoridade no enfrentamento de poderes locais, nas alianças políticas convenientes, nos rompantes de coragem ao se embrenhar na floresta em busca de povos bárbaros, etc. Como já foi dito, no caso de Vieira, tudo fica mais claro aos olhos da narrativa histórica, pela profusão de manuscritos de variados gêneros do

²⁵⁵ Carta do padre Manuel da Nóbrega. Cf.: LEITE, Serafim S.J. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. Vol. II (1553-1558). *op. cit.*, pp. 448-9.

²⁵⁶ Cf.: VITÓRIA, Francisco de. *Relectiones*: sobre os índios e sobre o poder civil. Organização e apresentação José Carlos Brandi Aleixo. Brasília: Ed. UNB, 2016, p. 100-105.

discurso, dispondo as articulações por ele praticadas para a viabilidade das suas deliberações. Suas cartas, particularmente, evidenciam justamente os vínculos de tais movimentos. Nelas, para mover seus destinatários segundo o sentido de suas propostas, o jesuíta vai apresentar a associação necessária entre os parâmetros éticos da ação missionária, estipulados pelas leituras dos textos canônicos realizadas pelos teólogos da Igreja, e os procedimentos da pragmática cotidiana, acumulada pela Companhia de Jesus nas experiências da conversão de povos estranhos, desde o século anterior no Oriente de Francisco Xavier. A correspondência desse período volta-se em grande medida ao tema da inserção dos índios no corpo político da monarquia lusitana. Não tanto da defesa de sua humanidade, negada ou afirmada por representantes da administração local, com quem o padre vai se chocar em nome de suas causas, mas sobretudo das estratégias de controle da utilização de sua mão-de-obra por parte dos moradores da região e do comprometimento da comunidade local com a adequada condução da conversão e catequese das gentes descidas do sertão. O período tem início já em janeiro de 1653, três anos após aquela fuga do jesuíta de Roma, frente ao desastre da sua última missão diplomática. De volta à corte, em Lisboa, diz a narrativa biográfica que Vieira vinha encontrando certa hostilidade e descontentamento mesmo por parte de D. João IV, aparentemente devido a sua proximidade exagerada com o príncipe herdeiro, D. Teodósio, o que teria despertado o interesse do rei na sua partida em missão, em consonância com uma posição da Companhia de Jesus, então favorável ao seu afastamento do centro decisório da política portuguesa²⁵⁷. Entre algumas idas e vindas, permanecerá entre o Maranhão e o Grão-Pará até o início de 1661, quando também sai fugido da região, mas então já submetido a outro contexto político, no Reino, distinto daquele de sua chegada no início da década anterior. Nesse meio tempo, atua de forma incisiva na defesa do que cria ser o correto andamento da matéria na região, reafirmando constantemente a presença do poder central do Império nos trechos de fronteira do corpo político, como era esse outro Estado de domínio lusitano no ultramar. Assim como Nóbrega, 100 anos antes, alcança e difunde pelo Estado do Brasil um modelo de contato e domínio sobre os povos autóctones, a partir da aliança entre a ação jesuítica e o poder político da Coroa presente naquelas partes, Vieira buscará estabelecer o mesmo pano de fundo para a viabilidade de suas propostas no Estado do Maranhão e Grão Pará. O mesmo sopro de esperança ao trabalho missionário que a Companhia de Jesus recebe, antes, com

²⁵⁷ AZEVEDO, tomo I, *op. cit.*, p. 195-198.

a chegada de Governador Mem de Sá, depois Vieira terá, também, com a vinda do Governador André Vidal de Negreiros.

O conhecido relato da serra de Ibiapaba merece ser mencionado, aqui, pois evidencia, também de modo exemplar, como Vieira reitera o sentido da ação jesuítica quando responde ao tema das gentilidades ameríndias e cobra o vínculo moral dos súditos do rei lusitano entre a conversão dos índios e a manutenção do corpo político da monarquia. A região de difícil acesso fica onde hoje se pode localizar pelo noroeste do estado do Ceará, quase na divisa com o Piauí, sertão a dentro desde a margem direita do rio Parnaíba – à época chamado rio Paraguassu – antes do seu desembocar na costa. O proveito daquelas partes se justifica porque fora refúgio, de acordo com a narrativa de Vieira, de índios então seguidores das heresias calvinistas adotadas desde a tomada de Pernambuco pelos holandeses e que escaparam de lá com as investidas luso-brasílicas pela sua retomada. O jesuíta descreve o elenco de inacianos que sucessivamente partiram em expedição para a região da serra, enfrentando as dificuldades do trajeto, o contato com tribos indômitas, os conflitos com povos tomados pelo Demônio das heresias calvinistas, entre outras matérias, em um relato provavelmente composto no final da década de 1650, endereçado ao então rei D. Afonso VI, após a morte de D. João IV. É razoável a hipótese de que o texto tenha sido enviado ao novo monarca como um apelo para que o soberano mantivesse as medidas de apoio e sustentação dos membros da Companhia de Jesus na região, como vinha fazendo o rei, seu pai, até seu falecimento em 1656. Provável, porque o teor do relato recai continuamente sobre como aqueles padres, tão desprovidos de poder bélico ou recursos materiais para a imposição ou a barganha de seus interesses, conquistaram tanto pelo engrandecimento do Império, ao tornar vassalos do rei aquelas gentes bárbaras de outrora. O mote do texto, para além do enobrecimento do *ethos* jesuítico a ressoar na figura dos padres que partem corajosamente em direção aos perigos do sertão, está localizado na necessidade de os missionários em lidarem com a presença das heresias calvinistas no ambiente de conversão e catequese dos gentios. Figura comumente tratada de modo infantilizado, como criança que ainda não teve o privilégio de ouvir a Palavra, ali na serra de Ibiapaba o índio deve ser desenhado também como herético, por ter aceitado a falsidade holandesa, ou mesmo ingênuo ao se deixar convencer por aquelas “mentiras do Demônio”. Quando convertido, ao abandonar o pecado, o gentio então ganha a voz, dada por Vieira na narração, da repugnância frente às crenças heréticas que disputavam a sua fé.

Eduardo Lourenço bem lembra que o tempo de Vieira é outro, distinto daquele das teses de Las Casas sobre a liberdade dos índios²⁵⁸. O caráter universalista da Igreja, em idos de 1650, já encontrava a ruptura de algum modo definitiva, ao menos para o tempo dos homens, na visão dos defensores da instituição frente às ideias da Reforma. Antes, na primeira metade do século anterior, esse componente não era tão claro aos olhos dos teólogos ibéricos. A força militante dos soldados de Cristo, em meados do século XVII, possui esse caráter combativo, como se sabe, principalmente nas matérias que tratam sobre os limites espaciais da presença católica nas regiões em disputa dos domínios europeus extracontinentais. A guerra que caracteriza o mundo para jesuítas como Vieira, “em nome do Rei Eterno”, vale-se da tarefa dos homens em garantir a integridade do futuro, quando o tempo de Deus, aí sim, vai garantir a unidade da Fé, quando não mais existirão fronteiras espaciais com heresias e gentilidades, no advento do Quinto Império, “meio caminho entre o céu e a terra”²⁵⁹. A ética inerente ao valor moral da prática missionária está edificada na disputa pela conquista de vassallos do rei católico, seguidor de Cristo e eleito por Ele para levar a Sua palavra ao mundo. Esse deve ser o lugar dos “naturais da terra” na História. Agir, com eles, com displicência, é alterar os caminhos que, no futuro, serão cobrados pela Providência divina. Muito pelo contrário, o relato da serra de Ibiapaba narra justamente o dever moral dos padres que agem no sentido da salvação dos índios, embebidos de heresias e apetites descontrolados.

No texto, Vieira atenta para o trabalho missionário sucessivo dos padres da Companhia, desde a década de 1620 até o tempo em que escreve o texto, quase 40 anos depois. Nesse período, diferentes gerações de jesuítas partiam do Maranhão em direção à serra, enfrentando as dificuldades do trajeto e os perigos das investidas das tribos bárbaras, como os Tapuias. Segundo conta, na região de Ibiapaba viviam três povos Tobajaras, governados pelo principal Taguaibunçu, “que quer dizer demônio grande”. Com os primeiros resultados da prática catequética, realizada pelos padres Francisco Pinto e Luís Figueira, os povos foram reduzidos à obediência. Entretanto, na década de 1630, diz Vieira, “os holandeses ocuparam Pernambuco e pouco depois se fizeram senhores da fortaleza do Ceará e reduziram a si todos os índios aquela vizinhança”, corrompendo os “pobres Tobajaras” com exemplo e doutrinas heréticas²⁶⁰. Com essa

²⁵⁸ Cf.: LOURENÇO, Eduardo. “Vieira ou o tempo barroco” In VIEIRA, Antônio. *A missão de Ibiapaba*. Coord. Antônio de Araújo. Portugal, Coimbra: Edições Almedina, 2006, p. 7-20.

²⁵⁹ *Idem*, p. 19.

²⁶⁰ “Relação da Missão da Serra de Ibiapaba” In VIEIRA, Antônio. *A missão de Ibiapaba. op. cit.*, p. 27-28.

perversa dominação, os índios se tornaram velhacos, cruéis e gulosos, retornando aos anteriores estados de barbárie. E assim permaneceram durante 20 anos, até que, em 1654, deu-se “por satisfeita a divina justiça com a milagrosa restituição” de Pernambuco, fazendo com que, temerosos da vingança portuguesa, os naturais da região fugissem, uns para as mãos dos Tapuias, outros para a serra de Ibiapaba. O local, então, ficou “verdadeiramente a Genebra de todos os sertões do Brasil, porque muitos dos índios pernambucanos foram nascidos e criados entre os Holandeses.” A cidade suíça de Genebra, sabe-se, é o local onde Calvino estabelece sua doutrina protestante, seguida, no juízo de Vieira, pela “gente mais perdida e corrupta de todas as nações da Europa”. As “seitas do Norte”, como as define o jesuíta ao se referir aos judeus de Amsterdam, aos protestantes de Inglaterra, aos calvinistas de França e aos luteranos de Alemanha e Suécia, compõem um “ateísmo geral e declarado, em que não se conhecia outro Deus mais que o interesse, nem outra lei mais que o apetite”. São “escolas do Inferno” que os fugitivos de Pernambuco ensinavam aos povos daquela serra, transformando a região em uma “mistura abominável de todas as seitas e de todos os vícios”²⁶¹.

Deus, para os protestantes, resume-se a interesse e apetite. Isto é, Vieira acusa, acima de qualquer vilipêndio patético desenhado na sua *narratio*, ao tratar das heresias protestantes, a ausência da moral cristã, católica, como parâmetro da ação de contato com povos bárbaros, distantes da assistência de qualquer soberania justa e misericordiosa, como era a do rei lusitano. Mas a justiça Divina não falha. Em idos de 1655, então, quis a Providência que a chegada do Governador André Vidal de Negreiros ao Maranhão ajudasse os padres na esperança de levar a verdadeira Fé àqueles povos, salvando-os do pecado e da heresia. Partem mais uma vez os jesuítas em direção a Ibiapaba, agora nas figuras dos padres Pedro Pedrosa e Antônio Ribeiro, novamente sem medo diante dos desafios do trajeto. Pelos rios, enfrentam embarcações arribadas, ventos contrários, ausência de mantimentos, enfim, dificuldades de toda sorte, mas que são todas “favores do Céu”. Os inacianos sabem ler o mundo ao redor para, então, agir nele. Livram-se de perigos milagrosamente, como atravessar 14 rios caudalosos, com homens sem comer sendo convencidos a carregar canoas nas costas pelas corredeiras acima, não por conta da fatalidade ou do acaso, mas por atitudes condizentes com os desígnios da Providência, que os encaminha ao correto andamento das coisas da missão. É o agir ciente de que poderá contar com a graça de Deus ou, no limite, com a glória da morte martirizada, que

²⁶¹ *Idem*, p. 31-32.

faz do *ethos* jesuítico surgir o ímpeto do enfrentamento nos limites da Fé: “chamaram todos neste aperto pela Virgem nossa Senhora da Conceição”, e por milagre Dela, “o mesmo mar os trouxe à terra, não havendo já quem tivesse ânimo nem braços para poder sustentar os remos nem o governo”²⁶².

Por conseguinte, da ação se colhem os frutos, e dos trabalhos dos padres junto aos naturais da terra, naqueles rincões tão afastados das vilas naquele Estado, “nenhum pai houve que não trouxesse a baptizar todos os seus filhos, dos quais muitos foram logo chamados ou arrebatados ao Céu antes dos anos do entendimento, para que a malícia dos mesmos pais não lho pervertessem”. Mesmo atuando o Demônio contra o trabalho da missão, colocando a desconfiança na cabeça dos índios, associando neles a vingança contra os portugueses à imagem dos padres presentes ali, souberam os religiosos agir diante do acaso aparente. O padre Pires, “tão eloquente na língua”, em poucos dias colocou todos em paz: “primeiros aquietou, não sem dificuldades, os índios cristãos das aldeias, que, como vassallos de El-rei e criados em maior política, sabiam melhor sentir e encarecer a causa da sua dor”²⁶³. Já o padre Pedrosa, na mesma necessidade, “fez aprender copiosamente dentro em poucos meses” a língua dos naturais, sabendo ainda tão “poucas palavras”. Chegaram os índios até a determinar a morte dos religiosos, como fizeram décadas antes, com o padre Francisco Pinto. Tramaram o plano, prepararam o sacrificio. Diz Vieira, então, que “só as vítimas estavam inocentes de tudo, quando Deus, que nunca desampara aos que o servem, tocou o coração a um dos principais e adjunto na mesma consulta”, fazendo-o ir avisar secretamente aos padres sobre o que os esperava. Da notícia, os companheiros de missão tomaram suas providências. Puseram-se “mais afectuosamente nas mãos de Deus”, fazendo orações, cumprindo penitências e se preparando para receber a morte “de joelhos, e com as mãos levantadas ao Céu”. Sem fugir ou resistir, conta o jesuíta, não eram necessárias as flechas, mas apenas um velho “mais fraco da aldeia, para lhes tirar as vidas”, pois teriam sido bem empregadas se suas mortes servissem, pelo sacrificio do sangue, a perdoar aos “Tobajaras este pecado e todos os outros de que se não queriam emendar; que estivessem certos que do Céu não haviam de pedir para eles castigo, senão misericórdia”.

Enfim, as “traças do Demônio” só têm força quando estão encobertas. Ao saberem que os padres estavam já cientes de todo o plano, os autores ficaram “corridos e

²⁶² *Id.*, p. 45.

²⁶³ *Id.*, p. 51-55.

arrependidos”, deixando o Inferno confuso, ao desarmar toda a máquina²⁶⁴. Deram os padres, então, infinitas graças a Deus, cumprindo sua tarefa de mover os corações daquelas gentes para a misericórdia divina. Na pena de Vieira, esses missionários são, junto aos outros que nessas décadas desbravaram o caminho “do Maranhão ao Ceará e a Pernambuco”, os responsáveis por fazer franco e seguro o que antes estava “totalmente fechado pelas hostilidades desta gente”. A ação dos padres reconstrói os lugares por onde passam, antes perdidos nas mãos de gentilidades suscetíveis a todo modo de mentiras e falsificações heréticas: “Sobretudo estão reduzidos os Tobajaras à obediência e vassalagem de Sua Majestade sem armas nem despesas, e estão inimigos jurados dos Holandeses, em cuja confederação era a serra de Ibiapaba o maior padraço que tinha sobre si o Estado do Maranhão [...]”²⁶⁵.

Do autor Antônio Vieira, agudo e discreto, da *persona* que compõe o texto e move seu procedimento de escrita para todo o gênero conveniente à persuasão de seu leitor, justificam-se as figuras, os lugares-comuns, os usos estipulados das paixões em nome do enaltecimento de sua ordem religiosa. Entretanto, do ponto de vista do leitor, o que torna plausíveis tais proposições? Qual é a premissa do acordo tácito entre autor e leitor, ali, no século XVII ibérico, que faz possível, viável e verossímil o estabelecimento de correlações aparentemente improváveis, como a do índio que, ouvindo a missa, tomava a hóstia e via somente os dedos do padre, e mais tarde, ao correr pedir perdão ao religioso pela sua pouca reverência, tornou a ver a hóstia branca novamente?²⁶⁶; ou o caso do nascimento de um menino e duas meninas, fruto do enlace entre um índio e sua cunhada, com quem havia se amigado, tendo saído os três mudos, como consequência de o pai ter calado os impedimentos daquele matrimônio, “fazendo aquela injúria ao sacramento”? – como castigo prodigioso, diz o jesuíta, para que “soubessem todos que o que se cala e encobre aos sacerdotes, não se pode esconder a Deus, antes dá brados a sua divina justiça, para que castigue como merece”²⁶⁷.

O que faz com que proposições como essas sejam verossímeis ao tratarem de matérias assim tão distantes dos olhares prováveis e possíveis de um leitor, suponha-se, como um nobre ou um príncipe europeu, que nem sequer havia, durante toda a sua vida, atravessado as montanhas dos Pirineus? As correlações são plausíveis a quem tem as

²⁶⁴ *Id.*, p. 63-64.

²⁶⁵ *Id.*, p. 71

²⁶⁶ *Id.*, p. 73-74

²⁶⁷ *Id.*, p. 74-75.

chaves do entendimento do mundo de Deus. Quem consegue, pela Graça e pela instrução, reconhecer as semelhanças dos seres e das coisas, a atribuição divina a cada qual, na terra, em sua trajetória, como parte do caminho da História. Não são improváveis para os olhares dos padres, irmãos de ordem religiosa, que compreendem o sentido das contingências, dentro de uma razão maior, de uma verdade sobre o mundo e sobre o Outro. Discreto e perspicaz, ciente do pressuposto antigo do vínculo entre os domínios dos preceitos da oratória e o dever cívico do orador, Vieira faz de proposições como essas um componente eficaz no ato de mover seu leitor-destinatário para a causa em jogo no discurso.

Por meio das demonstrações prodigiosas dos favores divinos com que os padres compreendem o reto caminho a ser percorrido na missão, fica evidente, como afirma Vieira, “com toda a certeza”, a vontade de Deus da continuidade da assistência religiosa, jesuítica, naquela serra de Ibiapaba. Tudo conflui para tal parecer e posição, e esses elementos, adequadamente dispostos no texto, demonstram ao leitor sua plausibilidade, pois o vinculam moralmente à causa em jogo na narração. Até mesmo quando o poder temporal do rei fiel à Igreja decide, sem amparo divino, sobre a saída dos padres daquela missão, faz Deus o que for preciso, entre os seres e as coisas do mundo, para mantê-los no reto caminho do trabalho com os índios, pois sabe os frutos que virão dali, superiores a qualquer interesse circunstancial.

De sorte que, procurando-se com tanto cuidado por nove vias diferentes do mar e da terra, e em espaço de ano e meio, que chegassem aos padres da serra as ordens por que eram mandados retirar, Deus as impediu e estorvou todas por meios tão fora do curso natural das cousas, servindo-se para isso dos ventos, dos mares, dos rios, dos Portugueses, dos Índios, dos Tapuias e dos mesmos peixes, para que se visse que era vontade sua que os padres não saíssem daquele lugar, e que os meios que sua providência tem predestinados para salvação das almas, se não-de conseguir infalivelmente, ainda que seja necessário para isso tirar de seus eixos a toda a Natureza.²⁶⁸

Pela graça de Deus, tudo está já, de antemão, no seu adequado lugar e acertado caminho. Basta possuir as chaves intelectivas para seu reconhecimento, e não haverá razões para o temor. A leitura das coisas do mundo, dos seus vínculos e relações, das contingências possíveis em vias da História dos homens voltados a Deus, encerra o medo diante do Outro – daquele que, até o primeiro contato, parecia não-semelhante, estranho, distante da razão divina. Basta ao leitor da carta, ao destinatário não jesuíta mas ainda

²⁶⁸ *Id.*, p. 81.

assim comprometido com a missão da Companhia de Jesus – em perfeita sintonia com o prefigurado pelo Apóstolo nas epístolas com os cristãos já convertidos, no *Novo Testamento* –, apresentar adequadamente essa leitura do mundo, evidenciando seu compromisso, enquanto cristão, católico, com a saúde daquele todo. Esse é o pressuposto do agir diante do Outro. Uma de duas possibilidades, como foi dito, diante daquele que, em um primeiro olhar, traz o risco. Ou age-se, ou aflige-se.

A conduta jesuítica, que aparentemente desenha o admirável da coragem, ou o desvario da imprudência, é possibilidade surgida da uniformidade doutrinária da ação inaciana. Vieira, ao repetir Nóbrega e, na sua correspondência, repetir continuamente, a diferentes destinatários, os procedimentos da retórica epistolar, está reafirmando a viabilidade do *ethos* jesuítico. Ao se dirigir aos leitores supostos, não jesuítas, está preenchendo as figuras presentes nos textos sagrados, nas profecias e nas doutrinas da Escolástica, que apresentam os desígnios divinos a ditar a história dos homens, inclusive aqueles desígnios que elegem a Coroa lusitana como portadora do dever moral de levar a fé católica aos quatro cantos do mundo. Ou seja, há uma verdade predita que reconhece a conveniência da retórica, no seu sentido mais amplo, a conduzir as relações, por meio, no caso, das cartas. Aparece ser esta uma constatação trivial, mas está longe de sê-lo. Reconhecer esse lugar específico para a retórica é assegurar que tal verdade está pressuposta para o vínculo entre autor e leitor, direcionando as matérias do texto. Uma conjectura na qual não há disputa pelo verdadeiro, que já está estabelecido. Para a relação, há retórica, não disputa.

A dialética existe, enquanto premissa da relação, para a disputa inerente àqueles que assumem o outro lado do possível. Aqueles que temem e, por isso, fecham-se na comunidade política que vigia ininterruptamente cada um de seus súditos, pelo medo do outro, do estrangeiro e, por conseguinte, da traição de si mesmo. Por isso o vínculo tão estreito, a proximidade tão familiar, entre a constituição política creditada por Calvino e o lugar da dialética, florescido desde algumas vertentes do pensamento dito humanista, caracterizado mais claramente nos textos do mártir puritano Pierre de la Ramée²⁶⁹. Aqui,

²⁶⁹ Ministrando aulas de lógica na Universidade de Paris, na década de 1550, Pierre de la Ramée, ou Petrus Ramus na forma latinizada, propõe uma leitura distinta da retórica e do instrumental lógico aristotélico. Seus enunciados, afins com o calvinismo, aproximaram-no da religião reformada, aproximação esta que o faz mártir, após ser morto do conhecido Massacre de São Bartolomeu, entre 23 e 24 de agosto de 1572, quando, como se sabe, há o assassinato de milhares de protestantes na França. Mais a frente se verá como essa mudança proposta pelo professor francês sobre a dialética de fonte aristotélica está diretamente relacionada com teses específicas de correntes da Escolástica e, para o futuro, incide diretamente nos modos de se interpretar os vínculos entre as disciplinas do Trivium - a retórica, a gramática e a dialética.

nos domínios dos reis ibéricos, submetidos aos ditames da Igreja de Roma, não há lugar para a instabilidade da disputa. Há, pelo oposto, a afirmação da verdade do Deus católico presente diante dos olhos, ditando as ações do fiel em nome dela. Não sem razão a centralidade da Companhia de Jesus: Vicente Rodrigues resgatando à unha o cadáver do canibalismo, Nóbrega aldeando tribos inteiras ou Vieira visitando os *nheengaíbas*, todos agem como o peregrino Loyola, que vai ao encontro dos enfermos da peste, esperançoso por uma morte martirizada, de uma vida à imitação de Cristo. Vieira vai ao encontro daqueles homens – porque são homens – e seus costumes bestiais, sem medo do contágio, sem medo da morte, e principalmente, sem medo de trair-se a si mesmo, agindo contra os mandamentos divinos e as lições do filho de Deus. Enfim, agir a partir dessa premissa, levar o valor moral desse *ethos* aos verdadeiramente cristãos, é o que caracteriza o ato de recolocar o tempo nos seus eixos.

Como afirma Richard M. Morse, o reflexo dessa distinção nos modos de dominação e presença nos territórios americanos é decorrência de missões civilizatórias diversas. Suas distinções são possíveis de ser observadas quando se miram para as comparações entre América Ibérica e Anglo-América, a partir da sua compreensão histórica, como fruto de escolhas politicamente localizadas em estratégias de ação que vão se definindo e tomando corpo de modo subsequente. Teses hegemônicas refletem decisões políticas por parte dos poderes seculares e religiosos, o que define modos distintos de se atuar nas questões de domínio e governança de reinos e possessões. Comparar quadros distintos, como o da colonização inglesa na América frente à lusitana, não pode ser exercício de busca por explicações evolucionistas visando resultados práticos posteriores, como se os processos de independência dessas colônias, nos instantes seguintes, pudessem ser facilmente explicados, em suas diferenças, tão somente pelo quadro político e filosófico anterior.

No caso, por exemplo, é notória, já na segunda metade do século XVI, a difusão dos dogmas protestantes em constituições políticas várias no norte da Europa. Enquanto os teólogos tridentinos impunham os dogmas de fé da Contrarreforma aos reinos católicos, Genebra adotava o calvinismo como religião oficial, e a França, sem fazê-lo declaradamente, às custas de batalhas e conflitos, abria espaços para a sua difusão a partir de seu possível acolhimento por parte de senhores locais. Em idos de 1570 já circulam entre as povoações francesas as chamadas “confissões”, documentos de caráter público com a descrição dos atos de fé em que se detalham os pontos da doutrina de Calvino

adotados por pastores locais²⁷⁰. Ancorados em uma leitura do mesmo *Evangelho de Mateus*, os dogmas calvinistas impõem um modelo de constituição política que arroga a si, na figura do soberano local, o poder das chaves concedidas por Cristo a dar acesso a cada súdito ao reino dos céus. Quando, no texto sagrado, afirma-se que ao homem é dada a autoridade de ouvir, corrigir e, se necessário, condenar seu irmão “como o gentio e o publicano”, ou seja, como pessoa impura²⁷¹, entende-se, a partir do prisma puritano, que a esse homem são oferecidas as chaves que atam ou desatam, na terra, o acesso à salvação, a partir de uma instituição humana. Ou seja, o governo da comunidade é pensado a partir do poder de imposição da ordem e da disciplina aos súditos, no empenho constante, em primeiro lugar, de não se profanar o testemunho bíblico que já está nas mãos de todos, mas em seguida também de evitar a corrupção dos bons e suscitar o arrependimento dos pecadores²⁷². Longe de qualquer ideia de um “espírito democrata radical”²⁷³, como poderia suscitar o olhar moderno àquele contexto, a centralidade da disciplina e da vigilância constantes ao espaço público, para Calvino, modifica a premissa católica do governo do rei. Cabeça do corpo político, o soberano fiel à Igreja romana é autorizado pelos membros da comunidade, seus súditos, a conduzi-los ao reto caminho da fé. Em uma relação inversa, a que ao soberano é dada por Deus a autoridade de vigiar seus súditos, o rei calvinista carrega o dever de corrigir e condenar. Em nome de uma convivência cívica entre todos os membros da comunidade, seu soberano deve purgar os espaços de convívio de qualquer comportamento vão e prejudicial ao adequado encaminhamento dos homens a Deus.

As ações do pecador são visíveis e podem ser castigadas, na acepção calvinista, fazendo da constante vigilância a iminência de uma morte física e moral, que fecha as portas da salvação diante de cada membro do grupo. Ordenar, organizar, vigiar e corrigir, as ações do soberano supõem o controle da realidade da relação, em vias de delimitar e afastar o acaso aparente, o inesperado possível do Outro, do não cristão, por si ameaçador em sua iminente imprevisibilidade. Como a palavra de Deus tem, nas *Escrituras*, um

²⁷⁰ É o caso, por exemplo, da *Confissão* dos pastores da cidade alemã de Magdeburgo, impressa em abril de 1550, pela qual explanam a chamada “teoria da resistência” das comunidades políticas luterano-calvinistas. A cidade, partícipe da chamada Liga de Schmalkalden desde 1531 pela defesa do protestantismo contra as investidas de Carlos V, sustenta suas práticas militares a partir, então, da apresentação de tal teoria, recusando-se a sucumbir às forças imperiais. Cf.: SKINNER, Quentin. *op. cit.*, p. 482-483.

²⁷¹ Cf.: *Mt* 18, 15-18. Edição consultada: *Bíblia de Jerusalém. op. cit.*, p. 1737.

²⁷² LARA, Laura Adrián. *Dialéctica y calvinismo en la teoría política contemporánea*. 2012. 418 f. Tese (Doutorado em Ciência Política e Administração) - Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Universidad Complutense de Madrid, p. 67.

²⁷³ Cf.: *Idem*, p 71.

conteúdo objetivo, o calvinista não admite mais a sua manifestação por meio de profecias e revelações. Basta, para segui-la, a assistência constante daqueles que a aceitem, tanto no olhar para fora, ao vizinho que oferece o risco do desvirtuamento do reto caminho, quanto na vigilância voltada para dentro, onde cada um espia e detrata seus próprios pensamentos e sua consciência²⁷⁴. Distinta da metáfora do corpo político, tão difundida na ciência política a caracterizar os modelos de organização social de base das teorias sobre o poder de reis e príncipes, em circulação no Ocidente ao menos desde o século XV, a ideia puritana de organização do convívio hierarquizado em uma coletividade recai muito mais na metáfora da nave²⁷⁵. Naquela ideia, o rei ocupa o lugar da cabeça do corpo, o que compreende cada parte interdependente, porém regida pela razão do órgão central, ao atribuir funções específicas e, ao mesmo tempo, uma capacidade local decisória, desde que não aja contra a saúde do todo²⁷⁶. A esta, da nave, a vida é compreendida como uma viagem em busca da salvação e o soberano, ao invés da cabeça de um corpo, é comandante da embarcação, aquele que tem às mãos o manche que dá o sentido ao movimento. Entretanto, para que o todo social seja adequadamente conduzido, não pode haver dissensões, conflitos e contradições internas, passíveis de modificar a marcha dos ocupantes e retirar a nave de sua rota.

²⁷⁴ *Id.*, p. 73-78.

²⁷⁵ A imagem da nave enquanto metáfora para a ideia de organização do poder político é encontrada, assim como a metáfora do corpo, desde Platão, na *República*, passando por Cícero, até encontrar sua formulação mais atenta em Jean Bodin, no primeiro dos *Seis Livros da República*. O poder do governante pode estar associado com a figura de uma quilha da embarcação, peça básica que dá o sentido ao conjunto que a compõe, sem a qual perde-se o controle e o fim que justifica aquele agrupamento de famílias submetidas a um mesmo poder. A ideia, em um primeiro olhar, parece próxima à imagem do corpo político, mas difere quando se compreende que, nesta, é imprescindível a anuência de cada uma das partes ao poder da cabeça. Este é um vínculo específico impossível de ser considerado num modelo de sociedade calvinista. Para o soberano da República de Jean Bodin, essa não condição se desdobra na possibilidade do seu descompromisso para com o cumprimento das leis positivas da própria comunidade, contanto que, com isso, não se descumpram as leis divinas: "Portanto, se o Príncipe soberano está isento das leis de seus predecessores, muito menos seria ele obrigado pelas leis e ordenanças que faz, pois pode-se receber a lei de outrem, mas é impossível por natureza dar lei a si próprio, bem como ordenar a si mesmo coisa que depende da própria vontade [...]" Cf.: BODIN, Jean. *Os seis livros da República, livro primeiro*. Trad. José Carlos Orsi Morel. São Paulo: Ed. Ícone, 2011, p. 207; LARA, Laura Adrián. *op. cit.*, p. 115-118; CHIGNOLA, Sandro. "Historia de los conceptos, historia constitucional, filosofía política. Sobre el problema del léxico político moderno" In *Res publica: revista de filosofía política*. Espanha, n.º 11-12, ano 6, 2003, p. 60; BARROS, Alberto Ribeiro G. de. "Soberania e República em Jean Bodin" In *Discurso*. São Paulo, vol. 39, 2011, p. 59-84.

²⁷⁶ Jean-François Courtine demonstra que o príncipe católico, como cabeça, é "organismo diretor" de uma comunidade política de fiéis, que garante as condições para o conjunto da sociedade atingir seu fim, o bem comum, estabelecido politicamente por um contrato que reuniu todas as suas partes. Sua tarefa é garantir a unidade do corpo pois, por meio das leis humanas, os homens podem atingir a felicidade coletivamente. Cf.: COURTINE, Jean-François. *Nature et empire de la loi. Études Suaréziennes*. França: Éditions de l'École de Hautes Études en Sciences Sociales, 1999, p. 151-152.

A noção é central, pois retira da comunidade calvinista a capacidade de manejo da contradição aparente, interna ou externamente. Acarreta uma visão desencantada da realidade, em que o próprio mundo espiritual se distingue do terreno, separados pelo imperativo lógico da disputa dialética por uma verdade, pela qual se busca a nitidez sem mistérios das coisas e dos seres do mundo²⁷⁷. Os milagres de Deus existem, mas não passam de uma ação que força a natureza a agir de um modo inexecutável aos homens. Todavia, ao fazê-lo, ela alcança a maravilha divina sem perder a sua identidade, relativa à materialidade supostamente compreensível pelo exercício lógico do olhar. Enquanto isso, a nave passa, conduzida pelo seu timoneiro, que cuida para manter seus ocupantes separados e seguros diante dos perigos do mundo. Os seus membros, por sua vez, cuidam para evitar qualquer risco de desembarque necessário e observam, de um ponto de vista protegido e asséptico, imunes aos riscos do acaso, as coisas do mundo, suas relações e seus pecados, do lado de fora. Metáforas à parte, para o ponto de vista calvinista, Deus não está nos seres e nas coisas. Ainda que juntos, em convívio, o mundo terreno e o espiritual não se mesclam. De tal sorte que não há mistérios a serem revelados. Há apenas o lugar da violência e do pecado. Por isso é que o calvinista precisa estar em vigília constante, contra o outro e contra si mesmo. Para ele, o Outro causa temor, pois, para além do ato de excluí-lo da convivência social, não se sabe mais o que fazer, ou qual é a ação devida e adequada. Ao soberano, cabe o poder dado por Deus para o uso da espada que extirpa o risco da instabilidade. Neste ponto em grande sintonia com as teses luteranas, o calvinismo compreende o papel repressor do rei, uma vez que, enviado diretamente por Deus, deve governar os homens, entendidos como seres decaídos, corrompidos pelo pecado. Dessa premissa, o lugar ocupado pelo súdito em uma monarquia justifica a crueldade das leis humanas que regem o poder secular sob o império da Espada²⁷⁸.

Calvino afirma que o reino espiritual de Cristo e o governo civil são coisas “muitíssimo distantes uma da outra”. Não são, entretanto, incompatíveis entre si. Um modo de antever “algumas fontes do reino celestial” que, nesta vida mortal, permite “um certo antegozo da bem-aventurança incorruptível e imortal”²⁷⁹, pode ser alcançado pelo

²⁷⁷ LARA, Laura Adrián. *op. cit.*, p. 88.

²⁷⁸ “São poucos os que acreditam e ainda menor o número daqueles que se comportam como cristãos e se abstêm de praticar o mal eles próprios, para não mencionar a não-resistência ao mal [feito a eles]. E para o restante Deus instituiu outro governo, fora do status cristão e do reino de Deus, e lançou-os sob o jugo da Espada”. LUTERO, Martinho. “Sobre a autoridade secular” In HÖPFL, *op. cit.*, p. 14-15.

²⁷⁹ CALVINO, João. “Sobre o governo civil”. HÖPFL, *op. cit.*, p. 73.

governo secular que favorece e protege o culto exterior a Deus, defende a pura doutrina, harmoniza as regras da vida à sociedade, molda a conduta à justiça civil, reconcilia uns e outros e sustenta a paz e a tranquilidade gerais²⁸⁰. Seu poder “sobre todas as coisas na terra” resulta da ordenação sagrada de Deus, “cuja vontade é ter a humanidade governada dessa maneira”. Daí provém sua autoridade de utilizar a espada “não apenas para reprimir delitos particulares por meio de penas judiciais, mas também para defender, mediante a guerra, os territórios a eles atribuídos em confiança, quando estes são invadidos por inimigos”²⁸¹. Aos súditos, por sua vez, compete o dever moral de reconhecimento da autoridade de seu soberano, pois, ao sujeitarem-se pelo castigo e pela consciência, estão obedecendo ao próprio Deus²⁸². Não é lícito, na constituição política calvinista, a rebelião do povo contra seu príncipe, uma vez que, decaídos, os homens “são incapazes de reconhecer a espécie de superior cuja dignidade e autoridade as Escrituras nos recomendam”²⁸³. Seu poder de mando não pode ser questionado porque, seja na prática da bondade para a preservação da humanidade, seja no recurso a ações cruéis e violentas, ainda assim é exclusivamente dele que emana o poder divino. Nas palavras de Calvino, “aqueles que governam para o bem público são verdadeiros exemplos e sinais de sua bondade; aqueles que governam injusta e imoderadamente foram elevados por ele para punir a iniquidade do povo”²⁸⁴.

A premissa calvinista sobre o poder secular diverge radicalmente dos parâmetros do poder dos reis e príncipes submetidos à Igreja romana. No caso das constituições políticas como as dos reinos de Portugal e de Castela, o poder do rei era legítimo e reconhecido por seus súditos pela razão clara de seguir os parâmetros da ética doutrinada pelo catolicismo. Caso se desviasse de tal curso, seria igualmente lícita sua destituição. Longe de se intentar uma avaliação, aqui, sobre qual dos modelos era mais ou menos absoluto, com maiores ou menores graus de centralidade e violência por parte de seus agentes – mesmo porque cada qual possuía suas instituições inquisitoriais típicas –, vale o paralelo pela simples constatação dos diferentes modos de organização social, exercício do poder e estratégias de fortalecimento político existentes entre os reinos e repúblicas nas diferentes regiões europeias no período. Além, é claro, da correlação óbvia de seus

²⁸⁰ *Idem*, p. 75.

²⁸¹ *Id.*, p. 97.

²⁸² *Id.*, p. 115.

²⁸³ *Id.*, p. 118.

²⁸⁴ *Id.*, p. 119.

reflexos nas práticas de domínio e expansão das fronteiras nos territórios extracontinentais em disputa.

Para o olhar analítico, histórico, que se volta para esse passado, a Companhia de Jesus representa uma dessas posições, que perfaz um modo particular e conveniente ao poder secular lusitano, de resposta diante das contingências inerentes às estratégias de ação para o fortalecimento da monarquia fiel à Igreja católica. Fortalecida por uma doutrina que se difunde aos membros, a Ordem recupera as respostas possíveis dos teólogos e juristas responsáveis pela ratificação da validade dos dogmas da *tradio* cristã. Assim, ela oferece, a partir de seus membros, uma resposta a esse quadro de urgência por um parâmetro ético de ação diante dos corpos estranhos que estão em contato com o corpo político do reino fiel à Igreja romana.

Entre outros elementos, há em comum em teses reformadas como as de Lutero e de Calvino a composição de uma moral cristã estabelecida por um vínculo individual do fiel com o Texto Sagrado. Daí uma leitura particular e limitante das lições bíblicas que dificulta o manejo de qualquer elemento da vida comum, terrena, que aparentemente destoe dos parâmetros fundamentados. Para os católicos, esse modo de relação era impossível. O vínculo do fiel com o *Antigo* e o *Novo Testamento* era entendido sempre de modo coletivo, por isso o papel relevante do sacerdote, dotado dos instrumentos e da iluminação necessários para a justa interpretação das lições oferecidas ao seu rebanho. Por meio das leituras dos padres, os ensinamentos presentes no texto sagrado se constituem como elementos úteis no vínculo desse fiel com seu próximo, ou seja, com o outro, uma vez que todos são homens. Essa é a responsabilidade cobrada por Vieira dos moradores das vilas do Maranhão e Grão-Pará, território distante do Rei. Ao invés de estranhamento e temor, há uma missão urgente, cobrada dia após dia pela Providência, que exige uma postura ativa, uma ação diante do índio. O Estado português, católico, levado àqueles rincões, antes de tudo, pela presença jesuítica, ensina o súdito a lidar com o próximo, mesmo que aparentemente dessemelhante. É a mesma lição de Loyola que, no exercício da prática que reatualiza a semelhança do mundo com Deus, restabelece o princípio ético da relação entre os homens, entre eles e os seres e as coisas.

Nos textos, Vieira caracteriza essa ação, tomada pelo ímpeto do *ethos* jesuítico. Ela se traduz na insistência, nas matérias relativas ao Maranhão, da necessidade de imposição aos moradores das vilas locais da verdade e da justiça sobre o controle, por parte dos padres da Companhia de Jesus, das questões referentes aos índios – a sua liberdade ou o seu cativo, a utilização de sua força para o trabalho, a sua descida dos

sertões. Ao repetir Nóbrega, Vieira reafirma o protagonismo da ordem religiosa nos procedimentos de conversão das gentilidades. Assim, nas cartas, repete continuamente os modos particulares de estabelecimento dos vínculos com não-jesuítas, seus destinatários, reforçando o império moral da posição inaciana frente às questões sobre os naturais da terra. Quando afirma o papel de seu leitor no respeito à sua causa, o jesuíta traz o não-jesuíta – do morador local ao rei lusitano – para a plausibilidade das proposições sobre a administração dos aldeamentos. Traz o destinatário para o compromisso moral com a relevância dos padres na região, exercício constante da correspondência daquele período, mas vivamente desenhado também em outros textos, como o do relato sobre a serra de Ibiapaba.

Vieira e D. João IV: os índios e o Maranhão

Após se fazer presente nas estratégias de poder e negociação seculares das diplomacias europeias, Vieira segue para o Maranhão, a China de Xavier, o limite da fé no Deus católico que coincide, não sem razão, com os limites do reino encabeçado pelo soberano justo, porque cumpre os desígnios divinos no papel de divulgar a Palavra aos povos distantes e desconhecidos. A região já vinha sendo palco da presença jesuítica desde, ao menos, 1610, tempo em que atuam contra a ação local dos capuchos franceses, representantes da investida equinocial do império de Luís XIII²⁸⁵. João Lúcio de Azevedo afirma que desde esse período os inacianos já se deparam com adversidades criadas pelos residentes da região, assim como ocorria com religiosos de outras ordens que para lá partissem em missão. As cartas escritas por Vieira que marcam esse período assinalam, a princípio, a conveniência sobre a autonomia dos padres na atuação junto aos índios, diante dos poderes locais no Maranhão e Grão-Pará, no sentido de o reforço do poder central na região estar depositado, pelo vínculo com a conversão, nas mãos dos inacianos.

Não sem alguma hesitação, segundo conta a narrativa biográfica, Vieira parte de Lisboa em novembro de 1652²⁸⁶. Antes de aportar na região do Maranhão, passa por Cabo Verde, de onde envia duas cartas, uma ao príncipe herdeiro D. Teodósio, outra ao padre

²⁸⁵ AZEVEDO, tomo I, *op. cit.*, p. 209.

²⁸⁶ Como dito, aparentemente D. João IV estaria descontente com a proximidade exagerada do jesuíta com o príncipe herdeiro, D. Teodósio, com quem cumpria a função de preceptor. Já na primeira parada, em Cabo Verde, Vieira escreve ao filho do rei uma missiva em que fica afirmada a hesitação: “As velas se largaram, e eu fiquei dentro nela e fora de mim, como ainda agora estou e estarei até saber que Sua Majestade e Vossa Alteza 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 Sua Majestade ultimamente me tinha ordenado, e eu prometido”. Cf.: Carta 59. In *O.C.* t. I, v. II, *op. cit.*, p. 54.

André Fernandes, confessor do rei português. Como se verá a seguir, estes dois destinatários figuram ao jesuíta até então dois importantes pilares de sustentação às suas estratégias de ação naquela região, no enfrentamento das questões locais. Confirmando o caráter universal da ética missionária jesuítica, pela qual pouco importa onde se está, contanto que se esteja levando as palavras de Deus e as lições de Cristo aos povos distantes, Vieira afirma ao padre Fernandes que Cabo Verde é região de “muitos tesouros espirituais que aqui estão escondidos e desprezados”. Roga ao destinatário que cuide para agregar a “antiga e nova conquista” à província do Alentejo, “para que neste dilatadíssimo oceano de almas se venham desafogar os fervorosos espíritos dos 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”²⁸⁷.

Na retórica que confirma o *ethos* jesuítico, entregue à missão de converter as almas perdidas, Vieira diz mesmo que caso não tivesse àquela data de 25 de dezembro metade da missão já partido em outra embarcação, teriam ele e seus companheiros aplicado “as nossas fouces a esta tão vasta e tão disposta messe”. Pois afirma, ainda, em seguida: “e com eu ser tão apaixonado pelo Maranhão, confesso a Vossa Reverência que não posso deixar de conhecer quantas vantagens esta Missão faz àquela”. Conclui a missiva citando Ovídio, a colorir sua entrega aos imperativos da missão abraçada, para dizer que logo parte para a região americana, não sem rogar mais uma vez que o reino dê a atenção devida àquela parte, tão necessitada da assistência dos padres da Companhia de Jesus²⁸⁸.

Então Vieira finalmente chega ao Maranhão em janeiro de 1653. Data do dia 25 daquele mês a primeira carta assinada daquelas partes e, mais uma vez, é ao príncipe herdeiro que escreve o padre, ao reconhecer a vontade de Deus na sua vinda a terra de tanto “desamparo e necessidade”. Diz experimentar “claríssimos indícios” de sua predestinação e da de muitas almas, “porque os gentios e os cristãos todos vivem quase em igual cegueira por falta de cultura e doutrina, não havendo quem catequize nem administre sacramentos”. Havia somente cativo e tirania, “com que os portugueses e índios todos se vão ao inferno”²⁸⁹. A matéria, ao incitar o alento e a misericórdia de D.

²⁸⁷ Cf.: Carta 60. In *O.C.* t. I, v. II, *op. cit.*, p. 70.

²⁸⁸ “Eu me arranco daqui com grande inveja e dor, e parece que se me está dizendo nesta parte da África o que na oposta se disse: *Facta fugis, facienda petis.*” (“afastas o que está feito e buscas o que está por fazer”) Ovídio, *Ep. Heroides*, VII, 12. O tradutor do trecho lembra que Vieira está citando as palavras de Dido, quando Eneias abandona Cartago – a outra extremidade conhecida da África, em relação a Cabo Verde – “nesta parte da África o que na oposta se disse”. Cf.: Carta 60. In *O.C.* t. I, v. II, *op. cit.*, p. 72.

²⁸⁹ Cf.: Carta 62. In *O.C.* t. I, v. II, *op. cit.*, p. 75.

Teodósio sobre o estado das coisas na região, serve ao reforço da petição, pela qual Vieira solicita o envio de “muitos mestres da fé a ensinar e reduzir a Cristo estas gentilidades”. A relação entre a narrativa passional e a solicitação se dá ao trazer o destinatário para a causa em jogo na composição da carta, ao afirmar, sob o dito de *Mateus* [9,37], que ele e o pai “são senhores desta ceara (*sic*), e estão em seu lugar”²⁹⁰. Mais ainda, afirma em caráter de conselheiro de príncipes, que aqueles que o soberano enviar para tal missão o servirão para a estabilidade do reino muito mais que soldados lá alistados, pois farão exércitos de almas “que cá se reduzirem”. O príncipe herdeiro, destinatário interessado no andamento das matérias tratadas pelo jesuíta, é tido como uma das peças fundamentais na viabilidade da missão de Vieira no Maranhão. Por essa razão é que D. Teodósio é trazido ao compromisso moral da salvação das gentilidades, ao ser constituído por Vieira como figura que pode e deve viabilizar aquilo a que a Providência encaminha o corpo político do qual seu pai é a cabeça. Entretanto, esta seria a última correspondência de Vieira para o jovem herdeiro, que já em maio de 1653 viria a falecer, aos 19 anos, em consequência da saúde frágil²⁹¹.

Nesta primeira e breve missiva escrita do Maranhão, localizam-se os princípios norteadores da ação de Vieira nos anos seguintes. A região é parte do corpo do Império, e sua condução no tempo da História deve obedecer ao soberano, que autoriza seus súditos mais fiéis a atuar pela preservação e ampliação dos poderes territorializados. São eles os soldados de Cristo, e sabem agir pelos meios terrenos para garantir aquilo que política e moralmente engrandece o poder real, ou seja, a conversão dos naturais da terra. Para a viabilidade de atos beligerantes, era imprescindível o respaldo do poder maior, ao assegurar a autoridade do padre em missão, se porventura sua ação desagradasse as forças locais, levando-as a corromper o justo sentido da presença portuguesa na região que se via como o limite para o sertão. Nessas cartas dos primeiros anos do Maranhão e Grão Pará, fica evidente a edificação das articulações que, do ponto de vista do padre jesuíta, seriam urgentes e imprescindíveis para a autonomia – frente às forças locais – da Companhia de Jesus, centralizada então na figura de Vieira, quanto às matérias da conversão dos índios e administração dos sacramentos que garantiriam a manutenção da

²⁹⁰ Cf.: Carta 62. In *O.C.* t. I, v. II, *op. cit.*, p. 76. Obs.: Vieira alude *Mt* 9, 37 “*mensis quidem multa, operarii autem pauci*” (“a messe é grande e os operários são poucos”, *apud* nota 75, p. 76; na *Bíblia de Jerusalém* se encontra: “A colheita é grande, mas poucos os operários! Pedí, pois, ao Senhor da colheita que envie operários para a sua colheita.”), na frase anterior ao que confirma o senhorio do rei e de seu filho sobre a região.

²⁹¹ Cf.: “Introdução” In *O.C.* t. I, v. II, *op. cit.*, p. 13-38.

fé que garantia a manutenção daqueles povos como súditos da monarquia lusitana. Não sem razão, os destinatários estão estrategicamente localizados em posições de relevo na estratégia política do poder da Coroa, à qual o jesuíta vai solicitar o que seja necessário para sustentar suas posições e impô-las aos moradores das vilas locais.

O que se verá a seguir não caracteriza o relato de dificuldades dos padres da Companhia de Jesus com a conversão dos índios, seus procedimentos de maior eficácia ou estratégias de manutenção da fé, como se lia nas cartas de Nóbrega e seus companheiros no século anterior. Aqui, nas cartas de Vieira, estão figurados os modos de enfrentamento possíveis dos poderes seculares da região que, por sua vez, intentavam o cativeiro indiscriminado dos naturais da terra, periodicamente descidos do sertão. Em outras palavras, a briga de Vieira não é, nesse período, com os índios, mesmo os de tribos má língua como os nheengaíbas, mas com os portugueses e seus vícios inescrupulosos. Tal constatação fica evidente já na correspondência enviada ao recém instituído Capitão-Mor do Maranhão, Baltasar de Sousa Pereira, sobre a posição e a autoridade da ordem religiosa frente às novas medidas trazidas pelo governador a respeito da liberdade dos índios. Datada ainda de 31 de janeiro desse mesmo ano de 1653, poucos dias após sua chegada, Vieira compõe uma carta sem saudação, em que cita, já de início, terem sido eles, os da Companhia, instados a assinar a representação feita pelo Capitão-Mor sobre a liberdade daquelas gentes. Responde que não podem deixar de dizer o que sentem, “porque nem em todo ele [o Estado] se conformam nossas consciências com o que no dito papel se representa”. O primeiro ponto levantado pelo jesuíta afirma o propósito de evitar por parte do Reino e do mundo todo o cometimento, ou ainda uma perseverança, “em um pecado mortal, ainda que do contrário se seguisse a perda”. Vieira se refere ao cativeiro injusto de índios, observado de modo tão generalizado na região. Ao mesmo tempo, o segundo ponto afirma que à lei de Sua Majestade, publicada pelo governador, “se seguirão vários inconvenientes a esta cidade e Estado, que sem índios, de que os portugueses se sirvam, se não pode conservar”²⁹². Da ponderação diante do quadro de conflito, Vieira elenca então quatro deliberações, em nome de todos da Companhia, sobre um modo de alcançar o que seja conveniente para todas as partes: em primeiro lugar, que se consiga com Sua Majestade “licença para se fazerem legítimos resgates no sertão”, ou seja, as entradas na selva devem ser autorizadas pelo rei, conquanto sejam feitas para trazer de lá, como cativos, apenas os índios já prisioneiros de tribos inimigas, chamados

²⁹² Carta 63. In *O.C.* t. I, v. II, *op. cit.*, p. 77.

“índios de corda”, a evitar, assim, que fossem comidos; em segundo, “peça a Sua majestade mande vir para este Estado alguns navios de escravos de Angola, para o que não faltarão mercadores, principalmente convidados com alguma mercê que os aplique a este emprego”; em terceiro, que os índios restituídos à liberdade “se ponham nas suas aldeias, ou se agreguem às antigas, e delas se repartam pelo serviço dos portugueses com a equidade que convém”; e, finalmente, em quarto lugar, que se façam as entradas ao sertão e de lá se desçam muitos índios, mas que seja para viverem como livres. Para isso, diz, “oferecemos já nossas pessoas”, ou seja, os padres devem estar juntos para garantir suas liberdades e, assim, poder também “aplicar ao serviço dos portugueses, na forma que parecer mais útil ao bem da República, com que ela terá que se remediar tão justa como licitamente”²⁹³. Elencados os quatro pontos, Vieira conclui a carta:

De maneira que, vistos os graves inconvenientes temporais que se seguiram aos moradores desta capitania e Estado, de se dar logo execução à ordem de Sua Majestade, somos de parecer que, interpretando Vossa Senhoria em tão críticas circunstâncias sua real vontade, poderá em consciência suspender a execução da dita ordem em tudo o mais, salvo naquela parte que tocar aos índios de conhecida ou duvidosa liberdade, os quais na forma acima dita se não podem reter sem pecado, ainda quando não houvera a dita ordem de el-Rei; e querendo a Câmara fazer a sua proposta dentro destes termos, então a assinaremos de muito boa vontade, como também a serviremos em tudo o mais que não encontrar nossas consciências.

Como lembra João Lúcio de Azevedo, Vieira e os padres ao seu lado tentam, em um primeiro momento, não tocar abruptamente nas questões sobre a feitura do cativo dos índios, em nome talvez de uma possível convivência pacífica com os portugueses instalados na região²⁹⁴. Tal postura se viu impraticável. Já nessa aparente tentativa de conciliação entre as posições da Companhia de Jesus e as ditas necessidades da população, Vieira compõe a carta ao novo governador pela qual estabelece o lugar preeminente da “consciência” dos padres sobre o encaminhamento das questões a respeito do cativo dos índios. Mediação que logo se mostrará impossível de ser sustentada, a tentativa do jesuíta coloca o juízo dos padres – que sustenta as deliberações expostas – no centro da política local. Amparado pela doutrina jesuítica e pelo Direito Canônico, Vieira sabe que cabe a ele e a seus companheiros de missão, enquanto membros da Ordem, o ajuizamento dos casos de cativo justo ou injusto, dos modos de resgate e descida, além dos acordos possíveis sobre a utilização do trabalho dos índios livres. Possível de se

²⁹³ Carta 63. In *O.C. t. I, v. II, op. cit.*, p. 78-79.

²⁹⁴ AZEVEDO, tomo I, *op. cit.*, p. 215.

observar, rege a premissa da autonomia e centralidade das posições jesuíticas diante dos demais poderes da política local o modelo tutelar de administração da conversão e das aldeias dos índios formulado no século anterior, por Nóbrega. Todas as deliberações de Vieira, seguidas da convicção sobre sua imposição aos demais, estão sustentadas pela doutrina difundida que cruza, desde a primeira geração de jesuítas na América, teologia escolástica e direito canônico, oferecendo dogmas e conceitos que sustentam posições frente a realidades diversas.

Assim como já dito, escolasticamente os homens são definidos pela presença dos três atributos da alma: a memória, a vontade e a inteligência. Os três são iluminados pela luz da Graça inata, no ato chamado *sindérese*, que direciona as ações deles a princípios virtuosos reflexos da Lei Natural, como fazer o bem e evitar o mal. Estes aparecem nos hábitos, como afirma Tomás de Aquino, pois, pela prática repetida dos atos regrados por normas e diretivas que são reflexos da Lei Divina – uma vez que esta aparece refletida no Direito Natural –, aperfeiçoam a evidência de seus preceitos (uma criança, por exemplo, por meio de hábitos virtuosos, acaba por evidenciar os preceitos do Direito Natural nas ações submetidas à repetição deles)²⁹⁵. Afirma também que as leis positivas, que delimitam os poderes temporais, são leis postas a cumprir fins locais e contingentes, mas sem negar ou contrariar a Lei Natural, ou seja, seguem o mesmo sentido, garantindo uma constituição política justa para seus membros²⁹⁶. Há então uma hierarquia das leis – de Deus, Naturais e Humanas – de tal modo ordenadas que se fazem presentes nos homens nas das ações orientadas pela memória, pela vontade e pela inteligência, todas iluminadas pela luz da Graça que direciona seus princípios. Em outras palavras, é possível apontar o bem como efeito de uma ação humana iluminada e constatar, desse princípio, se é permitido ou não a tal homem fazer parte da comunidade regida pelo Direito que revela as leis de Deus. Nos séculos XVI e XVII, os jesuítas são os membros da Igreja – não somente eles, mas sobretudo eles – que protagonizam o domínio sobre os saberes da doutrina que permite apontar, no outro, as ações que evidenciam a luz da Graça, ou seja, o bem. Por conseguinte, arrogam para si a ciência necessária para deliberar quem deve ser inserido no corpo político e feito súdito do rei justo. Essa premissa compreende a ação dos primeiros inacianos no território americano, suas práticas, tentativas, acertos e erros, e Vieira, quando dedica seus esforços ao tema da conversão do gentio, evidencia

²⁹⁵ *Suma Teológica*, I^a-II^a, q. 94, artigo 1. Obs.: o exemplo é dado pelo próprio Tomás de Aquino, na resposta do artigo citado.

²⁹⁶ *Ibid.*, I^a-II^a, q. 91, artigo 3.

especificamente essa premissa. Do Maranhão, Vieira articula tal posicionamento à retórica epistolar, por exemplo, na primeira carta enviada ao rei D. João IV, já cinco meses após a sua chegada, para assim trazer o soberano para a justiça do protagonismo jesuítico. De 20 de maio, a missiva traz um desenho da situação da região sobre os cuidados da conversão dos naturais da terra para, então, mover o rei ao sentido do controle requerido pelos padres da Companhia sobre a matéria.

Senhor,

Como Vossa Majestade foi servido encomendar-me tão particularmente a conversão e aumento da gentilidade deste Estado, e a conservação e aumento de nossa Santa Fé, nele faltaria eu à minha obrigação, e à da consciência, se não desse conta a Vossa Majestade dos grandes desamparos espirituais que em todas estas partes se padecem, apontando com toda a brevidade que me for possível os danos, as causas deles, e os remédios com que se lhe pode e deve acudir.²⁹⁷

O quadro traçado por Vieira ao soberano inicia, na *narratio*, sob os caracteres do inconformismo diante de uma situação alarmante, ao mesmo tempo em que carrega as descrições com o assombro esperado de um religioso diante da responsabilidade na missão. Diz que os moradores “deste novo mundo” são portugueses e “índios naturais da terra”. Estes vivem ou como gentios nos sertões, “infinitos no número e diversidade de línguas”, ou entre os portugueses, parte deles livres e parte cativos, servindo as casas e lavouras, sem as quais “de nenhuma maneira se podem sustentar”. Já os portugueses, vivem “com grande falta de doutrina e sacramentos”, sem ouvir missa nem pregação, nem saber os dias santos, e ainda “morrendo não poucas vezes uns e outros sem confissão”. A principal causa desse desalento, narra o jesuíta, é a falta de curas ou párocos, “porque em toda a capitania do Maranhão não há mais que duas igrejas curadas”, uma longe da outra, “havendo-se de ir a pé, porque em todas estas partes não há nenhum género de cavalgadura”. Os sacerdotes que aí se encontram são homens de poucas letras e “menos zelo das almas; porque ou vieram cá degradados, ou, por não terem préstimo com que ganhar a vida, em outra parte, a vieram buscar a esta”. Tudo isso, ainda, agravado pelo isolamento da região, pela qual o Bispo do Brasil, a quem “pertence este Estado no espiritual”, reside na Bahia, distante 500 léguas “com os holandeses no meio”. Diante do quadro calamitoso, as ovelhas dessas partes vivem sem ser ouvidas nem visitadas, “verdadeiramente como sem pastor”²⁹⁸. No mesmo sentido da *petitio* enviada a D. Teodósio meses antes, Vieira diz então que o “remédio deste gravíssimo dano” é haver

²⁹⁷ Carta 65. In *O.C.* t. I, v. II, *op. cit.*, p. 82.

²⁹⁸ *Idem*, p. 82-83.

mais igrejas e mais pessoas eclesiásticas “de letras e zelo”. Isto é, os religiosos enviados pelo reino devem ter “por instituto a salvação das almas”, uma vez que homens de vida e doutrina pouco ajustadas têm feito grande mal a esse Estado. Os índios, desta sorte, vivem e morrem pagãos, “sem seus senhores nem párocos lhes procurarem batismo, nem fazerem escrúpulo disso”. Os padres que vierem devem estar dispostos, para maior eficácia na salvação das almas, a “estudar e saber a língua”, único meio de administrar os sacramentos como convém²⁹⁹.

Vieira reitera ao rei os males comuns aos índios vivendo junto dos portugueses. Muito padecem de cativo injusto, “de que Vossa Majestade tantas vezes tem sido informado”, sendo a principal causa de todos os castigos “que se experimentam em todas as conquistas”. Observe-se como o jesuíta traz a Coroa lusitana para o compromisso sobre os castigos experimentados nas Conquistas além-mar. Sem dizê-lo diretamente, mas quase, Vieira cobra ao rei que assuma a responsabilidade das injustiças correntes naquelas partes, ao vinculá-las aos assim chamados “castigos” de Deus para com as Repúblicas que deixam povos inteiros sem batismo, sacramentos e confissão. “As causas deste dano se reduzem todas à cobiça, principalmente dos maiores, os quais mandam fazer entradas pelos sertões, e dar guerras injustas, sem autoridade nem justificação alguma” – trazendo homens cativos injustamente, tomados por força ou engano. O remédio mais efetivo, assume Vieira, seria cerrarem-se os portões do sertão, proibindo definitivamente as entradas, além de declarar livres “a todos os já resgatados de qualquer modo que fossem”. Mas o jesuíta confessa que essa medida seria “quase impossível de praticar”, por serem os índios “o único remédio e sustento dos moradores, que sem eles pereceriam”. O meio mais praticável, diz, seria então examinarem-se os cativos “e ficarem livres os que se acharem livres, e cativos os que se acharem cativos”. E quem deve cumprir tal tarefa, em um primeiro instante, é o Sindicante, além dos oficiais da Câmara – “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 Vossa Majestade houver de fiar de um grande ministro o pode fiar dele”.³⁰⁰

Quanto às entradas no sertão, façam-se “só a fim de ir converter os gentios, e reduzi-los à sujeição da Igreja e da Coroa de Vossa Majestade (como Vossa Majestade me tem ordenado)”, restringindo ao resgate ou compra somente índios de corda, ou legitimamente escravos, “aprovando-o primeiro os padres que forem à dita Missão, nos

²⁹⁹ *Id.*, p. 83.

³⁰⁰ *Id.*, p. 84.

quais, quando menos, haverá sempre um teólogo e um bom língua”. Ao mesmo tempo, deve mandar Sua Majestade que nenhum governador ou capitão-mor tenha autoridade de repartir índios, senão para as fortificações e outros serviços da Coroa, e nem ponham capitães nas aldeias, pois “que elas se governem só pelos seus principais”. Estes, sim, poderão repartir os índios para os serviços dos portugueses, mas que seja “pelo estipêndio que é costume, voluntariamente como livres, e não por força”. No tocante ao espiritual, reforça Vieira que os religiosos façam suas visitas às aldeias, ou residam nelas, diz, “que é a forma a que depois de muitas experiências se reduziu o governo das aldeias do Brasil, sem se intrometerem com os índios os vice-reis nem os governadores, mais que mandando-os chamar quando eram necessários para o serviço real.” Em clara referência ao modelo de conversão das primeiras gerações de inacianos na Bahia e em São Vicente, Vieira alude ao dever dos religiosos para com os procedimentos de maior eficácia e sustentação da conversão por uma questão não apenas de caridade, mas de justiça. As causas do pouco fruto até então alcançado não são outras senão “as tiranias que com eles temos usado”. Note-se a primeira pessoa do pronome como expediente retórico em que o emissor, caracterizado pelo *ethos* missionário, coloca-se ao lado do destinatário, soberano da comunidade de fiéis, enquanto agentes da tirania que causa o mal àqueles povos inteiros. São ambos portugueses e, por isso e tão somente, carregam a responsabilidade do destino daquelas almas, com quem Deus os colocou em contato, na medida em que iam se alastrando os domínios do Império. Vieira, antes de qualquer outra recomendação, está figurando ao seu rei o desenho desse vínculo moral. Ademais, ainda, na *conclusio*, o jesuíta retoma a petição e as vantagens para a saúde do corpo político do reino e do poder da Coroa que o rei alcançaria se executasse todos os remédios “que até aqui se têm apontado”:

e se as entradas que se fizeram ao sertão forem com verdadeira e não fingida paz; e se pregar aos índios a fé de Jesus Cristo, sem mais interesse que o que Ele veio buscar ao mundo, que são as almas, e se houver quantidade de religiosos que aprendam as línguas e se exercitem neste ministério com verdadeiro zelo, não há dúvida que, concorrendo a graça divina com esta disposição dos instrumentos humanos, os índios se reduzirão facilmente à nossa amizade, abraçarão a fé, viverão como cristãos, e com as novas do bom tratamento dos primeiros trarão estes após si muitos outros, com que, além do bem espiritual seu, e de todos seus descendentes, terá também a República muitos índios que a sirvam e que a defendam, como eles foram os que em grande parte ajudaram a restaurá-la.³⁰¹

³⁰¹ *Id.*, p. 87.

Referindo-se à expulsão dos holandeses que ocupavam o Maranhão entre os anos de 1641 e 1644, o padre Vieira refere as gentilidades como membros do corpo da monarquia lusitana, pois teriam eles abraçado a missão espiritual do Reino em defender a verdadeira fé e religião. Assim, ajudando os portugueses a expulsar os hereges da região, fica provado ao destinatário da carta a eficácia dos remédios apontados, pois fariam muito úteis aqueles povos súditos da Coroa, ao engrandecer seu poder e alastrar seus domínios. Primeira carta de maior volume dessas desde sua chegada ao Maranhão, a correspondência com D. João IV é carregada de tal cobrança, frente ao alarmante estado das coisas observadas pelo olhar inaciano. Vieira lembra reiteradamente o vínculo moral da Coroa com os desmandos ocorridos naquelas partes e desses com o futuro da monarquia, cobrado pela Providência. Se, para traçar esse quadro, Vieira articula diagnósticos e remédios para a cura e assim move o rei para o reconhecimento da relevância da presença jesuítica no Maranhão, para outros destinatários as matérias serão distintas, de acordo com a posição de cada um frente à sua missão. Mais extenso que o papel a D. João IV é o que o jesuíta envia, dois dias depois, ao Provincial do Brasil, o padre Francisco Gonçalves, em que narra a sua chegada no Maranhão, as primeiras tarefas realizadas e as lições iniciais tiradas dos “casos de consciência” que, sobre tais trabalhos, debatiam-se com outros padres, companheiros de missão. O primeiro caso, diz, examinou qual seria a postura dos religiosos diante do convívio dos moradores com o pecado da escravidão injusta das gentilidades: “que obrigação tínhamos os confessores acerca do pecado como habitual em que viviam todos estes com os cativeiros dos índios, que pela maior parte se presumem injustos?”³⁰² Narra que poucos dias após o desembarque, ele e os demais jesuítas fizeram saber no Maranhão a lei que carregavam de Sua Majestade pela qual se declaravam livres “a todos os índios deste Estado, de qualquer condição que sejam.” A medida gerou reações, “com motim público na Câmara, na praça, e por toda a parte”, onde o demônio, aproveitando-se da situação, “pôs na língua, não se sabe de quem, que os padres da Companhia foram os que alcançaram de el-Rei esta ordem”³⁰³. Agudamente, Vieira afirma: “contra um povo furioso ninguém prevalece.” A reclamação contra a lei se voltou toda para os padres da Companhia, que não teriam entendido que ninguém ali se sustentaria sem índios, e estes, por sua vez, teriam sido resgatados licitamente. Ou seja, os padres inacianos estariam contra o bem comum. O ano era, ainda, 1653 e já findava qualquer possibilidade de conciliação com os poderes locais. Mas então,

³⁰² Cf.: Carta 67. In *O.C.* t. I, v. II, *op. cit.*, p. 98.

³⁰³ *Idem*, p. 100

chegados os dias convenientes na liturgia sacramental, Vieira prega o “Sermão da primeira domingo da Quaresma”, ou chamado sermão das Tentações, em que condena as chamadas “razias”, as entradas no sertão para a feitura de cativo dos índios a serem vendidos em mercados de escravos.

Preguei na seguinte domingo, que era a das Tentações, e tomando por fundamento o *Haec omnia tibi dabo*³⁰⁴, que era a terceira, mostrei primeiramente, com a maior eficácia que pude, como uma alma vale mais que todos os reinos do mundo; e depois de bem assentado este ponto, passei a desenganar com a maior clareza os homens do Maranhão, mostrando-lhes com a mesma que todos estavam geralmente em estado de condenação pelos cativos injustos dos índios; e que, enquanto este habitual pecado se não remediasse, todas as almas dos portugueses deste Estado iam e haviam de ir para o Inferno. Propus finalmente o remédio, que veio a ser em substância as mesmas resoluções da nossa resposta, mais declaradas e mais persuadidas, facilitando a execução e encarecendo a conveniência delas; e acabei prometendo grandes bênçãos de Deus e felicidades, ainda temporais, aos que por serviço do mesmo Senhor, e por salvar a alma, lhe sacrificassem esses interesses.³⁰⁵

Vieira conta ao Provincial que persuadia o auditório com suas palavras, pois “Deus obrava no coração de muitos”, que saíram dali prontos a salvar e aplicar os remédios a qualquer custo. Na manhã seguinte, “antes que a memória se perdesse”, fez-se junta para juízo e execução das leis, reunindo capitão-mor governador, vigário-geral, sindicante, ouvidor, provedor da Fazenda, câmara, capitães, prelados das Religiões e demais representantes do poder local, “dando-se todos mil parabéns, e ouvindo-se a muitos, entre outras palavras de grande satisfação e contentamento: ‘Bendito seja Deus, que nos trouxe à terra quem nos alumiasse e pusesse em caminho da salvação!’”³⁰⁶ Sinal claro da “eficácia da Divina Graça”, a partir de então muitos índios já vão sendo declarados livres, pela execução do “exame das liberdades na conformidade que se assentou.” A carta é datada de 22 de maio, e Vieira já narra os efeitos da presença jesuítica nas ações dos homens da região, pois, a partir de então, seus corações iluminados pela Graça estão direcionados ao bem e as artimanhas do “demônio” estão desfeitas por aqueles que sabem identificá-las. As leis assinadas por Sua Majestade só têm a força enquanto tais porque trazem pela norma os caminhos do bem de Deus.

E quando todos estes respeitos não tinham alguma valia, e os ânimos dos homens estavam tão alheios de nós, e tão odiada com eles nossa vinda, uma vez que subi ao púlpito e preguei o Evangelho de Cristo, foi tanta a sua eficácia e autoridade, e tal o respeito que nós concebíamos com ela, que, mudados num momento os juízos e

³⁰⁴ “*Tudo isto te darei, se, prostrado, me adorares*” Mt 4, 9.

³⁰⁵ Cf.: Carta 67. In *O.C.* t. I, v. II, *op. cit.*, p. 104-105.

³⁰⁶ *Idem.*, p. 106.

vontades de tantos homens, e tão interessados, anoitecemos amados, respeitados, louvados e seguidos dos mesmos que na manhã do mesmo dia nos aborreciam, nos murmuravam, nos perseguiram e tanto a seu pesar nos tinham entre si. Oh! Força das forças de Deus! Oh! Portentosa Providência do Altíssimo! *Quam incomprehensibilia sunt judicia Dei!*³⁰⁷

Mais uma vez, são notórios os modos como o destinatário – no caso, aqui, um irmão da Ordem – está trazido para a causa da carta, desta vez enquanto testemunho do ato divino, e futuro transmissor da mensagem sobre o milagre das transformações nos afetos dos personagens envolvidos na descrição dos casos no Maranhão. Vieira estaria compondo um relato ficcional? Ou seria apenas uma visão ingênua e distante da realidade? Retoricamente é verossímil, dentro do acordo enunciativo que estabelece as normativas da correspondência entre os inicianos, descrever o bem das ações dos homens descoberto pela prática missionária jesuítica. Porém, independente da positividade que se entenda sobre a narrativa histórica, não parece que os moradores do Maranhão foram, como narra Vieira, arrebatados prontamente pelas palavras do padre na Quaresma. Como se verá logo nos meses seguintes, cada vez mais estarão inviabilizados quaisquer meios de conciliação entre os intentos dos portugueses residentes na região e as deliberações dos padres sustentadas pelo juízo autorizado sobre as questões do cativo ameríndio. É interessante notar como o mesmo tema aparece edificado nos textos do padre jesuíta a três destinatários distintos, em suas posições hierárquicas dentro do corpo social do reino. A todos eles havia o aviso comum de que o emissor e seus companheiros de missão haviam tomado ciência das novas leis instituídas pelo rei a respeito do cativo injusto dos índios. Ao Capitão-Mor, Vieira fala por todos da Companhia de Jesus, apresentando a consciência devida sobre o caso, pois estariam cientes mesmo da disparidade entre os mandamentos das leis e o conveniente para a região e suas limitações. Situa, desse modo, frente ao poderes da administração local, o juízo dos padres no centro da política imperial sobre a região. Ao rei D. João IV, alguns meses depois, escreve sobre o mesmo tema, mas neste caso parte para uma descrição em tom alarmante das injustiças e pecados cometidos pelos portugueses em relação aos índios, além de recomendar a quem o soberano pode confiar na região para a imposição das ordens devidas ao caso. Aqui, o jesuíta encena um remetente que sabe reconhecer a doença, sabe apontar os remédios adequados e, por fim, saberia cuidar para sua efetiva aplicação. Já para a carta ao Provincial do Brasil, escrita dois dias depois, as mesmas questões são levantadas, relativas ao mesmo tema, mas agora

³⁰⁷ *Id.*, p. 107 (grifos da edição, *Rm* 11, 33: “Ó abismo da riqueza, da sabedoria e da ciência de Deus! Como são insondáveis seus juízos e impenetráveis seus caminhos!”).

voltadas para uma narrativa específica dos relatos que circulavam entre os padres da ordem religiosa. Ali, a relação de Vieira com as novas leis, com os moradores do local e com a responsabilidade do futuro das gentilidades, aparece na descrição dos pecados encontrados desde a sua chegada e os modos como ele e seus companheiros lidavam com as forças do demônio. É desenhado todo um quadro para apresentar a plausibilidade do fato afirmado de a ação dos jesuítas ter movido a todos os homens da região contra os pecados até então praticados. Assim, ao Provincial, como ao Rei ou ao Capitão-Mor, a Companhia de Jesus ganha centralidade na região. Vieira articula, nos três casos, as leis e mandamentos do poder secular do rei que chegava ao Maranhão junto ao Governador e o modelo tutelar jesuítico de administração da conversão dos naturais da terra. Para encenar a capacidade de estabelecimento de um juízo adequado, para figurar uma descrição eficaz que sustente sua deliberação, ou para descrever a capacidade de operar milagres – uma vez que age no sentido devido das razões de Deus – Vieira consegue sustentar a razoabilidade do protagonismo jesuítico frente aos poderes locais, a lidar com a feitura de novos súditos para o reino português.

Nesses primeiros meses, feitas tais articulações, Vieira estabelece os vínculos, reforçados constantemente aos destinatários de sua correspondência. Quando se dirige ao rei, o jesuíta coloca-se autorizado a cobrar dos portugueses no Maranhão a responsabilidade do cumprimento das leis da Coroa ou das medidas sugeridas pelos jesuítas e o estado das almas das gentilidades descidas do sertão. Um ano após aquela primeira a D. João IV, Vieira envia ao menos três cartas ao Rei. Corre o ano de 1654 e o jesuíta narra ao soberano as dificuldades então encontradas na atividade missionária, causadas justamente pelos governantes locais que, agindo pelo demônio, “sejam os que nos têm posto no maior trabalho de todos, perturbando nossas Missões, impedindo o remédio e salvação de tantas almas [...]”³⁰⁸. Datadas com poucos dias de diferença – entre 4 e 6 de abril –, em uma delas Vieira descreve todos os crimes e dificuldades criadas pelos administradores seculares aos trabalhos dos padres, em nome da exploração dos índios. Já de início, para captar a benevolência do soberano, inserindo-o na responsabilidade ante o destino de seus próprios súditos, Vieira conta que leu aos gentios uma carta de D. João IV, “traduzida na sua língua”, para os consolar e crer que os motivos de não sanarem os males a que estão submetidos “era por não chegarem aos ouvidos de Vossa Majestade seus clamores”³⁰⁹. A partir daí, descreve pontualmente as dificuldades impostas pela

³⁰⁸ Cf.: Carta 71. In *O.C.* t. I, v. II, *op. cit.*, p. 159-160.

³⁰⁹ Cf.: Carta 72. In *O.C.* t. I, v. II, *op. cit.*, p. 161.

administração local, como acerca dos capitães-mores tanto do Maranhão quanto do Pará, que ludibriam o padre nas entradas no sertão em direção às tribos, que não submetem os índios descidos à autoridade jesuítica como teria ordenado o rei e os repartem “com quem lhe sabe agradecer”, que enganam os gentios com promessas, ameaças, ou lhes tiram os juízos dando-lhes de beber demasiadamente para, assim, dizerem mentiras sobre os padres etc³¹⁰. Vieira dá ao rei, ainda, os nomes dos envolvidos, como o então capitão-mor do Pará, Inácio do Rego, o cabo do exército Gaspar Cardoso, todos agindo sob a anuência do vigário-Geral Mateus de Sousa³¹¹. Violências e “injúrias a Deus, à fé, à Igreja e a Vossa Majestade”, causadas não por “bárbaros das brenhas, nem outros homens inimigos ou estranhos”, mas por aqueles mesmos “de quem Vossa Majestade confia seus Estados [...]”³¹².

Toda a narração, como se sabe, é argumento que reforça a viabilidade, a conveniência e a urgência da petição, onde Vieira solicita ao rei que reforce a autonomia dos padres, “ministros do Evangelho” e isente “as Missões de toda a intervenção e jurisdição dos que usam tão mal da que têm e da que não têm”³¹³.

A razão da queixa é evidente e o argumento, edificado na carta, está justificado a partir do cerne da organização social do império. Uma parte do corpo não pode agir contra a cabeça, ou ainda pensar a si mesma de modo independente. Os poderes locais devem estar submissos e atentos ao mando do centro que, por agir conforme a verdade de Deus, possui uma autoridade que alcança um sentido transcendente compreendido por aqueles – como os padres da Companhia de Jesus – que estão dotados dos instrumentos intelectivos necessários para apontar os erros e os acertos ocorridos nas diversas regiões do corpo político do reino lusitano. Vieira descreve os crimes e pecados dos vassalos,

³¹⁰ *Idem.*, p. 164-166

³¹¹ Como dito anteriormente, desde 2014, no lançamento da *Obra Completa* de Vieira, temos acesso a trechos restabelecidos das cartas que, nas edições anteriores, com exceção do trabalho de transcrição de João Lúcio de Azevedo, vinham censurados desde o século XVIII. Foram apontados também, nessa mesma tarefa, os possíveis nomes citados pelo padre nas cartas. Em 15 de abril daquele mesmo ano, Vieira escreve ao Procurador da Província do Brasil para persuadi-lo a restringir a circulação da carta anterior, ao Rei, na qual citava os nomes dos mandatários locais que descumpriam as leis reais. Os cuidados do jesuíta nas cartas parecem evidenciar uma situação delicada com os poderes locais: “Assim que peço muito a Vossa Reverência, por amor de Nosso Senhor, que se estes negócios se pudessem concluir sem estes papéis saírem a público, de maneira que se consiga o remédio das almas sem ofensa alguma do próximo, e se Sua Majestade quisesse resolver isto em algum conselho particular e secreto, ou por si mesmo (que é o melhor de tudo), a maior mercê que Sua Majestade me podia fazer, e a maior que Vossa Reverência que todas as vezes que me vejo metido nestes labirintos e escrúpulos, no mesmo lugar em que vim buscar a quietação, que assim chego a duvidar dela, e não sei que há de ser de mim.” Cf.: Carta 76. In *O.C.* t. I, v. II, *op. cit.*, p. 184.

³¹² Cf.: Carta 72. In *O.C.* t. I, v. II, *op. cit.*, p. 166.

³¹³ *Idem.*, p. 167.

representantes locais do poder régio, no sentido de não obedecerem à sua autoridade e, por isso, causarem prejuízo ao bem comum. Destoa da carta ao Provincial, enviada um ano antes, pela qual a palavra de Deus arrebatava os ânimos e colocava a todos nos caminhos virtuosos da salvação das almas. Agora, parece necessário pedir ao rei para, com sua autoridade, impor a justiça na região. É o que Vieira recomenda, dois dias depois, quando escreve em mais uma das cartas a D. João IV as 19 medidas para remediar as violências impostas aos gentios nos descimentos do sertão³¹⁴. Todas elas pressupõem dotar os padres da jurisdição sobre os índios “naturais da terra”, já convertidos ou não, e afastá-los dos governadores e capitães-mores, “salvo na atual ocasião de guerra”³¹⁵. Dentre as deliberações, Vieira propõe, por exemplo, que para atender às necessidades dos moradores da região, “no princípio de cada ano se faça lista de todos os índios de serviço que houver em as aldeias de cada capitania”, mas que “nenhum índio possa trabalhar fora da sua aldeia cada ano mais que quatro meses”. Sugere também o pagamento em adiantado pelos trabalhos realizados nesse período, seja a serviço de um morador ou de “obras públicas do serviço de Sua Majestade”. Sobre as entradas ao sertão, frisa mais uma vez, sejam feitas por “pessoas eclesiásticas”, devendo ser as mesmas que, depois, “administrem os índios em suas aldeias”. Assim como dissera naquela primeira missiva ao rei, um ano antes, aqui Vieira reitera que, caso em tais entradas sejam achados “índios de corda, ou que de alguma outra maneira sejam julgados por justamente cativos”, ficam permitidos os resgates, desde que os religiosos “julguem primeiro os ditos cativos por justos e lícitos, examinando-os por si mesmos”. Desses resgates, seja feita a adequada repartição dos índios “por todos os moradores do Estado, [...] começando sempre pelos mais pobres”³¹⁶.

Vieira é atento às necessidades contingentes de cada parte constituinte do todo, mas não admite que tais condições contrariem a verdade de Deus, que sustenta moralmente o poder da Coroa e sua presença na região. Como jesuíta, possui os instrumentos intelectivos para reconhecer e apontar os casos em que a unidade do corpo esteja rompida pela ação dos seus membros não condizente com a moral católica. É essa moral que conserva o poder da Coroa no local, territorializando sua presença a partir da

³¹⁴ Tratando dos índios descidos do sertão, com as referidas medidas adotadas ficaria garantido que estaria nas mãos dos padres o controle das coisas da conversão, quase excluindo o papel da administração local. A maior parte das medidas cuida dos índios sujeitos a conversão e as condições dos seus trabalhos, considerados serviços prestados mediante pagamento. Cf.: Carta 74. In *O.C. t. I, v. II, op. cit.*, p. 175.

³¹⁵ *Idem*, p. 172.

³¹⁶ Carta 74. In *O.C. t. I, v. II, op. cit.*, p. 173-176.

conversão das gentes, sempre nos limites da comunidade de fieis: “Atendeu-se neste papel não só ao remédio das injustiças, a que Vossa Majestade quer acudir, mas também ao serviço, conservação e aumento do Estado, que todo consiste em ter índios que o sirvam, os quais até agora o não serviam, ainda que os tivesse”³¹⁷. Não satisfeito e ainda submetido a hostilidades surgidas da murmuração contra os padres da Companhia, Vieira decide partir para Lisboa, e levar pessoalmente a D. João IV o esboço das providências estabelecidas na correspondência com o monarca³¹⁸. Em novembro de 1654, o jesuíta encontra o soberano doente, mas consegue ainda fazer vigorar, como leis, as medidas elencadas na carta de abril. Em abril de 1655, às vésperas de retornar ao Maranhão, escreve a um padre da Ordem, provavelmente o reitor do Colégio de Santo Antão, elencando as razões da pertinência de sua volta àquela região distante. A primeira delas, diz Vieira, é o quanto importa a sua presença, “para a aceitação das ordens que vão de Sua Majestade, e explicação e inteligência, e razões delas, de que depende muito o aceitarem-se bem”. A última, em adequada sintonia, compreende o prejuízo de um jesuíta ficar por lá, tão próximo à corte, uma vez que, diz, “Deus chamou-me para o Maranhão, e lá espero com mais confiança que me há de salvar, livre das inquietações e perturbações da corte, das quais não pode escapar senão quem foge dela”³¹⁹.

E assim Vieira retorna, então como Superior das Missões, dotado de poderes para colocar em prática as disposições sobre os índios, chefiar os aldeamentos e distribuir os missionários que iriam administrá-los. No recado que envia àquele padre, ficam claros os vínculos entre o lema da Companhia de Jesus, um dos pilares do *ethos* a sustentar o ímpeto jesuítico de estar sempre nos limites da fé, e a pertinência pela qual justifica sua presença a dar conta da circunstância local, no trabalho de imposição das novas leis aos moradores do Maranhão. Vieira serve, nesse caso, de mediador, regulador do poder central do reino na sua abrangência, tornando-o presente naquelas partes distantes. Nos anos seguintes, ainda, poderá contar com a governança temporal de André Vidal de Negreiros, nomeado pelo rei a administrar as capitanias da região entre 1655 e 1656. O novo governador desembarca junto do jesuíta e serve, aos olhos do projeto missionário, como um novo fôlego ao trabalho dos padres na região. Assim como Nóbrega, um século antes, sustentava suas medidas de conversão e aldeamento a partir de uma aliança com o poder temporal de Mem de Sá, então Vieira reitera suas medidas referentes à

³¹⁷ *Idem*, p. 177.

³¹⁸ AZEVEDO, tomo I, *op. cit.*, p. 254.

³¹⁹ Carta 78. In *O.C. t. I, v. II, op. cit.*, p. 197.

administração das gentilidades no Maranhão – em confronto direto com os portugueses da região – a partir de uma conciliação com o novo Governador Geral da capitania, em substituição a Baltasar de Sousa. No breve papel que envia ao rei, em agosto, Vieira agradece a ordenação do Mestre de Campo, libertador de Pernambuco, André Vidal de Negreiros, “por ser uma das pessoas que com maior cristandade tratarão de ajudar a propagação da fé, e de guardar justiça aos índios, assim gentios como cristãos”. Frisa o jesuíta que convém lembrar tal conformidade ao soberano, “pois dela não só depende o bem de todo o Estado, mas o do mesmo reino, e sobretudo a segurança da consciência de Vossa Majestade, que é o que Vossa Majestade tanto encarrega aos governadores e eles ordinariamente tão mal observam”³²⁰.

As cartas evidenciam, nesse período, entre a sua volta ao Maranhão e Grão-Pará até o final da década, um novo fôlego que favorece o protagonismo da Companhia de Jesus nos assuntos da conversão. Entre os anos de 1655 e 1656, a concordância dos padres com as medidas do poder temporal na região dá alguns frutos, narrados por Vieira na correspondência com o Rei.

Ao mesmo tempo, os papéis também apontam, a partir da crescente queixa do jesuíta sobre as dificuldades do trabalho missionário, a reação dos poderes locais contra a presença dos inacianos que, se não impediam, ao menos dificultavam o cativo injusto dos índios. Junto à provisão de 9 de abril de 1655, pela qual ficava instituída a determinação Real de que só seriam feitos cativos os índios resgatados em guerra justa ou aqueles prisioneiros e destinados à morte por tribos inimigas, a ação dos padres então ficava garantida por D. João IV que tendia, no conflito entre as partes, a atender as requisições dos religiosos chefiados por Vieira. Este, ainda, era assistido pelo então confessor do rei, o padre André Fernandes, futuramente eleito Bispo do Japão. Ou seja, no princípio, o enfrentamento era sustentado pelo vínculo dos jesuítas com o poder central do reino que aparentava condizer com seus juízos e deliberações sobre as matérias da assistência aos naturais da terra. Como é possível observar nas relações oferecidas aos destinatários interessados, há uma constante e repetida construção, pelos alicerces da retórica epistolar, de uma narrativa sobre os compromissos “de consciência” cobrados por Vieira entre seus apontamentos e ações efetivas na missão e a assistência dos poderes seculares que garantiriam sua sustentação. Do Pará, por exemplo, em 6 de dezembro de 1655, Vieira novamente escreve ao rei, em papel que relata as dificuldades daquela terra,

³²⁰ Carta 79. In *O.C.* t. I, v. II, *op. cit.*, p. 199.

“onde tudo nadou sempre em sangue dos pobres índios, e ainda folgam de afogar nele os que desejam tirar do perigo os demais”³²¹.

Em referência particular à capitania do Pará, submetida a um estado de pecados e injustiças ainda mais grave que o do Maranhão, o jesuíta conta sobre o cumprimento das ordens do soberano à ida de Vidal de Negreiros àquelas partes, único meio de se alcançar alguma obra em favor das cristandades: “se o braço eclesiástico ajudara ao secular, tudo facilmente se pusera em ordem e justiça”. Nesse sentido, não faltam os elogios ao governador, em clara confirmação da autoridade inaciana para o estabelecimento dos discernimentos sobre a organização dos poderes seculares e espirituais nos espaços de missão.

Tem Vossa Majestade no seu reino mui poucos que sejam como André Vidal; eu o conhecia pouco mais que de vista e fama; é tanto para tudo o demais como para soldado; muito cristão, muito executivo, muito amigo da justiça e da razão, muito zeloso do serviço de Vossa Majestade e observador das suas ordens, e sobretudo muito desinteressado, e que entende muito bem as matérias, posto que não fale em verso, que é a falta que lhe acha certo ministro grande da corte de Vossa Majestade.³²²

A *persona* constituída na *narratio* possui os elementos da doutrina e seus reflexos na moral da política católica que a autorizam a deliberar sobre o que se passa e ajuizar sobre o que é mais apropriado de se fazer para o futuro, incluindo nessa premissa os conselhos e as recomendações sobre quem a Coroa elegeu e elegerá a ocupar os cargos da administração local. O mote específico dessa missiva é a exortação a que D. João IV nomeie como Governador da capitania a um tal Luís Pimenta de Moraes, antigo Sargento-Mor da região, em detrimento de António de Albuquerque Coelho, donatário das vilas de Camutá e Tatiperá, a quem “já seus antecessores roubaram a Vossa Majestade a metade de uma capitania de Vossa Majestade, para a meterem na sua, torcendo a corda da medição e lançando-a por um rio acima, quando havia de ir direita pela costa”. Por sua vez, já Luís Pimenta, em sua chegada ao Pará, foi o único em quem o então Governador encontrou confiança a encarregar a consciência de julgar “os cativeiros dos índios pela lei de [1]652, que eram mais de mil e quinhentos”. Conta Vieira que o então Sargento-Mor cumpriu a tarefa “com tanto zelo e inteligência, e com tão incansável trabalho, e sobretudo com tanto desinteresse, que confirmou bem o acerto da eleição, e provou que dará mui boa conta de todas as que nele se fizerem”³²³. Ou seja, Vieira, pelo juízo

³²¹ Carta 80. In *O.C.* t. I, v. II, *op. cit.*, p. 200.

³²² *Idem*, p. 201.

³²³ *Id.*, p. 203.

estabelecido, pode deliberar e mesmo prever as ações vindouras daqueles envolvidos naquela contingência. Por isso, informa ao soberano sobre a possibilidade de virem alguns a falar contra o futuro governador, mas todas as queixas devem ser desconsideradas e mesmo tomadas “pelas maiores abominações”. Aí reafirma-se o *ethos* jesuítico, perspicaz a aconselhar os representantes dos poderes que vão orientar os tempos próximos: “porque, senhor, eu tenho corrido muito mundo, e com serem muitas das terras por onde andei de hereges, nenhuma achei nunca, geralmente falando, de tão má gente como a do Pará, sem verdade, sem honra, sem consciência, sem cristandade, e sem termo nenhum de razão”³²⁴.

Os enunciados ganham êxito em seus intentos sobre o leitor-destinatário porque são verossímeis, a partir da premissa constituída entre autor e seus leitores sobre a validade da instituição retórica desde que haja, de fundo, uma verdade que sustente a plausibilidade de todas as proposições. Assim, é possível o manejo de recursos patéticos na narração jesuítica ao Rei do Império Lusitano quando, simplesmente, utiliza o pronome pessoal em primeira pessoa a se referir aos índios, agora colocando-se ao lado deles e situando os portugueses como o outro da história: “basta-nos aos pobres religiosos, que trocamos as nossas celas por estes matos, labutar neles com os índios e sofrer a barbária das suas condições [...]; e tenhamos ao menos quem nos defenda da tirania dos portugueses, que é só de quem nos queixamos”³²⁵. Se, anteriormente, o “nós” vinha carregado da responsabilidade sobre os pecados ali cometidos, ao envolver emissor e destinatário como algozes daquele quadro, agora o “nós” compreende os religiosos e os índios, vítimas da barbárie portuguesa, encabeçada pelo Rei, seu destinatário. Obviamente, Vieira sabia sobre a dependência de escravos por parte das regiões do Maranhão e do Pará, não apenas para o serviço da mão de obra local, mas mesmo para seu comércio com outras capitanias do Estado do Brasil. Os índios eram descidos do sertão às centenas, dizia-se por parte da governança local, feitos escravos por *guerra justa*. Grande parte deles era posteriormente liberta pelos padres em seus exames³²⁶. Entre uma e outra circunstância, os religiosos sofriam com protestos, motins, violências e queixas daqueles que usufruíam de um sistema de apresamento até então vigente na região. Observa-se assim na correspondência de Vieira o intento de alcançar certo equilíbrio entre a feitura e venda de cativos e a conversão e sujeição de súditos ao reino. A exigência de Vieira recai no controle exercido pelos padres, pois somente eles poderiam

³²⁴ *Id.*

³²⁵ *Id.*, p. 205.

³²⁶ AZEVEDO, tomo I, *op. cit.*, p. 296-297.

saber, dotados das ferramentas doutrinárias necessárias, da justiça da guerra, e isso não era nem privilégio da Companhia de Jesus. Outras ordens poderiam fazê-lo.

Em novembro de 1656, morre D. João IV. As demandas do jesuíta, em conflito direto com os moradores, perdem a principal sustentação e, do início do ano seguinte até a sua expulsão da região, em 1661, Vieira vai se vendo vencido em seu projeto missionário. Com a morte do rei e a elevação ao trono do jovem príncipe D. Afonso VI, o jesuíta não perde somente o controle das ações locais, mas o próprio poder da Companhia de Jesus em Portugal vai sendo abalado pelas investidas do Conselho de Estado, por conta ainda dos assuntos relativos aos judeus e cristãos-novos, levantados na década anterior. Até então, a Inquisição se via impedida de agir pelo posicionamento de D. João³²⁷.

Em suma, a doutrina inaciana e os dogmas de fé da política católica autorizavam uma postura incisiva de Antônio Vieira diante dos representantes dos poderes seculares da monarquia lusitana. Tal posicionamento, ao cabo, estava preenchendo a figura paulina que cobrava seus correspondentes a respeito da responsabilidade para com o dever da palavra de Deus, o universal da verdade católica. Por uma via específica, confirmada pela Contrarreforma, é essa a responsabilidade que Vieira reafirma. É referindo-se à palavra do Apóstolo – na *Epístola aos Romanos, 9,1*, em que diz: “digo uma verdade em Cristo, não minto, sendo testemunha a minha consciência num espírito santo” – que Tomás de Aquino define a *consciência* como a aplicação de um hábito ou de um conhecimento sobre algum ato particular³²⁸. Essa aplicação pode ocorrer de modo a avaliar, por meio de tal hábito ou tal conhecimento, se o ato existe ou já existiu, como o caso do gentio comendo carne humana, ou a julgar se o ato é reto ou não, como, por exemplo, no caso do português escravizando índios apresados. Sobre ambos os casos, pode-se aplicar um hábito ou um conhecimento, um simultâneo saber, uma *consciência*. Neste último, que ajuíza se o ato é reto ou não, pode-se pensá-lo para as coisas futuras as quais, pelo hábito da investigação, decidimos se faremos ou não. Ou seja, quando a consciência dirige o ato que virá. Ou pode-se também pensá-lo para as coisas já feitas, as quais, pelo hábito da avaliação, examinamos se foram retas ou não. Isto é, neste caso, a consciência não dirige, mas acusa, com o remorso ou a escusa. Ambos os movimentos, diz Tomás de Aquino,

³²⁷ *Idem*, p. 300.

³²⁸ *Quaestiones disputatae De Veritate*, q. 17, artigo 1. Cf.: Tomás de Aquino. A sindérese e a consciência: questões disputadas sobre a Verdade, Questões 16 e 17. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ed. Ecclesiae, 2015, p. 53-66.

são realizados por hábitos da razão operativa, a saber, a *sindérese*. Em outro artigo³²⁹, afirma que uma obrigação ocorre pela necessidade imposta de fora do ser. É como quando Vieira chega no Maranhão, impondo aos portugueses residentes ali a necessidade de respeitarem o parâmetro de liberdade justo aos naturais da terra. Pois Tomás de Aquino prossegue, ao distinguir dois modos de obrigação: pela coerção, que age pelo contato e não modifica a vontade; e pela condição, que age pelo conhecimento e pode ser imposta a ela. Se o conhecimento é o preceito divino, como fica óbvio a partir da *sindérese* que direciona os hábitos às leis de Deus, e a consciência é a aplicação do conhecimento a um ato, conclui-se que ela obriga pela sua virtude. É nesse exato sentido que Vieira atua nas matérias da conversão dos índios. É desse pressuposto que parte para se situar enquanto agente doutrinário autorizado a cobrar, pela *consciência*, todo e qualquer membro do corpo da monarquia portuguesa sobre a responsabilidade referente ao estado de coisas que encontra naquela região. Incluindo nesse todo a Coroa e sua corte.

Essa é a força da palavra, carregada de seu vínculo com uma ética particular a uma constituição política historicamente localizada. É verossímil porque confirma a moral vigente, exigindo dos homens seus compromissos com a história, inserida esta nos tempos de Deus e cobrada por sua Providência. Mas há também, não se esqueça, a palavra da força, que igualmente postula as ações desses homens a um ou outro sentido diverso. Vieira agia daquele modo, agudo e destemido, não só pela razão imposta da doutrina de sua ordem religiosa, mas conjuntamente por conta de garantias materiais e terrenas sustentadas por poderes seculares que alicerçavam seu projeto missionário. Quando se viu desprovido dessa proteção, não pôde mais sustentar as posições tão bravamente dispostas às forças contrárias.

Vieira e D. Luísa de Gusmão, regente: os índios e o Maranhão

O lastro político da ação jesuítica não é espontâneo. As cartas evidenciam que Vieira articula com os poderes seculares do Império a possibilidade de impor, como obrigação, suas deliberações aos outros agentes do meio em que está inserido no contexto da missão. Vestígio contundente desse movimento é a virada que se observa no conjunto epistolar, nos instantes seguintes à morte do rei restaurador, além do agravamento desse estado de coisas na medida em que vão se perdendo seus pontos de apoio no centro da

³²⁹ *Quaestiones disputatae De Veritate*, q. 17, artigo 3. Cf.: *Ibid.*, p. 75-80.

política imperial. A ação de trazer seu destinatário para o compromisso com a causa em jogo na carta passa de exercício sobre a plausibilidade das proposições a um apelo de continência sobre as conquistas já alcançadas. Na primeira missiva ao príncipe D. Afonso, então com 14 anos, Vieira descreve o estado das ações dos padres desde a sua volta de Lisboa. O jesuíta escreve em abril de 1657, quando narra as conquistas sobre a conversão das almas, justifica as dificuldades encontradas nos resgates no último ano e afirma ao novo soberano os méritos “de nossa Santa Fé” sobre a justiça dos índios viverem e morrerem como cristãos, “o que se não usava antes de virmos a estas terras, morrendo quase todos sem confissão e muitos sem batismo.”³³⁰ Já desse primeiro papel, parece contido na descrição o esforço de justificação, por meio da narração demonstrativa, da obra dos padres e os consequentes avanços a respeito da salvação das almas, mesmo sujeitos a diversas dificuldades. Fica compreendido na missiva o receio de que seja feita alguma alteração sobre as leis designadas pelo pai de D. Afonso, que já não está presente para garantir sua adequada execução. O remédio, afirma Vieira, “é um só, e muito fácil”, basta que D. Afonso “mande fechar a porta a todo o requerimento em contrário do que Vossa Majestade [D. João IV] com tanta consideração mandou resolver”³³¹. Engenhoso, o jesuíta não deixa de descrever as razões pelas quais as resoluções assinadas pelo rei falecido devem ser assistidas sem temores de se cometer injustiças.

Tudo o que se assentou acerca dos índios do Maranhão foi com consulta da Junta de teólogos, canonistas e leigos, em que se acharam os três lentes de Prima, e não houve discrepância de votos; foi com notícias de todas as leis antigas e modernas, e de todos os documentos que sobre esta matéria havia; foi ajustado com os dois procuradores do Maranhão e Pará, e com o Governador de todo o Estado, que estava nessa Corte, e com o Superior dos missionários, que também era Procurador-Geral de todos os índios; e ultimamente, com parecer de todo o Conselho Ultramarino, que tudo viu, examinou e aprovou. Donde parece que não fica lugar a inovar coisa alguma sem grande prejuízo e menos autoridade das leis reais, e perturbação de tudo.³³²

Vieira justifica a justeza das leis, pois sabe que elas podem não estar mais asseguradas com o novo Príncipe, mesmo que este seja regido, consoante sua idade, pela mãe, a rainha D. Luísa de Gusmão, representante do poder real de grande confiança do jesuíta: “Senhor, se alguém pedir ou aconselhar a Vossa Majestade maiores larguezas, que as que hoje há nesta matéria, tenha-o Vossa Majestade por inimigo da vida, e da conservação, e da Coroa de Vossa Majestade”³³³. A incerteza toma o lugar do caráter

³³⁰ Cf. Carta 85. In *O.C.* t. I, v. II, *op. cit.*, p. 223.

³³¹ *Idem*, p. 225.

³³² *Id.*, p. 226.

³³³ *Id.*, p. 227.

resoluto com que solicitava as medidas protetivas no instante anterior. Ao saber que não poderia contar prontamente com a disposição do rei, o jesuíta arrefece sua postura beligerante em nome da salvação das almas, nas cartas a partir de meados de 1657. Troca correspondência com a rainha regente, mas então compõe não mais uma narração contendo matérias analíticas que reforcem os avanços dos trabalhos missionários e justifiquem pedidos de assistência para constante ampliação de suas ações evangelizadoras. Agora restam tão somente as súplicas pela manutenção das coisas já alcançadas. À rainha escreve, em setembro de 1658, que da morte do príncipe D. Teodósio (em 1653), seguida da de D. João, “ressuscitaram os ódios que a inveja daquele favor então dissimulava”, pois a benevolência conciliava o jesuíta com os ministros daquele tempo, o que deu lugar a uma relação conturbada com os de D. Afonso. O resultado, afirma, “é que se vinguem estes ódios, não em mim, senão nas almas destes pobres cristãos e gentios, cuja salvação se impede e, quando menos, se perturba muito [...]”³³⁴. Ao menos a rainha tinha ainda o padre André Fernandes, “Bispo Confessor da parte de Vossa Majestade que tudo o que for necessário a mim e à Missão o represente a Vossa Majestade”. Para a petição da missiva, porém, não resta mais que, em nome dos religiosos das Missões, “nos mande conservar sempre na firmeza das ordens que trouxe o Governador de que acerca das Missões e dos índios se não mude nem altere coisa alguma”³³⁵.

Paralelamente, naquele mesmo mês de setembro, Vieira escreve a Simão de Vasconcelos, padre Provincial do Brasil, uma carta dedicada apenas às questões relativas àquela missão na serra de Ibiapaba. Inicia o texto narrando todas aquelas dificuldades encontradas pelos padres Ribeiro e Pedrosa, no decurso de um ano e meio entre a saída do Maranhão, em junho de 1656, e a chegada à dita serra, onde havia três aldeias “tobajara” que contavam “até mil e seiscentas almas, e que cedo seriam três mil”³³⁶. Vieira então alude na missiva à ordem do padre Visitador Francisco Gonçalves, de que os religiosos desistissem da missão e voltassem ao Maranhão. Ao mesmo tempo em que narra as dificuldades e os desafios encontrados pelos missionários – como as raízes das heresias holandesas, plantadas nos anos em que ali estiveram –, conta também dos frutos dados nesse tempo de trabalho religioso: “são já hoje duas mil e quinhentas almas, que têm bom natural, que já estão todos batizados, que já se confessam todos e muitos

³³⁴ Cf.: Carta 89. In *O.C.* t. I, v. II, *op. cit.*, p. 243.

³³⁵ *Idem*, p. 244.

³³⁶ Cf.: Carta 88. In *O.C.* t. I, v. II, *op. cit.*, p. 236-238.

comungam”. A única inquietação presente nos índios, diz Vieira, seria a suposição de que os padres iriam tirá-los de suas terras, para levá-los ao Maranhão. “Fomenta este temor a companhia dos retirados de Pernambuco [que haviam defendido os holandeses durante a retomada], que como mais culpados temem ainda mais, e como mais ladinos sabem enfeitar melhor os motivos deste receio”.

O jesuíta então arremata o argumento ao afirmar que tal investida ardilosa a murmurar a discordância entre os índios e os portugueses surge por concluírem que, por serem os convertidos “vassalos del-Rei”, também as terras são del-Rei, “e se por serem cristãos e filhos de Deus, *que Deus está em toda a parte e que ali o podem servir também, como no Maranhão*”³³⁷. Ou seja, a argumentação de Vieira, pela indução, reafirma a lógica da prática missionária: converter os índios à fé no deus católico é reforçar os domínios da Coroa, pois a engrandece em número de súditos e, conseqüentemente, territorializa sua presença naquelas partes distantes do centro decisório do Reino. Por isso a importância da serra de Ibiapaba, a justificar mesmo a não obediência dos padres relativa à ordem do Visitador.

Vieira informa que as cartas vindas da serra chegaram ao Maranhão em 9 de junho de 1658. No dia 16 seguinte, chegou àquele Estado o novo Governador Geral, D. Pedro de Melo, substituindo Vidal de Negreiros, e com ele as representações em nome da Coroa, “que os padres se não tirassem da serra, alegando muitas razões do bem comum do Estado e da Cristandade, e os danos que do contrário se podiam seguir a tudo, se esta gente desassistida da doutrina e respeito dos padres se tornassem a meter com os holandeses”³³⁸. Conta então que se decidiu elencar aos superiores as razões pela permanência dos religiosos naquela missão. Dentre elas está o “bem comum da República” e das outras missões deste Estado, todas então “grandemente danificadas e perturbadas se os holandeses entrassem outra vez nesta costa”. Outra razão seria o “exemplo mui injurioso para a Companhia” dizer-se no mundo todo “que deixamos os índios nas gentilidades depois de os batizarmos, e que só queremos as aldeias onde há descanso”³³⁹. Por fim, “em que muito se deve reparar”, outra clara razão é ter Deus mostrado que quer a continuidade dessa missão, com seus padres por lá, “porque tendo-se procurado sete vezes, por mar e por terra, que chegassem a estes padres as ordens em que os superiores os mandavam retirar, sempre houve impedimentos extraordinários para

³³⁷ *Idem*, p. 238 (grifos meus).

³³⁸ *Id.*, p. 239.

³³⁹ *Id.*, p. 240.

que as ditas ordens ou não fossem, ou não chegassem”. Por todas essas circunstâncias, Vieira conclui o papel ao padre Provincial aconselhando que se continue a missão dos companheiros na serra. “E pois a residência dos padres com estes índios importa não só às almas deles, senão à conservação do Estado”³⁴⁰.

A matéria da carta é a mesma do texto chamado *Relato da Serra de Ibiapaba*. Provavelmente, o jesuíta havia composto naqueles dias, ou estaria em vias de fazê-los. Interessa, todavia, notar a proximidade das matérias, tratadas em gêneros similares mas distintos, como é a carta a um superior da Companhia de Jesus e um relato a circular entre diversos membros da Ordem, e talvez a leitores de fora dela naquele tempo. Nota-se, no olhar paralelo entre os dois textos, como a correspondência cumpre seu papel como dispositivo que articula ao leitor/destinatário a correção dos juízos e a viabilidade das deliberações que vão aparecer edificadas nos outros dispositivos – relatos, pareceres, representações, sermões etc – todos eles retoricamente regrados por preceitos úteis ao autor que se coloca como bom súdito cristão. As causas em jogo na ação jesuítica dependem dessas articulações. Por essa razão é que Vieira repete os procedimentos da sucessão *narratio-petitio* a tantos e variados destinatários, pois tal movimento está no centro da estratégia de mover os personagens ao redor do padre em missão – seja em Haia ou na aldeia de Mortigura³⁴¹. De igual modo, por isso é que se observa a derrocada do projeto missionário naquela região, a partir do instante em que os principais destinatários do jesuíta não compreendem mais os poderes de sustentação para suas propostas enfáticas de enfrentamento dos poderes locais, em nome da autonomia da Companhia de Jesus no Maranhão e Grão-Pará.

Insistente, Vieira persegue de modo diligente o respaldo da Coroa para a obra jesuítica no Maranhão. O tempo, entretanto, já não era aquele do rei restaurador, e a ascensão do príncipe D. Afonso trazia consigo toda a estrutura de poderes de uma primeira nobreza inimiga das linhas de ação do monarca falecido, fato que, em sua decorrência, abria os caminhos do Santo Ofício da Inquisição em direção ao jesuíta. Este ainda se encontra naquelas terras distantes, em início de 1660, quando tenta mais uma vez

³⁴⁰ *Id.*, p. 241.

³⁴¹ Local de onde Vieira escreve um pequeno recado ao chefe índio Guaquaíba, chamado Lopo de Sousa, meses antes de ser expulso do Maranhão. Para captar a benevolência do destinatário, o jesuíta coloca-se amigavelmente ao lado dele, no breve texto da carta: “Sinto estejais tão falto de saúde, mas são achaques da velhice, e lembrança que Deus vos dá, para que disponhais a vossa alma, como quem sabe que há outra vida; isto é o que desejei sempre de vós, e isto só o que deveis crer sempre de mim, sem dar crédito a outras morandubas, que são coisas que me não passam pelo pensamento.” (segundo João Lúcio de Azevedo, “*poranduba*” seria “engano” em língua tupi, cf. nota 453 da *O.C.*) Cf.: Carta 106. In *O.C.* t. I, v. II, *op. cit.*, p. 299.

mover o futuro rei ao que convém atender sobre as matérias da missão, para impedir que se desmantelem as obras dos padres, realizadas às custas da assistência real. Em carta de novembro de 1659 – ou fevereiro de 1660, não se sabe ao certo, a depender do manuscrito que se tenha em mãos – Vieira discorre longamente a D. Afonso sobre as conquistas espirituais dos inacianos no Maranhão, além de seus frutos para a cristandade e para o serviço da República. O padre reconhece a autoridade régia, captando a benevolência do destinatário, ao oferecer os testemunhos das missões, a descrição dos procedimentos de conversão dos índios e os benefícios alcançados com as leis que garantiam a ação dos padres: “ordenando Vossa Majestade que os resgates se fizessem somente quando fossem Missões ao sertão, e que só os missionários pudessem examinar e aprovar os escravos em suas próprias terras, como hoje se faz”³⁴². A narração percorre longas páginas para, amiúde, finalizar-se com a petição. O jesuíta argumenta, como o fez em tantas outras cartas, que Deus tem conseguido de “tão poucos homens desarmados, em tão poucos dias”, aquilo a que os governadores em mais de 20 anos, “com soldados, com fortalezas, com presídios e com grandes despesas, sempre deixaram em pior estado, para que acabe de entender Portugal”. Sempre injustiçados, aqueles pobres missionários, “primeiros e maiores instrumentos da conservação e aumento desta monarquia” são os “ministros da pregação e propagação da Fé, para que Deus a instituiu e levantou o mundo”.³⁴³ Por tão nobre razão das coisas, Vieira pede:

O que representamos, senhor, prostrados todos os religiosos destas Missões aos reais pés de Vossa Majestade, é que seja Vossa Majestade servido de mandar acudir-nos, e acudir a estas almas com o socorro pronto que é necessário, para que se conserve o que se tem adquirido. Toda a conservação destes índios, e a perseverança na Fé e lealdade que têm prometido, consiste em assistirem com eles alguns religiosos da Companhia, que os vão sustentando e confirmando nela, e desfazendo qualquer ocasião ou motivo que se ofereça ao contrário, e sobretudo que sejam sua rodela, como eles dizem, contra o mau trato dos portugueses, de que só se pode desconfiar e de que só se dão por seguros debaixo do amparo e patrocínio dos padres; 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.³⁴⁴

Sob um olhar menos afeiçoado ao enredo do projeto missionário jesuítico, poder-se-ia mesmo afirmar que o traçado de Vieira, quando da partida de Lisboa em 1652, sobre os tempos de ação junto aos naturais da terra no Maranhão, vai se combalindo logo de início, desde ao menos a notícia que tem da morte do príncipe herdeiro – a esperança

³⁴² Cf.: Carta 100. In *O.C.* t. I, v. II, *op. cit.*, p. 270.

³⁴³ *Idem*, p. 281.

³⁴⁴ *Id.*

sucessória dos Bragança aos olhos do padre jesuíta – poucos meses após sua chegada. Punição divina ao reino que deixa tantas almas partirem sem batismo, o falecimento de D. João IV três anos depois emenda a derrocada missionária que enfim se consuma com a ciência sobre a ruína do último dos pilares a sustentar sua permanência na região, a saber, a morte do padre confessor André Fernandes, com quem Vieira pensava poder contar como voz afinada próxima à Coroa³⁴⁵. O ocorrido se passa em outubro de 1660. Há o fragmento de uma carta, provavelmente do início do ano seguinte, escrita por Vieira, em latim, ao padre Manuel Luís, possível sucessor do confessor falecido. Nela, o jesuíta figura grande condolência dos envolvidos na missão, ao se fazerem “os sacrifícios que se oferecem assim pelos que nela vivem, como pelos que nela morrem”. O vínculo entre aqueles cristãos e as coisas “de que seu afeto nos fez herdeiros” é tamanho que sua memória estará perpetuamente junto à imagem de São Francisco Xavier³⁴⁶. Vieira testemunha mesmo uma comunhão entre as almas afinadas com a verdade de Deus, ao contar sobre uma “desacostumada tristeza” sentida por ele nos últimos dias de outubro, sem “ver causa donde nascesse”. Falou então a um amigo sobre aquele episódio, para que observassem aqueles dias, “que não podia ser sem que alguma coisa 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 permanecerá, ainda, entre o Maranhão e o Grão Pará, até o início do ano seguinte. Entretanto, a notícia da morte do Bispo do Japão pode ser representativa da ruína do projeto missionário do jesuíta, pois vem em um período já muito desfavorável à sua ação catequética e evangelizadora na região. João Lúcio de Azevedo conta que o governador D. Pedro de Melo já não sustentava a efetividade das leis, como fazia Vidal de Negreiros anos antes, o príncipe e a rainha regente, por sua vez, não garantiam a ação da Companhia de Jesus diante das insatisfações dos moradores, e estes, guarnecidos pelo apoio das Câmaras locais, levantavam sucessivos motins, na exigência pela expulsão dos padres. Vieira se defende de reiteradas acusações, como se pode observar nas cartas do período, sobre seu tratamento com índios, ou a respeito da administração dos aldeamentos sob sua tutela. Ao Geral da Companhia, justifica-se da imputação de quererem os inacianos “meter debaixo dos pés aos portugueses”. Afirma que tal queixa é falsíssima,

³⁴⁵ O padre André Fernandes, Bispo Eleito do Japão, foi Confessor do príncipe herdeiro D. Teodósio, além da rainha D. Luísa de Gusmão. Presidiu também a Junta das Missões, que assistia o projeto jesuítico no Maranhão ao tempo de Vieira.

³⁴⁶ Cf.: Carta 105. In *O.C.* t. I, v. II, *op. cit.*, p. 298.

uma vez que antes os ajudam, pois “querem eles que nós pelos ditos seus interesses quebrems as leis de el-Rei”. Por ser matéria de consciência, “nenhuma injúria lhes fazemos em as guardar, antes pecamos gravemente em fazer o contrário”. Defende-se igualmente da acusação infundada de eles, os padres, oprimirem os índios, tendo-os descontentes, submetidos a violências. Vieira diz que “é tanto pelo contrário, que nós somos os seus redentores do cativo e tirania com que eram tratados, e os pusemos na liberdade cristã e civil, de que hoje gozam, como todos eles conhecem e apregoam”³⁴⁷.

Em 15 de janeiro de 1661, uma representação da Câmara do Pará pede a Vieira a urgência de novos resgates, elencando a lei de 1655 como justificativa sobre o dever de as expedições beneficiarem o povo, em discordância com a miséria então assistida por todos³⁴⁸. Em resposta, o jesuíta escreve à Câmara dizendo que o remédio não são os “escravos do sertão”, por si insuficientes, pois, “por mais que sejam os escravos que fazem, muito mais são sempre os que morrem” devido à pouca resistência dos índios ao trabalho e às doenças, além do sabido fato de facilmente fugirem, “por estarem perto das suas terras”. Alude que o remédio efetivo seria o serviço dos escravos de Angola, mas que ainda assim, indo em missão ao sertão, “os [índios] escravos que se acharem legitimamente cativos conforme os casos da lei, depois de examinados, se resgatem”³⁴⁹. Ou seja, o conflito presente no Maranhão, da relação entre os missionários jesuítas e os portugueses residentes nas vilas da região, dá-se pelo desacordo entre interpretações distintas quanto ao bem comum da coisa pública. De um lado, arroga-se que aquela parte não pode estar prejudicada em nome do todo. De outro, defende-se que o bem geral de todo o corpo só pode ser alcançado se a verdade de Deus e dos dogmas de fé da Igreja – com sua ética universalizante – estiverem no horizonte de ação de cada um de seus membros. E essa condição, por sua vez, apenas pode ser confirmada, como presente ou não, pelos religiosos mais bem instruídos e iluminados. Essa disposição é clara em Vieira, como já se viu anteriormente. Todavia, a impavidez do jesuíta já não aparece, nas cartas desses anos finais do período, do mesmo modo que até pouco tempo antes. Sua posição, após a derrocada daquelas figuras do poder secular, ganha uma feição muito mais defensiva, ainda destemida, mas ciente de que novos avanços no projeto missionário seriam improváveis. Restava, portanto, rogar pela permanência das conquistas até ali alcançadas.

³⁴⁷ Cf.: Carta 110. In *O.C. t. I, v. II, op. cit.*, p. 318.

³⁴⁸ AZEVEDO, tomo I, *op. cit.*, p. 330-331.

³⁴⁹ Cf.: Carta 107. In *O.C. t. I, v. II, op. cit.*, p. 301.

O fator determinante para a fuga de Vieira foi justamente um desses movimentos amotinados ocorridos após a feitura de uma emboscada em que o jesuíta teria se envolvido em um malentendido com o chefe índio Lopo de Sousa. Este teria sido enclausurado pelo padre devido à notícia de viver em promiscuidade. A repercussão do caso, ocorrido no Pará, teria se alastrado até o Maranhão, por onde correu o boato de Vieira ter agido contra o bem comum da República, ao usar de violência contra o índio. De acordo com João Lúcio de Azevedo, mais uma vez, o ocorrido teria sido utilizado pelos adversários dos jesuítas, em conjunto com os índios subordinados ao chefe preso, indo todos ao governador da capitania denunciar os maus tratos do padre. D. Pedro de Melo ordena a soltura do chefe índio e assina o termo dos representantes da administração local, solicitando o fim da direção dos aldeamentos pelos religiosos da Companhia de Jesus³⁵⁰. Na ocasião, Vieira escreve a D. Afonso, das “praias de Cumá”, explicando que as revoltas foram incitadas por outros motivos, além da prisão do chefe Lopo de Sousa – que, então, estaria “casado *in facie Ecclesiae* com uma irmã de outra de quem antes do matrimônio tinha publicamente filhos”. Porém, as causas mais efetivas teriam surgido da interceptação das cartas que o jesuíta teria escrito ao padre André Fernandes, quando ainda vivo, pelas quais dava conta “das contradições que tinha neste Estado a propagação da fé, e quão mal se guardavam as leis de Vossa Majestade sobre a justiça dos índios”. Contudo, diz Vieira, a verdadeira causa é aquela tantas vezes denunciada ao soberano: “a cobiça insaciável dos maiores, a qual neste mesmo ano, antes de haver estas coisas, tinha já dado princípio a motins, assim no Maranhão como no Pará”³⁵¹.

O jesuíta tenta mesmo mover D. Afonso na direção de algumas medidas preventivas a respeito da presença dos inacianos naquelas terras, mas em vão. A carta vem datada de 22 de maio, vésperas de ser preso em São Luís, onde os sediciosos resgatam a carta e o mantêm isolado em uma pequena igreja³⁵². De lá, resta a Vieira escrever uma representação aos membros da Câmara local, defendendo-se e denunciando os abusos por ele sofrido, e então partir de volta para Lisboa. Pela segunda vez, como se observa, o padre jesuíta é obrigado pelo risco à sua vida a abandonar os projetos em que estaria envolvido em determinada localidade, representando a Coroa portuguesa e os dogmas da Igreja. Entretanto, diferentemente da situação anterior, em que retorna rapidamente de Roma, ao amparo da confiança do rei, agora é expulso do Maranhão e

³⁵⁰ AZEVEDO, tomo I, *op. cit.*, p. 332-336.

³⁵¹ Cf.: Carta 111. In *O.C. t. I, v. II, op. cit.*, p. 325.

³⁵² AZEVEDO, tomo I, *op. cit.*, p. 339-345.

retorna a uma Corte que não assegura mais a sua liberdade diante das investidas do Santo Ofício da Inquisição. Os propósitos divinos que sustentavam a conversão perderam sucessivamente os pilares temporais de amparo a sua ação a despeito da inquietude dos poderes locais. A correspondência desse período evidencia esse percurso e como Vieira articulava as matérias analíticas das cartas aos seus destinatários para continuamente viabilizar suas deliberações sobre o estado das coisas na região. Assim como as forças atuantes no conflito entre as monarquias europeias fizeram-no vencido em suas missões na década anterior, na seguinte são as forças do poder local que acabam por vencê-lo nas Missões diante do sertão e da barbárie. Vencem-no na contingência, mas nunca no ímpeto sustentado pela verdade que carrega consigo, em nome da presença de sua ordem religiosa nos limites do mundo terreno. Em ambas as situações visava, catolicamente, conduzir o reino nos caminhos devidos à Providência e, secularmente, ampliar os poderes da Coroa. Lá, em Haia, compondo-a soberana diante dos outros Estados; lá, no Maranhão e Grão Pará, territorializando seu domínio por meio da conversão à fé católica de povos bárbaros.

Não devemos, entretanto, observar a ação de Vieira figurada nas cartas como fruto de uma militância pessoal e particular em nome da Fé. Seria, nas ações e práticas convenientes, nos reclames, nas requisições e nas queixas, a composição de um *ethos* beligerante, mas as razões que dão o sentido aos seus juízos e deliberações estão assentadas na concepção de História de fundamento universalista, institucionalizada pela Igreja e encabeçada pela Coroa. Seus escritos, assim como os de Nóbrega no século anterior, ou os Luís de Molina e Francisco Suárez na tratadística jurídica, revelam até certo limite doutrinário uma uniformidade de preceitos que garante, ética e dogmaticamente, a proeminência dos teólogos na ordenação da política católica das comunidades obedientes ao Papa. O vínculo de uma monarquia submissa ao catolicismo contrarreformado e o princípio moral que direciona a doutrina elucidada pelos teólogos é firmado uma vez que o fim temporal de seu poder central, o rei, é indissociável da Causa primeira, em sentido oposto ao de Maquiavel. Por essa relação é que se observa pertinente a reiterada requisição de Vieira de afastar os poderes seculares locais das questões relativas às gentilidades e deixá-las nas mãos dos inacianos. São eles que podem apresentar o elenco conveniente dos saberes da doutrina e do ordenamento jurídico que decifram os hábitos dos homens e encontram, neles, o bem em suas ações, evidência da presença da luz da Graça em seus corações. Assim, mesmo índios de tribos hostis ao contato com os portugueses são vistos por jesuítas como homens dispostos a se sujeitar à fé do Deus católico e, conseqüentemente, ao corpo político do reino.

Vieira identifica os atos voltados para o bem. Essa possibilidade intelectual é também resultante da articulação de saberes, doutrinários, no caso, que apresentam definições sobre o que é o homem, o que é uma comunidade política legítima e o que é um soberano justo e eficaz. A presença de Deus, atribuída por imagem e reflexo do ato Divino nas coisas e nos homens, é passível de reconhecimento por parte de quem esteja dotado dos instrumentos analíticos necessários.

Por fim, pode-se dizer que a contenda se reduz, analiticamente, ao discernimento sobre a luz da graça de Deus no coração dos homens. Os diversos cenários do pensamento europeu entre os séculos XV e XVII, como foi dito, elegem, cada qual, seus modos de leitura e interpretação dos novos textos antigos, e seus vínculos com as *Escrituras Sagradas*. Das diversas convenções possíveis, estipula-se o lugar das até então autoridades teológicas, jurídicas e filosóficas que circulavam nos tempos da chamada Idade Média. Dentre elas, vai-se deparar imperativamente com a Escolástica, centrada, em uma de suas correntes, na figura de Tomás de Aquino, à qual se associa a ideia da razoabilidade da razão como ferramenta para o entendimento da Fé. Pois bem, o teólogo dominicano afirma em seu sistema de compreensão do mundo que a luz da Graça ilumina os corações dos homens, ou seja, os atributos da alma: a memória, a vontade e a inteligência. O primeiro móvel desse ato de iluminação é a *sindérese*, seguido pelos hábitos que, então, podem voltar esses homens ao princípio virtuoso maior, a saber, fazer o bem e evitar o mal. É a partir desse movimento que nossos hábitos são direcionados a ser reflexos da Lei Natural – e esta reflexo das Leis Divinas. Para o fiel em Cristo, fazer o bem e evitar o mal quer dizer direcionar suas ações aos princípios das virtudes teológicas do cristão justificado, ou seja, agir pela fé, pela esperança (em Cristo) e pela caridade. Esse homem, mesmo decaído pelo pecado original, tem uma capacidade inata de receber a Graça e, daí, redimir-se. Essa capacidade parte, assim, de um discernimento entre o bem e o mal, presente em seu coração, mesmo que gentio ou herege.

Se essa premissa admite, por um lado, a responsabilidade depositada nas ações desse homem que, a princípio, possa ter escolhido viver em pecado, assume também, por outro, o imperativo do engajamento por parte do fiel diante daquele que *ainda* não se justificou. Ou seja, vincula moralmente o sustento da fé e da distância do pecado, ao cristão, à realização das obras no mundo, como atos exteriores de caridade sobre os mais pobres, de esperança nas promessas de Cristo e de fé na Verdade de Deus. Como o

resultado de um daqueles discernimentos possíveis, tal alegação se torna inadmissível para teses reformadoras do século XVI, como as de Lutero e de Calvino.

No comentário que faz sobre a *Epístola* de São Paulo aos Romanos, em 1522, Lutero afirma que Deus julga considerando o fundo do coração, não bastando as obras, se elas vêm da mentira e da hipocrisia, do temor à punição ou do amor à recompensa³⁵³. Pela conhecida tese da *sola fide*, defende não apenas uma suposta autonomia do fiel frente às *Escrituras*, mas igualmente uma pretensa liberdade frente à necessidade das boas obras, bastando voltar seu coração à fé em Deus. Como diz, “em virtude da carne ainda não estar morta, somos todos pecadores”³⁵⁴, ou seja, o maior desafio do cristão não está na capacidade de cumprir as obras, mas afirmar a fé para si mesmo, conquanto seja este o único caminho a dispô-lo para cumprir os mandamentos de Deus. Depois, “como puder”, ele serve aos homens, “pagando assim a todos”³⁵⁵. É a ideia basilar do que Skinner denomina como uma *nova teologia*, que propicia a possibilidade de atacar todo edifício da Igreja romana, além de seus ensinamentos que orientavam atitudes sociais, políticas e religiosas. Isto é, uma concepção particular da natureza humana, obcecada pela ideia de sua completa indignidade³⁵⁶. Ao evocar o princípio agostiniano sobre a natureza decaída do homem, em detrimento de uma posição até certo ponto otimista sobre sua capacidade em optar pelo bem – caríssima aos seguidores de Tomás de Aquino – Lutero estaria desferindo um ataque direto a Erasmo, para quem esse homem teria a capacidade de utilizar sua razão a descobrir a vontade de Deus para si.

É curioso notar como Erasmo estaria na gênese do pensamento de vetores doutrinários opostos no século XVI, figurados por Inácio de Loyola e Martinho Lutero. Supõe-se que pelo fato de ter sido o autor a carregar para aqueles quadros divergentes os seus vínculos comuns com a *devotio moderna*, com a irmandade de Gerard Groote e com a autoridade de Tomás von Kempis. Ao mesmo tempo, como se sabe, ambos vão se distanciar dessa gênese, no decorrer da primeira metade do século, chegando mesmo a negar os enunciados do humanista de Roterdã. No caso de Lutero, o plano doutrinário aparta-se de Erasmo na descrença sobre qualquer possibilidade de justificação do homem

³⁵³ “Por isso, tu vês agora que os rivais acadêmicos e os sofistas não passam de sedutores ao ensinarem a preparação para a graça por meio de obras”. Cf.: “*Vorrede auf die Epistel Sankt Paulus zu den Rōmen*” In LUTERO, Martinho. *Da liberdade do cristão: prefácios à Bíblia*. Trad. Erlon José Paschoal. São Paulo: Ed. Unesp, 2015, p. 87.

³⁵⁴ “*Um des ungetöteten Fleisches willen sind wir noch Sünder*” *Ibid.*, p. 90-91.

³⁵⁵ “*Aber den Menschen dienet er williglich, womit er kann, und bezahlet damit auch jedermann*”. *Ibid.*, p. 92-93.

³⁵⁶ SKINNER, Quentin. *op. cit.*, p. 285.

diante de Deus. Como decorrência, prega a doutrina da dupla predestinação, em que alguns estariam predestinados à salvação, outros fadados à condenação eterna, sem haver qualquer esperança, para salvos e danados, de alterar seus destinos³⁵⁷. Skinner denomina de “espantosa intuição” o instante de virada em Lutero, após anos de crescente angústia, ao alcançar a ideia de a justiça Divina ser fruto de Sua disposição misericordiosa ante os pecadores, como um favor àqueles a quem predestinou a salvação. Não se deve nutrir, assim, a esperança da justificação por meio de obras, pois Deus irá oferecê-la àqueles eleitos para salvarem-se, mediante somente a fé passiva na Sua justiça³⁵⁸. Tendo a *fidúcia* como único meio do fiel esperar a salvação, conjuntamente, então, o teólogo de Wittenberg aproxima o aparentemente inconciliável da onipotência divina e da injustiça inata dos homens, e consegue dirimir o cânone da Igreja romana como autoridade mediadora entre Deus e o fiel³⁵⁹.

Como se pode observar, o ensejo dessa construção propositiva reside na descrença sobre a razão humana ser capaz de oferecer um entendimento à fé, para assim compreenderem-se os desígnios de Deus. Isto é, um edifício argumentativo sustentado pela negação do cânone teológico de Tomás de Aquino. Lutero teria seguido, segundo Skinner, a *via moderna*, vertente da Escolástica da virada para o século XIV que reagia contra a chamada *via antiqua* dos tomistas, pela qual a fé jamais poderia contradizer a natureza. Daí o vínculo genealógico do protestante com os discípulos de Guilherme de Occam³⁶⁰. O ataque protestante à Escolástica – de Tomás de Aquino – sustenta-se pelo ataque de Occam à *via antiqua*. Ou seja, um modo específico de articulação das autoridades ditas medievais da Teologia, nos modos de vincular uma concepção sobre o homem e a comunidade e uma leitura restrita da *Escritura sagrada*. Calvino, por seu turno, vai radicalizar a posição desses enunciados.

No segundo livro da *Instituição da Religião Cristã*, Calvino denomina “corrupção hereditária” o pecado original passado por Adão, de sua queda, a seus descendentes. O homem herda por prole, não por imitação: “se a alma do filho for originada de uma transferência da alma paterna, que resida principalmente nela a

³⁵⁷ *Idem*, p. 288.

³⁵⁸ *Id.*, p. 290.

³⁵⁹ *Id.*, p. 292.

³⁶⁰ “Pouquíssimo lugar resta à razão na discussão ética: esta se torna antes de mais nada num debate sobre os mandamentos e proibições emanadas de Deus. Tampouco na teologia cabe algum papel significativo à razão: como insiste o próprio Occam, os dogmas da religião revelada, e até mesmo a questão da existência e dos atributos de Deus, ‘evidentemente não podem ser conhecidos’ pela razão e ‘somente podem ser provados na teologia supondo-se a fé’”. *Ibid.*, p. 305.

corrupção original”³⁶¹. Fruto, diga-se, de uma leitura tanto limitada do texto bíblico, sobretudo das epístolas paulinas, Calvino define o pecado original como uma depravação hereditária da natureza humana, “espalhada em todas as partes da alma”, tornando os homens réus de Deus pela ira, que exhibe neles as chamadas “obras da carne”, como adultérios, devassidões, furtos, ódios, massacres, orgias etc. Por isso, aos olhos de Deus, afirma, os homens estão merecidamente condenados, a quem cabe “o flagelo a que por direito é devida a pena”. A tranquilidade da alma seria impossível, pois trata-se de uma natureza “fecunda de todos os males”, isto é, não se refere tão somente à ausência de bem³⁶². Em suma, Calvino afirma que o homem é corrompido pela viciosidade. Esta, por sua vez, alcança a todos não por qualquer mau costume, mas por direito hereditário. Quer dizer, a ação do demônio – como tantas vezes alude Vieira – é, para o reformador francês, a própria ação do homem, condenado à miséria da escravidão na vida terrena. Compete, por isso, um passo além daquela posição luterana da indignidade humana. O radicalismo fora tamanho que, para as primeiras gerações de calvinistas espalhados pelo norte da Europa – da região alemã até a Escócia, passando pelos Países Baixos, França, Suíça e Inglaterra – teria sido um grande desafio estipular os parâmetros da chamada “teoria da resistência” contra os governos tirânicos, em aparente contraste com sua doutrina da obediência passiva. Dada a corrupção do homem, decaído pelo pecado original, não haveria qualquer meio de compreender a justiça do governo de uma constituição política. Ao mesmo tempo, predestinado, o governante teria sido enviado diretamente por Deus para, caso fosse necessário, instituir a violência aos seus súditos como merecida pena. Foi necessário, então, para verter como plausível uma resistência legítima – urgente a protestantes ansiosos por negar a autoridade da Igreja romana – conceber a ideia de que os magistrados menores de uma comunidade seriam, igualmente, predestinados a governar e eles, somente, possuiriam a autoridade de questionar a justiça do soberano maior³⁶³.

Ou seja, basicamente, a posição doutrinária de uma ou mais correntes do pensamento teológico-político daquele período a alegar, enquanto elemento basilar de

³⁶¹ Cf.: “Que todo o gênero humano esteja sujeitado à maldição e decaído desde os primórdios de sua origem pela queda e expulsão de Adão. Sobre o pecado original” In CALVINO, João. *A instituição da religião cristã*. Tomo I, livro II. Trad. Carlos Eduardo de Oliveira. São Paulo: Ed. Unesp, p. 2008, p. 232.

³⁶² “Os que disseram ser isso a concupiscência, não se valeram de uma palavra tão diferente se com isso for acrescentado que tudo o que está no homem, desde o intelecto até a vontade, e até mesmo desde a alma até a carne, esteja referido a essa concupiscência, ou, de forma sucinta, que o homem inteiro não seja por si mais do que concupiscência.” *Ibid.*, p. 235.

³⁶³ O passos do desenvolvimento da ideia calvinista sobre a resistência estão descritos por SKINNER, Quentin. *op. cit.*, p. 481-499.

uma síntese sobre autoridades religiosas e filosóficas diversas, a ausência completa da luz da Graça no coração dos homens como ferramenta de amparo para a sua justificação diante de Deus. Para se defender e negar tal posicionamento, a Igreja romana reforça seus dogmas enquanto vinculados às conclusões da Escolástica, na sua vertente associada à obra de Tomás de Aquino. Na sessão VI do Concílio de Trento, de 13 de janeiro de 1547, os teólogos católicos voltados a essa tarefa estipularam os parâmetros válidos e autorizados da chamada justificação. Redigem um documento pelo qual está determinado que o início da justificação dos adultos *deve brotar da graça preveniente de Deus por Jesus Cristo*, mesmo que sem qualquer merecimento³⁶⁴. Os homens são, sim, servos do pecado, originado da inocência perdida por Adão. Mas a vinda de Cristo, enviado pelo Pai celestial, com seu mistério oferece então a possibilidade de se alcançar a justiça, como sendo a propiciação pela fé no seu sangue (*Rom 3, 25*)³⁶⁵. Observa-se a Igreja reafirmar, como resposta às ideias protestantes, o princípio tomista que argumenta logicamente o auxílio gratuito de Deus como primeiro móvel a dispor a vontade humana para receber o dom da graça habitual³⁶⁶. Tomás de Aquino afirma que, na ordem da natureza, os quatro requisitos para a justificação do ímpio viriam sucessivamente. O primeiro deles é a infusão da Graça, seguido pelo movimento de livre-arbítrio para Deus, depois pelo movimento contra o pecado e, finalmente, pela remissão da culpa. Por razão, um movimento vem da moção do motor. Esta seria a moção de Deus, ou seja, a infusão da Graça – o primeiro passo da justificação do ímpio. Aqui, por ser um movimento da alma, seu primeiro objetivo seria a especulação, ou seja, estipular o fim de uma ação. Por isso, há de mover-se naturalmente para Deus e depois remover o obstáculo do pecado. Quer dizer, Tomás de Aquino está respondendo negativamente à proposição que afirma o pecado ser o impeditivo para a alma tender livremente para Deus³⁶⁷. Há, assim, a infusão da Graça no coração dos homens, o que os autoriza a agir pelo bem, independentemente de já estarem justificados ou não.

Essa defesa, erigida já no século XIII e atacada pelos dogmas protestantes, é central para a resposta contrarreformada da Igreja católica, adotada enquanto verdade da

³⁶⁴ “Decreto sobre a justificação” In *Contra as Inovações Doutrinárias dos Protestantes*. Documentos Pontifícios 95. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1953, cap. 5, p. 11.

³⁶⁵ Dessa determinação, o Concílio impõe o cânone: “Se alguém disser que o livre arbítrio do homem, movido e excitado por Deus, em nada coopera para se preparar e se dispor a receber a graça da justificação – posto que ele consinta em que Deus o excite e o chame – e que ele não pode discordar, mesmo se quiser, mas se porta como uma coisa inanimada, perfeitamente inativa e meramente passiva – *seja excomungado*.”

³⁶⁶ Suma teológica, I^a-II^a, q. 109, artigo 6.

³⁶⁷ Suma teológica, I^a-II^a, q. 113, artigo 8.

fé pela Coroa portuguesa já em 1564. Os Estados ibéricos reafirmam-na após três séculos de existência, pois ela se ajustava às necessidades de um quadro particular. Richard M. Morse lembra que a adoção do tomismo pelos assim chamados neoescolásticos do século XVI não representa um reacionarismo fincado no passado medieval, contra a modernidade de um pensamento do Norte europeu. Reflete, sim, a confirmação de um aparato teológico a dispor concepções abrangentes sobre o homem e suas constituições políticas que dessem conta de uma situação específica de confirmação da submissão da Península ao poder do Papa e de expansão das fronteiras dos domínios além-mar. Amparadas por teólogos e juristas canônicos da vertente tomista, as Coroas de Portugal e Espanha podem, assim, “adaptar” os parâmetros da vida cristã que atestavam a soberania dos reis à tarefa de “incorporação” de povos até então não cristãos aos seus quadros de poder territorial³⁶⁸. Em outras palavras, o sabido ressurgimento do tomismo que ampara doutrinariamente as estratégias de ação do poder político de monarquias como a lusitana³⁶⁹ figura um modo específico de um corpo lidar com o outro. Dos membros do corpo político da Coroa, articulado como um império pluricontinental, conceber a existência e a presença de corpos estranhos diante de si, na fronteira do território ou imiscuídos entre os patamares do complexo hierárquico das ordens políticas constituintes. Qual é a posição devida, diante do mundo de Deus, do índio bárbaro, do herege protestante, do turco, do maometano, enfim, do judeu ou cristão-novo, a ser respeitada pelo súdito lusitano ou espanhol? Nesse discernimento, compreendem-se as fórmulas comumente utilizadas nos dispositivos retóricos que circulam pelos domínios da Coroa no século XVII, sempre remetidas à imagem do corpo enquanto ser que dá conta do todo que compreende as partes ordenadas da sociedade. O movimento central da concepção doutrinária compreende a transferência do poder do conjunto de súditos ao soberano, sob um ato de sujeição. Aqui, como lembra João Adolfo Hansen, é inquestionável a competência da autoridade do teólogo jesuíta Francisco Suárez e sua atuação na Universidade de Coimbra, nas primeiras décadas do século XVII.

O corpo político-místico do reino português que compreende um pacto de sujeição dos súditos ao rei justo e fiel aos desígnios divinos é noção articulada no tratado sobre as leis de 1612³⁷⁰. Na doutrina, Suárez associa as duas referências: o “corpo de

³⁶⁸ Cf.: MORSE, Richard M. *op. cit.*, p. 42.

³⁶⁹ Cf.: “O ressurgimento do tomismo” In SKINNER, Quentin. *op. cit.*, p. 414-449.

³⁷⁰ *De legibus*, L 5, cap. 4, n. 11. Cit. por HANSEN, João Adolfo. “Francisco Suárez e Antônio Vieira: metafísica, teologia-política católica e ação missionária no Brasil e no Maranhão e Grão Pará” *LaborHistórico*, Rio de Janeiro, 5 (2): 395-410, jul-dez 2019, p. 398.

Cristo”, ou “corpo da Igreja” como configuração social particular da *respublica christiana*; e a noção medieval de *corporatio*, referente ao Direito Civil que fundamenta a organização imperial romana. Hansen aponta que esse sentido pressupõe a definição do terceiro modo da unidade dos corpos da *Metafísica* de Aristóteles, a partir da leitura de Tomás de Aquino, no comentário que faz sobre o capítulo XII da *Primeira Epístola aos Coríntios*. No trecho, o apóstolo Paulo associa o corpo de Cristo à disposição da comunidade de fiéis e Tomás de Aquino, por sua vez, expõe a sua semelhança com o corpo humano ou do animal, em que a perfeição resulta da junção entre os membros voltados para um mesmo fim. Assim também é a alma, que se constituiria de diversos órgãos. A concepção de unidade dos diversos membros ou órgãos se daria pelas três noções: do *indivisível*, pela qual fixa a ideia de que a falta de uma das partes impede o funcionamento do todo; pela noção de *continuidade*, como uma linha ou uma superfície que caracterizaria a totalidade pelo vínculo; e pela noção da *integralidade*, como uma casa, uma porque fundada na variedade de pedras e madeiras. Ao sermos batizados, estaríamos dispostos a compor um corpo místico, para o qual cada um é membro do outro, assim como em um corpo natural vários membros estão associados pelo indivisível, pela continuidade e pela integralidade³⁷¹. É místico porque a diferença entre os órgãos é obra da Providência, uma vez que a disposição particular é causa para um fim, que é comum. Há uma mútua relação, diz Tomás de Aquino, entre o corpo e seus órgãos: pela *necessidade* que, ao compararem-se, os que parecem mais vis são os mais necessários – como o pé que sustenta todo o peso do conjunto –; pela *diligência*, em que para manter a unidade a causa eficiente dispõe os membros a honrar mais ao que é menos digno de honra, e a causa final reparte a cada um o que é necessário para manter a paz e a tranquilidade; e pela *solicitude* de um ao outro, mútua para que a unidade se conserve – como quando um membro padece, todos os demais se compadecem, ou quando um membro é honrado, todos os outros gozam com ele.

A analogia tem o propósito de estabelecer proporções entre seres e conceitos e, simultaneamente, apontar a semelhança. O corpo de Cristo, o corpo dos homens e o corpo da sociedade têm relação na unidade divina, que dá sentido ao todo, e na diversidade dos membros – dependentes todos de “Cristo membro”, da cabeça da Igreja, do Rei; também dependentes uns dos outros, e igualmente ordenados membros *de* membros, dispostos

³⁷¹ Cf.: Capítulo XII, lição 3. Santo Tomás de Aquino. *Comentario a la primera epistola a los Corintios*. Tomo II. Trad. J. I. M. México: Editorial Tradición, 1983.

pela hierarquia de *causa/função* estabelecida por Deus³⁷². O que faz Suárez é precisar que o pacto de sujeição dos súditos ao soberano – constituinte do corpo político – pressupõe uma escolha. Esta subordina o conjunto de homens às leis positivas na medida em que elas refletem as leis divinas e, individualmente, subordina as faculdades da alma – memória, vontade e inteligência – aos parâmetros da concórdia de cada um consigo mesmo para, assim, contribuir com a manutenção da paz do convívio coletivo do todo do Estado. Dado que, pela possibilidade da Graça, os homens podem escolher o bem, a edificação do complexo hierárquico que dá forma ao corpo político é resultado da escolha pela submissão, pressuposto que determina a posição do rei como cabeça do corpo político porque pode conduzi-lo ao destino da história prefigurada e cobrada pela Providência divina. Na relação inversa à premissa divina do rei protestante, caso o soberano católico desvie o corpo de sua reta conduta, pode ser destituído. É esse o preceito de Suárez, ao instituir o poder como instituição humana, seguindo a doutrina do Cardeal Belarmino que, no Concílio de Trento, estipula Deus como causa apenas remota do poder, contra a defesa protestante da autoridade divina de James I de Inglaterra³⁷³.

Como parte de uma escolha, para tornar eficaz o acatamento do súdito à lei da comunidade, é preciso primeiramente que ela esteja demonstrada como racional, daí a validade da Escolástica enquanto ferramenta de instituição política nas mãos dos religiosos. Em segundo lugar, para que, em foro íntimo, o súdito não queira negar a validade da lei, é necessária e recorrente a articulação da tópica da *vontade*, enquanto movimento da alma interpretado pelos teólogos da Igreja como presença da luz da Graça na consciência refletida nos hábitos³⁷⁴. Ou seja, o exercício lógico de Tomás de Aquino serve à organização político-mística da monarquia católica porque é o móvel da ação daqueles que podem associar a ética de uma política de Estado que dá conta do corpo da comunidade e uma moral individual que preconiza a reta conduta do súdito enquanto

³⁷² “Escolasticamente, Deus é a Causa Primeira do tempo; assim, o tempo e os homens são análogos de Deus como seus efeitos e seus signos. A semelhança com Deus não se acha apenas no homem individual; o homem é um ser naturalmente social, e a semelhança se acha na sociedade dirigida pela razão de um só homem, o rei, a cabeça do corpo político do Estado. Doutrinariamente, formula-se uma proporção: o rei está no reino, assim como Deus está no mundo e a alma no corpo. O rei é a razão suprema da sociedade, dirigindo-a para integrar todas as suas partes e funções como harmonia ou ordem.” Cf.: HANSEN, João Adolfo. “Francisco Suárez e Antônio Vieira” *op. cit.*, p. 398; Santo Tomás de Aquino, Capítulo XII, lição 3. *Comentario a la primera epistola a los Corintios*.

³⁷³ “Retomando o enunciado de Belarmino, Suárez afirma que a potência pública é estabelecida por um pacto de sujeição, o que faz com que logicamente também afirme que a potência pública de príncipes católicos, como o rei de Portugal e o rei de Espanha, não é maior nem tem natureza diferente das potências pagãs, como as dos gentios da América.” Cf.: HANSEN, João Adolfo. “Francisco Suárez e Antônio Vieira” *op. cit.*, p. 404.

³⁷⁴ *Idem*, p. 405-6.

corpo que é membro do corpo político. O Rei pode governar de modo justo porque seu súdito conduz moralmente sua vida contribuindo ao bem comum. Quem associa os dois planos e traduz seu vínculo em deveres e obrigações particulares a cada membro são aqueles que, como foi dito, podem fazê-lo pela instrução e pela luz da graça revelada. Por isso a ação jesuítica, como diz Hansen, intervém na causa do tempo orientada pela semelhança.

Quando se diz *semelhança*, como categoria metafísica, está-se querendo referir os modos de conhecer o mundo e interpretar o sentido da história. Abrangentes, são ao menos quatro, dos elencados pelo professor: a Identidade indeterminada do conceito de Deus; a analogia e suas espécies, atribuição, proporção e proporcionalidade; a semelhança e a dessemelhança; e, por fim, o juízo³⁷⁵. São procedimentos para o conhecimento das coisas e dos seres que os relaciona, pela interpretação figural da história, ao passado evidente nas *Escrituras*, ao presente revelado nas ações humanas e ao futuro predito nas profecias. Mais uma vez referindo Tomás de Aquino, a existência de Deus pode ser demonstrada pelos seus efeitos, que são conhecidos por nós, isto é, as suas obras³⁷⁶: o mundo, os seres, as coisas e suas relações. Os modos de conhecer, enquanto procedimentos da definição dos graus de semelhança são as peças do que Hansen denomina como a “máquina de guerra discursiva” de Vieira, que estariam em disputa com outras máquinas de guerra divergentes e em combate. De fato, é o que se observa na leitura dos dispositivos produzidos para diferentes fins no decorrer de sua vida. Todavia, defende-se aqui, essa disputa estaria sendo travada em um plano maior, no diálogo direto ou indireto com o leitor/ouvinte antagônico dos seus sermões, dos seus avisos políticos, das suas defesas perante o tribunal. No plano menor, da contingência, que é o campo de ação do conjunto da correspondência, seu leitor, direto ou indireto, não é, no caso, antagônico. É próximo pois, ao estar vinculado o corpo político do Reino, compartilha dos mesmos parâmetros éticos da política católica e precisa ser movido à causa em jogo na situação particular narrada e protagonizada pelo jesuíta. Trate-se do Rei, de um nobre, de um índio convertido ou de um grupo de judeus interessados, a retórica epistolar de

³⁷⁵ “Vieira pressupõe e demonstra que a Identidade de Deus se revela providencialmente no tempo como conselho da vontade dos homens e orientação do sentido da história. Por analogia, a Identidade faz os seres, os conceitos e os signos participar em sua substância metafísica como analogia de atribuição, de proporção e de proporcionalidade. Por atribuição, “Deus é comum para todos os seres”; por proporção, “Deus é a Causa Primeira de todas as coisas”, participando nelas segundo diversos graus hierárquicos, do anjo ao mineral. Todos se relacionam uns com os outros por semelhança, como efeitos que são enquanto seres criados pela mesma Causa, e, simultaneamente, todos são signos reflexos da mesma Coisa.” *Ibid.*, p. 407.

³⁷⁶ *Suma Teológica*, I^a-I^a, q. 2, artigo 2.

Vieira encena sempre a relação afetuosa. Sua carta é, por isso, o lugar da amizade, conquanto esta seja encenada por uma retórica que reassuma seu compromisso com o dever ético do bom cidadão – o *vir bonus dicendi peritus* defendido por Quintiliano. Para sustentar tal hipótese, basta lembrar a fórmula básica do gênero epistolar, da arte de escrever cartas: uma conversa entre amigos ausentes. Cada um dos termos carrega os caracteres do dispositivo. Por *conversa* a sucessão *narratio-petitio* intermediada pela *captatio benevolentiae*. Por *ausentes* compreende-se a figuração da presença, a constituição do *ethos* conveniente. E finalmente, por *amigos* se pressupõe a conveniência do enunciado amistoso, que move para junto, para a confluência da deliberação, para o consenso do juízo. Logicamente, a retórica é também instrumental para o debate, a depender do gênero de que se trata. Contudo, especificamente nas cartas, Vieira move, sempre, seu destinatário para o mais distante possível da instabilidade da disputa. É esse movimento, dotado de sentido, que Vieira repete. De fundo, a “racionalidade formal-objetiva” da Escolástica tomista, afirmada repetidamente, colocando o tempo nos eixos, diante da “racionalidade dialético-pessoal” da teologia protestante³⁷⁷. São distinções, bem lembra Richard M. Morse, de epistemologias divergentes. Quer dizer, quando se fala que na correspondência jesuítica não há espaço para a disputa dialética, não se trata do exercício da dialética tomada como um dos modos de persuasão da instituição retórica articulada no texto epistolar. Trata-se de pensar a dimensão e o espaço da dialética como forma de conhecimento emersa de um modo particular de conceber o mundo, como vinha sendo desenhada no norte europeu protestante. Essa é a epistemologia para a qual jesuítas como Vieira direcionam sua máquina de guerra.

³⁷⁷ Cf.: MORSE, Richard M. *op. cit.*, p. 47.

5. *Vieira e as vozes do ser da Escolástica*

“Demandai o amor, desejai zelosamente as coisas espirituais, sobretudo para que profetizeis. Pois quem fala numa língua não fala aos homens, mas a Deus. Ninguém o entende: por ação de um espírito profere mistérios. Mas quem profetiza fala aos homens para sua edificação, exortação e consolação. Quem fala numa língua edifica a si mesmo; mas quem profetiza edifica uma congregação.

...

De modo que as línguas são um sinal, não para os crentes, mas para os descrentes; porém a profecia não é para os descrentes, mas para os crentes.”
(1 Cor 14; 1-4, 22)³⁷⁸

Além de artificiosa, a narrativa biográfica é, até certo ponto, arbitrária. Tenta localizar o objeto dentro de um todo imaginado que, no limite, não deixa de ser fruto de deliberação diante dos limites mais ou menos claros do acesso possível a um passado distante. Mesmo a questão que leva a uma pretensa resposta verdadeira deve ser observada nos seus limites cognitivos: ao se indagar sobre o lugar das cartas na *vida* do jesuíta, já se está atuando na arbitrariedade de uma reconstituição mais ou menos compromissada com o real de um passado restrito. Todavia, obedecendo-se aos critérios devidos para a composição de tal narrativa, não há grandes problemas: a *vida* de Vieira, hoje, é observada em grande medida pela lente de seu biógrafo mais reputado e, esta, refere-se aos primeiros e mais copiosos textos dos últimos séculos dedicados ao panegírico do padre inaciano. Situar as cartas, em certa medida – estabelecida em seus limites claros – nessa reconstituição específica e arbitrária não parece ser procedimento prejudicial à análise pretendida, conquanto se saiba e se atue no esforço de composição de outras narrativas que atravessam aquela, ao evidenciar que as determinações presentes nos textos, supõe-se, são mais profundas que o simples e rudimentar elemento circunstancial das ocasiões vividas. Dito de outro modo, afirmar que as queixas e lamentações de Vieira ao seu destinatário a respeito da não viabilidade do projeto missionário no Maranhão estão vinculadas aos percalços sabidos, das pressões locais às perdas de sustentação no centro decisório do reino, é exercício analítico impreterível, mesmo que para isso se deva recorrer a narrativas passíveis de crítica, como é a de João Lúcio de Azevedo. Mas, para tal, é preciso fazer presentes outros traçados analíticos que, ao mesmo tempo, também ordenavam e impunham os parâmetros da composição dos textos, definindo temas e matérias distintos e específicos.

³⁷⁸ Versão consultada: *Bíblia, volume II: Novo Testamento: Apóstolos, Epístolas, Apocalipse. op. cit.*, p. 256-257.

Como vem sendo defendido desde o início, o centro da investigação, por onde passam esses percursos da análise, é a ideia ampla da *ação* de Antônio Vieira. Desse princípio convém, para a sua compreensão, situar os movimentos de suas determinações, de seus condicionamentos, de suas limitações, de suas pretensões etc. Dois deles já foram desenhados: a ação de Vieira determinada pelo *ethos* beligerante estipulado pela Companhia de Jesus a partir da doutrina estabelecida por seu fundador e seus primeiros irmãos de Ordem. Além desse, especulou-se também a ação de Vieira delimitada pelos condicionamentos e pelos entraves institucionais particulares do século XVII português, ou seja, um ímpeto jesuítico amparado a partir do vínculo muito bem cultivado com representantes do poder central da Coroa que, quando desmorona, desprotege. Todavia, ainda, restam outros dois desses traçados, evidentes na análise dos períodos subsequentes das cartas de Vieira, a saber, aquele sob o governo de D. Afonso VI; e o seguinte, regido pelo príncipe D. Pedro e pela rainha-princesa D. Maria Francisca de Saboia. É importante ressaltar que todas as pretendidas reconstituições de tais traçados analíticos, a desenhar os movimentos que partem da ação de Vieira, são observados comumente no decorrer de todo o *corpus* epistolar do jesuíta. O recorte estipulado, aqui, sustenta-se de modo arbitrário em matérias, temas e procedimentos mais ou menos abundantes em cada um dos tempos, que estão mais propensos à observação de um ou outro traçado, a depender do período destacado. Convém lembrar, o último destinatário do padre inaciano, pairando sempre sobre seus correspondentes, independente dos graus de familiaridade das cartas diversas, é invariavelmente o soberano da monarquia lusitana, a cabeça do corpo político, a quem, no fim das contas, interessam todas as articulações pretendidas. Por isso é que se justifica a periodização pretendida, longe de qualquer pretensão irrefletida por uma organização espontânea da correspondência editada.

Cada viés desse, aludido, que oferece a compreensão sobre um sentido à ação de Vieira, faz-se presente na correspondência como fim e como meio. Como fim, pois é a carta, ela mesma, uma peça do movimento que parte da ação. Como meio, porque, como dispositivo que cumpre uma função específica e particular para o vínculo autor-leitor, é texto que articula destinatários, direta ou indiretamente, interessados nas causas a justificar outros movimentos, mais ou menos amplos, indo além daquele delimitado pelo gênero epistolar. Por todas essas possibilidades de significação e sentido, sabe-se, as cartas merecem um olhar atento. As particularidades de cada período estipulado podem oferecer um leque de nuances convenientes ao desenho do lugar dos textos na prática político-teológica de Antônio Vieira. Por exemplo, perdidos os sustentos, na Corte, para

a ação missionária no Maranhão e Grão-Pará, diante de um entrave ideológico com os membros da comunidade local, o jesuíta é convidado a se retirar da região, partindo de volta para a capital do Reino em meados de 1661. Os anos seguintes marcam a década de 1660, para Vieira, como um período conturbado em que ele se vê obrigado a defender, justificar e sustentar sua visão universalista da história portuguesa e, por isso, as cartas datadas desse tempo revelam com traços mais fortes que épocas anteriores um outro traçado para a análise: a ação de Vieira como resultante de um modo típico de conhecer o mundo por meio dos procedimentos de identificação das analogias e semelhanças entre os seres, as coisas e os acontecimentos do seu presente e do seu passado, frutos de um posicionamento institucional e doutrinário da educação jesuítica diante dos princípios da Escolástica. O vínculo estabelecido pelo padre entre os tormentos pessoais vividos nesses anos, frutos das injustiças alegadamente sofridas – refletidas, por sua vez, nos caracteres éticos e patéticos inseridos de modo criterioso nas missivas – e os percalços inerentes ao presente-futuro predito do Império lusitano, ganha coerência ao olhar analítico se forem compreendidos os procedimentos intelectivos voltados para estabelecer o conhecimento e a verdade sobre as situações vividas e supostas evidências correlacionadas pelo olhar seu jesuítico.

Caberia especular sobre as intenções do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição em atuar sobre Vieira, freando o andamento de suas propostas, ou calando seus posicionamentos. Sabe-se que, desde seu primeiro contato com os judeus e cristãos-novos expulsos de Portugal, a viabilizar os recursos materiais para as propostas de fortalecimento econômico do Reino nos tempos de atuação diplomática em Haia, o jesuíta é acossado pela Inquisição que, entretanto, esteve longe de alcançá-lo enquanto protegido por D. João IV. Não há consenso, aparentemente, sobre as motivações supostas para tal perseguição. Talvez, como já se deu a entender anteriormente, uma tendência favorável do Tribunal quanto às pretensões de Espanha em não reconhecer a soberania lusitana pós-Restauração; ou quem sabe a iminência real da perda de riquezas por parte da instituição frente aos intentos do padre da Companhia de Jesus, ou ainda tão somente a coerência entre as ações de seus representantes e as acusações alegadas sobre o perseguido. O inegável é que, falecido o Rei restaurador, apontado seu filho D. Afonso para a sucessão do cargo, estaria aberta a via política para alcançar Vieira e, por decorrência, a Companhia de Jesus em Portugal. O móvel mais imediato, como é sabido, foi a carta de título *Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo, Primeira e Segunda Vida de El-Rei D. João IV escritas por Gonçalo Enes Bandarra e comentadas por Vieira*, escrita de

Camutá, no Pará, em 29 de abril de 1659 e endereçada ao padre André Fernandes, confessor da rainha viúva D. Luísa de Gusmão³⁷⁹. Familiar, a correspondência deveria ser entregue à então regente, como papel consolatório pela morte do rei poucos anos antes. O texto é composto pela interpretação do jesuíta, compartilhada com o bispo confessor, sobre a profecia do sapateiro Gonçalo Annes Bandarra, que afirmara em versos no século anterior a ressurreição do Rei que Vieira compreende ser D. João IV. O evento ocorreria no fatídico ano de 1666, como episódio do advento de Portugal como reino escolhido por Deus a ocupar o lugar de Quinto Império do mundo. Interceptado pela Inquisição antes de chegar ao seu destinatário, o papel foi considerado correspondência negocial, o que permitiu a Inquisição acusar Vieira de heterodoxia³⁸⁰. João Lúcio de Azevedo afirma que o manuscrito, após seu envio, logo ficou conhecido em Lisboa, onde se discutia entre sebastianistas, incrédulos e inimigos do autor. Se o jesuíta André Fernandes foi desleal ao passar para outras mãos a missiva, se havia mais de uma cópia que acabou escapando do controle das partes envolvidas, ou se o próprio Vieira facultou a publicidade do escrito, não se sabe e o autor de sua biografia especula³⁸¹. O certo é que os inquisidores portugueses apreendem o papel, desconsideram o gênero familiar de sua proposta e acusam o papel de ser profético sobre matéria não canônica, tornada pública.

Então expulso do Maranhão, Vieira fica inicialmente desterrado na cidade do Porto, seguindo depois para o colégio da Companhia em Coimbra, cidade onde deve permanecer enquanto depõe à mesa do Tribunal do Santo Ofício, a que foi convocado a responder em processo aberto pela Inquisição. Esse período corresponde ao ano de 1661, do seu retorno a Portugal, até 1665, o da declaração de sua sentença, e a conseqüente reclusão imposta, que finda somente dois anos depois, com a mudança dos ares políticos possibilitada pelo afastamento de D. Afonso VI do centro decisório da Coroa lusitana. As cartas datadas desses anos que antecedem a prisão são redigidas a mover os destinatários para a razão das injustiças sofridas por Vieira, após tantos esforços dedicados à honra e à glória do Reino. Ao captar a benevolência dos amigos partidários de D. Pedro, irmão de D. Afonso, em quem o jesuíta depositava as esperanças sobre o governo adequado da monarquia, a correspondência atua de modo relevante na constituição das ideias de sua

³⁷⁹ Presente na edição de António Sérgio e Hernâni Cidade. Cf.: VIEIRA, António. *Obras escolhidas. Com prefácios e notas de António Sérgio e Hernâni Cidade*. Volume VI, Obras várias (IV), Vieira perante a Inquisição. Portugal, Lisboa: Ed. Livraria Sá da Costa, 1952. Mais recentemente, a carta em questão vem separada do tomo relativo à correspondência da Obra Completa, situando o texto no tomo referente às profecias. Cf.: “Esperanças de Portugal. Quinto Império do Mundo” In *O.C.* t. III, v. IV, *op. cit.*

³⁸⁰ HANSEN, “Para ler...”, *op. cit.*, p. 276, nota 18.

³⁸¹ AZEVEDO, tomo II, *op. cit.*, p. 7.

defesa, diante das acusações então feitas. Observa-se, aqui, basicamente, uma continuidade das ideias apresentadas ao jesuíta André Fernandes na carta profética, intercaladas por lamúrias sobre as injustiças sofridas por ele e pelo Reino. O vínculo estabelecido não é sem razão, pois a Providência atua indistintamente: as violências e opressões que assiste recaírem sobre si são as mesmas que observa atentarem contra a monarquia; defender-se é defender o próprio Reino, situando as ações do presente no adequado curso da história portuguesa, esperado por quem sabe conhecer o mundo e o encaminhamento do tempo de Deus sobre os homens. É esse o quadro que as cartas desse período evidenciam.

A princípio, cabe atentar que mesmo passadas duas décadas desde o desenlace, o reino lusitano ainda está às voltas com o tema da Restauração. O reconhecimento da soberania virá apenas em 1668, com o Tratado de Lisboa, e antes mesmo de qualquer verdade transcendente que confirme o real da percepção sobre as coisas, a questão dinástica era tema de preocupação para Vieira. Por isso, aparentemente, calhava deslocar o messianismo envolvido com a imagem do rei desaparecido antes da união das Cortes ibéricas, D. Sebastião, para a figura do rei dos Bragança que assume a cabeça da monarquia no século seguinte. A tragédia do jovem rei destemido que parte como ponta de lança do exército lusitano em direção ao Marrocos, caindo junto a sua milícia na batalha de Alcácer Quibir, carrega para o imaginário português um caráter messiânico justamente por figurar, como afirma a historiografia, a antecâmara da tragédia maior sabida da integração de sua Corte à Coroa espanhola³⁸². O tão reportado combate ao “Turco” que o insistente jesuíta defende desde os anos 1660 já está presente enquanto matéria militar nos anos do governo de D. Sebastião, frente à grave expansão do Império Otomano no século XVI.

D. João IV, enquanto restaurador da soberania lusitana carrega, aos olhos de Vieira, a bandeira da expansão da Fé católica contra os hereges de seu tempo, em vínculo direto com o ímpeto do rei caído em batalha no século anterior e este, cumprindo seu lugar na memória de um reino, traz a figura de D. Afonso Henriques contra os mouros no Campo de Ourique para o imaginário expansionista tão pertinente às articulações do jesuíta no século XVII. Mesmo sepultado, sabia-se que D. Sebastião iria ressurgir. Essa é a verdade que Vieira quer vinculada a D. João IV. Ou seja, a verdade já é, urge então constituí-la como memória, enquanto *esperanças* de Portugal.

³⁸² Cf.: MONTEIRO, Nuno Gonçalo. “Um destino peninsular: Portugal e Castela (1557-1580)” In RAMOS, Rui. SOUSA, Bernardo Vasconcelos e. MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *op. cit.*, p. 257-266.

Ao compor a longa missiva para o padre André Fernandes, não está em jogo, como já vem sendo dito para todo o conjunto da correspondência de Vieira, nenhuma disputa pela verdade. No vínculo emissor-destinatário ela já está concebida, uma vez que o dispositivo cumpre seu uso na atualização da amizade, longe de qualquer altercação. Por isso, assim como cartas breves de matérias menos especulativas, essa de 29 de abril de 1659 também abre e intercala movimentos da captação da benevolência do seu primeiro leitor pretendido, o Bispo confessor, e ao mesmo tempo articula um exercício de reforço da verossimilhança do jogo propositivo, supondo-se a mensagem posteriormente transmitida para a rainha viúva.

Conta-me VS prodígios do Mundo e esperanças de felicidade a Portugal; diz-me VS que todos referem tudo à vinda de El-rei D. Sebastião, de cuja vinda e vida tenho já dito a VS o que sinto. Por fim ordena-me VS que mande alguma maior clareza do que tantas vezes tenho repetido a VS, da futura ressurreição do nosso bom amo e senhor D. João o quarto. A matéria é muito larga, e não para se escrever tão de caminho como eu o faço, em uma canoa em que vou navegando ao rio do Amazonas, para mandar este papel em outra a alcançar o navio que está no Maranhão de partida para Lisboa. Resumindo pois tudo a um silogismo fundamental, digo assim: - *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.* - Estas três proposições somente provarei, e me parece que bastarão para a maior clareza que VS deseja.³⁸³

As longas páginas da carta ao jesuíta André Fernandes são dedicadas à “prova” das proposições afirmadas de início. Primeiramente, porque a profecia deve ser lida como raciocínio lógico, providencial, diante da reta observação sobre as contingências do presente. Isto é, o encaminhamento lógico das premissas que dão razão aos silogismos é uma das vias de composição retoricamente regrada do texto epistolar, intercalado por razões históricas, éticas e patéticas possíveis ao diálogo verossímil entre amigos ausentes. Tal possibilidade de uso estipulado dessas quatro vias da retórica como meios legítimos de composição de enunciados persuasivos está também atrelada a condicionantes históricos, institucionais e doutrinários específicos, atuando igualmente como princípio da ação jesuítica, como se verá mais à frente. Por enquanto, vale sublinhar que os silogismos apresentados como mote da carta ao amigo inaciano servem ao estabelecimento da razoabilidade sobre alegações fundadas a partir do cruzamento entre as figurações bíblicas, seus preenchimentos observados na história dos homens e as

³⁸³ VIEIRA, Antônio. “Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo” In _____ *Obras escolhidas. op. cit.*, p. 1-2 (grifos da edição citada).

previsões de um “idiota”. Como afirma o próprio Vieira, referindo-se às três proposições elencadas, “esta ilação não só é de discurso, senão ainda de fé, porque assim o inferiu Abraão e assim o confirmou São Paulo”. Ou seja, como o Apóstolo narra na *Epístola aos Hebreus*, assim Isaac, aquele por quem Deus promete a descendência de Abraão, foi oferecido em sacrifício como prova de fé de sua ressurreição³⁸⁴. “Esta foi a consequência de Abraão, e esta é a minha, depois de El-rei D. João o quarto morto”, diz o jesuíta, pois de tal modo devem todos crer e esperar, “todos os que tiverem a Bandarra por verdadeiro profeta, que é o que agora mostrarei”³⁸⁵.

A analogia é procedimento para o conhecimento do mundo por meio das semelhanças. No caso, expõe pela proporção a Identidade divina que atua na história – *mestra da vida* – a partir da sua Providência, predizendo o reto curso dos acontecimentos e o adequado papel dos homens nas suas ocasiões. Logo, Abraão está para Isaac, como Bandarra está para D. Sebastião e Vieira para D. João IV. A profecia do sapateiro não está localizada na ciência sobre a ressurreição, mas na revelação sobre o verdadeiro soberano descoberto, a preencher os desenhos da história cem anos mais tarde. Mostrar que Bandarra é verdadeiro profeta é dizer aos crentes no retorno de D. Sebastião que devem tornar os olhos, e a fé, ao real descoberto, o rei dos Bragança que muitas obras ainda tem por realizar.

A partir do juízo, Vieira move os sebastianistas para a causa que delibera ser a mais conveniente e justa, isto é, a espera deve ser dedicada a D. João IV. O critério é simples e sustenta a autoridade do sapateiro. Verdadeiros profetas dizem no presente aquilo que se concretiza no futuro. Os falsos bradam, mas sem correspondência. Desse princípio, o jesuíta passa a narrar as predições alcançadas por Bandarra e, pela semelhança, insere suas interpretações sobre os versos no mundo presente, conhecido a partir das coisas e eventos já previstos nas *Escrituras* e nas gloriosas repetições assistidas pela história dos reis lusitanos.

Vieira lê o que o sapateiro revela. Um homem simples que merece ser ouvido, pois profetizou a *grã tormenta* levantada em Portugal antes do ano de quarenta – o levante de Évora –, previu o rei novo que havia de subir com a mudança de estado a um tempo vindouro, vaticinou que se chamaria D. João, que fosse aclamado nas conquistas, que faria guerra contra o Turco e que, mesmo assim, não seria reconhecido pelo Papa. “E

³⁸⁴ *Hb*, 11, 17-19.

³⁸⁵ VIEIRA, Antônio. “Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo” In _____ *Obras escolhidas*. *op. cit.*, p. 3.

todas [as ocorrências] conheceu e anteviu Bandarra, com tanta individuação de tempos, lugares, nomes, pessoas, feições, modos e todas as outras circunstâncias mínimas, que bem parece as via com lume mais claro que a dos mesmos olhos que depois as viram”³⁸⁶.

A certeza e os seus detalhes não poderiam vir de qualquer ciência humana ou diabólica, afirma Vieira, apenas do lume sobrenatural, profético e divino sobre o entendimento “deste homem idiota e humilde”. De tal modo pode o jesuíta, então, calçado na revelação profética dos versos do sapateiro, passar a narrar os eventos ainda por vir, tendo por certo o Rei levantado como ator principal desse grande teatro. É razoável e justo anunciar ao amigo distante, seu irmão de ordem e figura tão próxima da rainha viúva que, com D. João restabelecido em seu trono, Portugal irá vencer o Turco, ganhará o reconhecimento da Igreja e, ao ser o Rei eleito Imperador de Constantinopla, irá apresentar ao Sumo Pontífice as dez tribos de Israel, prodigiosamente aparecidas “que naquele tempo hão-de sair e aparecer no Mundo com pasmo de todo ele”³⁸⁷.

Cumpridos esses passos, o Império lusitano, Quinto Império do mundo, será o instrumento, então, da conversão e paz universal dos povos, “que é o último fim para que Deus o escolheu”³⁸⁸. “As armas e o pendão/ E o guião/ Foram dadas por memória/ Da vitória/ A um Rei santo varão/ Sucedeu a El-rei João/ Em possessão/ O Calvário por bandeira/ Levá-lo-á por cimeira/ Alimpará a carreira/ De toda a terra do cão.” Em um exercício triangular, sempre, no vértice superior, que paira sobre os outros, está Deus e sua Identidade indeterminada – é princípio transcendente de existência dos outros dois, abaixo. Em um deles, em uma das pontas, está a coisa relacionada, os versos de Bandarra, o enunciado que anuncia o futuro e comunica o passado. Na outra, a coisa que relaciona, a contingência do presente, o ocorrido histórico sabido de tempos anteriores, o evento bíblico do *Antigo Testamento*, ou a lição moral na voz e no ato dos Apóstolos do *Novo*. Por participação, Deus atua e compõe e relaciona as duas pontas. Para conhecer uma, deve-se observar seu vínculo de semelhança com a outra e de ambas com seu princípio transcendente. Assim, “as armas e o pendão e o guião” são as insígnias da paixão de Cristo dadas, em memória da vitória contra os mouros, a D. Afonso Henriques. A sua sucessão é levada pela bandeira do Calvário ao rei D. João que, com as mesmas armas,

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 16-17.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 28.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 36. Os passos da profecia instituíam Portugal como o Quinto Império, findados os anteriores, dos assírios, dos persas, dos gregos e dos romanos. A partir de então, o lusitano iria cumprir os passos devidos ao triunfo da fé católica, preparando o reinado de Cristo na terra por mil anos, seguido do Anti-Cristo por mais mil, até finalmente a chegada do dia do Juízo Final. Cf.: AZEVEDO, tomo II, *op. cit.*, p. 6.

“alimpará a carreira de toda a terra do cão”. Está certo, pelos versos do homem simples e sua acurada leitura das *Escrituras* – que provavelmente dão os argumentos para a acusação dos inquisidores – que a sucessão a D. João IV, vinculando-o a D. Afonso Henriques não se dera por sangue, mas por missão.

Leiam agora os curiosos todas as profecias do Bandarra, assim as que contêm os sucessos já passados, como as que prometem os futuros, e em todas elas não acharão diferença individuante, nem sinal ou qualidade pessoal alguma de monarca profetizado, mais que estas que aqui temos fielmente referidas, as quais todas são tão próprias da pessoa de El-rei D. João o IV e lhe quadram todas tão naturalmente e sem violência, que bem se está vendo que a ele tinha diante dos olhos, e não a outro, quem com cores tão vivas e tão suas o retratava!³⁸⁹

Retoricamente, Bandarra convém não por suas trovas carregarem qualquer perspectiva engenhosa sobre a política lusitana, ou agudeza no estilo, mas justamente pela rudeza de seu autor. Em primeiro lugar, porque um tal “homem idiota” notar essa propriedade particular da história só poderia ser evidência de guia divino. Sua profecia é verdadeira por ação do próprio Espírito Santo. Em segundo, pois a correlação entre as coisas seria tão evidente que até a um rude sapateiro lendo as *Escrituras*, pode-se estabelecer a verdade. Assim, no *Gênesis*, os irmãos Levi e Simeão vingam-se e destroem o príncipe Sichem, por este ter desonrado Dina, filha de Jacó³⁹⁰. “Aplica agora Bandarra esta história passada ao sucesso futuro com extremada acomodação, porque Sichem é o Turco, Dina a Igreja, Levi o Papa, Simeão El-rei”³⁹¹.

O exercício que nesse caso é atribuído ao sapateiro como sinal claro da exatidão de sua predição, em Vieira é constante e é modo de estabelecimento das correlações razoáveis aos amigos correspondentes, com grande ênfase nos anos em que, para provar sua inocência e sua posição injustificada, precisa esclarecer seus modos de conhecer o mundo e de entendimento sobre os eventos assistidos sem poder se deslocar do Porto, de Coimbra ou de Vila Franca. A carta profética ao bispo André Fernandes é exemplar das repetidas investidas de Vieira sobre evidências e confirmações a partir da busca pelo acesso a fontes da Revelação, facilitadas pelos destinatários solicitados constantemente a dar acesso ao jesuíta a textos e notícias prodigiosas do passado e do presente português. Se, como ficou “provado” ao bispo que o ano fatal seria 1666, quando El-rei ressurgiria,

³⁸⁹ VIEIRA, Antônio. “Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo” In _____ *Obras escolhidas. op. cit.*, p. 46

³⁹⁰ Gn, 34, 25-27.

³⁹¹ VIEIRA, Antônio. “Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo” In _____ *Obras escolhidas. op. cit.*, p. 51.

então tudo a ser reunido e cruzado nas operações de sentido sobre a realidade do padre injustiçado pela Inquisição devia apontar para a infalibilidade da Providência, que levaria aqueles homens ao advento do já confirmado pelos olhares propícios a sua significação.

Como afirma Michel Foucault, quando se refere ao século XVI, a linguagem faz parte da grande distribuição das semelhanças e assinaturas³⁹². Entende-se, no caso, por *grande distribuição*, a participação, ou atribuição da Identidade divina presente em cada coisa, ser ou evento, como efeito de sua Causa primeira. Por semelhança, a similitude, categoria que comporta os diversos modos da analogia, seja pela proporcionalidade ou pela participação divina, fazendo as coisas, seres e eventos assemelhar-se entre si, uma vez que todos participam Nele, todos carregam Seus predicados – mesmo quando observadas as causas segundas, ou acidentais. Por assinaturas, os signos das coisas e dos seres, reconhecíveis pelo juízo adequado, outra categoria metafísica que abrange os exercícios intelectivos necessários à razão daquele que olha e compreende as semelhanças e, por decorrência, insere aqueles elementos no todo que o cerca, ou seja, o mundo criado por Deus e Seu tempo que determina a história dos homens. É evidente: a Companhia de Jesus, pela educação de seus membros e pela doutrina que leva o dogma de fé ao Outro como bandeira de guerra, estende esse século XVI referido para além de qualquer limite cronológico periodizado. A defesa beligerante desse modo de ler o mundo que, a partir dele, estipula os critérios de ação dos padres, sustenta-se porque carrega em si um abrangente corpo doutrinário composto pelas autoridades da metafísica e da teologia relacionadas de modo particular, a oferecer o reconhecimento da Escolástica como base de sustentação de posições aparentemente extravagantes.

Quando, no diálogo de Platão, Sócrates apresenta a Teeteto as possibilidades de se investigar a verdade do conhecimento, um dos princípios que negam a falsa ideia de Protágoras, de que o homem seria a medida de todas as coisas, é a distinção entre o conhecimento e a percepção. Aquele, entretanto, pode decorrer desta quando se considera a sentença heracliteana, em que tudo está em movimento, nada permanece imóvel e inalterado. Então, para ir além da simples percepção sobre as coisas e, assim, conhecer, move-se. Um movimento da alma que, mesmo diante do impasse da definição, pois tudo se move e o que é hoje não será amanhã, conhece as coisas desde a sua percepção primeira, confirmando-as, negando-as ou estabelecendo correlações entre elas para

³⁹² FOUCAULT, Michel. *op. cit.*, p. 50.

alcançar uma verdade que estaria além da aparência³⁹³. Ora, escolasticamente o preceito é o mesmo: a prudência, chamada *recta ratio agibilium*, a reta razão das coisas agíveis, orienta os movimentos da alma para o bem³⁹⁴, pois suas faculdades, a memória, a vontade e a inteligência estão iluminadas no coração dos homens pela luz da Graça. Mais uma vez, segundo Tomás de Aquino, é reto que a razão, enquanto potência que impera sobre todas as outras, ordene e dirija as inclinações dos homens³⁹⁵. Se é verdadeiro o agir segundo a lei da natureza, pois ela é a mesma em todos, ainda que depravada pela paixão, pelo mau costume ou pela sua má disposição, a razão orienta para o sentido do bem. Ou seja, o movimento da alma, que é o princípio para o conhecimento, está determinado pela prudência e, por isso, aponta para o bem. O juízo, que estipula os parâmetros desse movimento, direciona as percepções para o conhecimento dos signos e dos conceitos, isto é, para o conhecimento da participação das coisas do mundo na Identidade de Deus.

Ao mesmo tempo, no *Peri Hermeneias*, Aristóteles diz ser a linguagem dos homens passível de estar associada à verdade ou à falsidade, pela combinação e divisão dos caracteres escritos. Com isso, está situando a possibilidade dos enunciados como resultado do conhecimento sobre as coisas que os compõem – uma vez que as palavras são signos dos sons que simbolizam as paixões da alma³⁹⁶. O filósofo compreende o verdadeiro como resultante do conhecimento sobre as coisas a partir dos movimentos da alma. Esses movimentos podem alcançar as coisas, primeiramente, no intelecto que será afetado pelas percepções do sensível e pelos pensamentos que as envolvem, ambos diante das imagens de tais coisas na mente – a imaginação³⁹⁷. Em segundo lugar, na linguagem, por onde, pela combinação dos nomes estabelecidos pela convenção e pelo verbo que predica esses nomes e os situa no tempo, pode-se transmitir o enunciado verdadeiro, de acordo com o juízo de quem os elaborou. Essa combinação vai resultar em proposições verdadeiras quando e se houver a sua correspondência com as coisas. Isso ocorre mesmo se estas se referirem a eventos potenciais, isto é, previstos no futuro ou especulados na contingência – nesses casos, duas proposições contraditórias poderão ter o mesmo caráter, pois, afirmar que um evento da natureza ou uma batalha naval ocorrerá amanhã ou não

³⁹³ *Teeteto*, 178e-183a. Platão. “Teeteto” In *Diálogos I: Teeteto (ou Do conhecimento), Sofista (ou Do ser), Protágoras (ou Sofistas)*. Tradução e notas Edson Boni. São Paulo: Edipro, 2007, p. 99-107

³⁹⁴ Suma Teológica, I^a-II^a, q. 56 e 57.

³⁹⁵ Suma Teológica, I^a-II^a, q. 94, artigo 4.

³⁹⁶ *Da interpretação*, 16a4-14. Aristóteles. “Da interpretação” In *Órganon: Categorias, Da interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos posteriores, Tópicos, Refutações sofisticas*. Tradução e notas Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2016, p. 85.

³⁹⁷ *De anima*, III, 3-9; 427a14-432a3. Aristóteles. *De anima*. Tradução e notas Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2012, p. 284-319.

poderá ser igualmente verdadeiro, a depender dos caracteres dispostos à previsibilidade do que irá ocorrer³⁹⁸. É aí que fica evidente a primazia da retórica, pois, como diz Aristóteles, a questão “O que é?” deve ser estruturada de modo a dar ao respondente a possibilidade de enunciar, entre duas respostas contraditórias, *a que desejar*³⁹⁹ - bastando à retórica o exercício de levá-lo para uma das respostas, a mais conveniente. Se, para afirmar que tal batalha naval ocorrerá amanhã, basta escolher entre o sim e o não, sem que uma resposta seja verdadeira e a outra falsa, não cabe, então, para o exercício dialético alcançar a verdade, mas para o exercício retórico mais eficaz. “D. João IV irá ressuscitar?” O sim ou o não vai depender da perspicácia do proponente em mover, retoricamente, o proposto na direção da plausibilidade do “sim” ou do “não”. Em ambos os planos, no intelecto ou na linguagem, os movimentos da alma podem denotar o verdadeiro ou o falso a partir do conhecimento que se estabelece sobre a causa. E não sem razão, o princípio continua na Escolástica de Tomás de Aquino: se prudência é a reta razão das coisas agíveis, a arte é a reta razão das coisas do fazer, das coisas factíveis – *recta ratio factibilium*⁴⁰⁰. Ou seja, o juízo sobre os procedimentos de composição das artes, ou sobre a capacidade de domínio técnico para a comunicação estão igualmente orientados pelas três faculdades da alma – memória, vontade e inteligência – mas agora ao sentido da linguagem engenhosa e verossímil, por onde a razão especulativa é ação prudente que distribui as coisas para a verdade das proposições.

Como membro da Companhia de Jesus, Vieira é parte de um longo século XVI, ibérico, e carrega consigo, para o púlpito ou para a ponta da pena, esse modo característico de conhecer o mundo. Esse movimento que o faz conhecer leva-o a uma prática particular de compreensão das circunstâncias, fazendo-o encarar as situações que envolvem os seres, as coisas e os eventos assistidos, desconsiderando o acaso. O tempo nos seus eixos é o tempo de Deus orientando a história dos homens. Nela, a Identidade divina pode ser observada, pois está presente nas coisas criadas como efeito de Sua causa primeira. Essa possibilidade de observação é alcançada por meio do juízo adequado de quem observa, apontando a presença da Identidade divina pelos modos de analogia, ou seja, estabelecendo as semelhanças entre essas coisas, vinculadas todas entre si pela presença divina que transcende os acidentes da contingência. É esse o olhar que Vieira pousa sobre qualquer quadro observado para além dos domínios do Rei. Todavia, esse mundo de que

³⁹⁸ *Da interpretação*, 19a29-35. Aristóteles. “Da interpretação” In *Órganon. op. cit.*, p. 97.

³⁹⁹ *Ibid.*, 20b25-29.

⁴⁰⁰ Suma Teológica, I^a-II^a, q. 57, artigo 4.

o jesuíta se vê parte não é invencionice individual, mas resultado de doutrina difundida e atualizada pela ordem religiosa. Assim se dá pois, tal doutrina, vinculada à Companhia de Jesus, compreende e defende a conformidade das ideias entre, de um lado, toda uma estrutura social e de poder – da sociedade estamental e da *política católica* – e, de outro, um conjunto de autoridades, canônicas ou não, que vinculam teólogos como Vieira a uma *traditio* da Igreja. Quer dizer, há uma linha particular que passa no tempo e toca Platão, Aristóteles, atravessa a obra de Tomás de Aquino e chega, ao menos, até Francisco Suárez. Essa linha coloca em um mesmo plano, sobretudo, uma determinada via de constituição do pensamento cristão pela qual a Contrarreforma vai defender a Igreja diante dos reformadores, englobando também Gregos e Romanos, metafísicos, historiadores, lógicos, retóricos e juristas.

Quando se disse, no início, que a escolha ibérica, e mais especificamente lusitana, de como se lidar com o Outro, o aparente dessemelhante que era estranho ao corpo político das Coroas católicas, residia na defesa dos chamados *pais* da Igreja em uma reatualização particular da doutrina e dos dogmas de fé medievais, não se intentava alegar qualquer tentativa de experiência de *reciclagem* do que aparentemente estaria caído em desuso. Não se trata de considerar qualquer *resgate* anacrônico feito por teólogos e estrategistas políticos resistentes aos supostos novos ares da modernidade, com seus pés fincados na Idade Média. Trata-se, em sentido distinto, de compreender um esforço, encabeçado em grande parte pela Companhia de Jesus, de situar uma estratégia política de soberania (ou seja, de poder) em um círculo delimitado e esclarecido de autoridades filosóficas e teológicas que serviriam, nas contingências diversas – como as de Vieira – como um esteio, a amparar doutrinariamente as posições contestadas e os projetos afirmados. Em outras palavras, há uma leitura delimitada de textos de diversos gêneros antigos greco-romanos que os adapta aos lugares-comuns da retórica e da figuração bíblica para os autores situados no ambiente da Contrarreforma. Há também a leitura bem estipulada do mundo em suas ocasiões do presente, situando-as no sentido profético da história dos homens no tempo orientado por Deus. Na defesa do cruzamento dessas duas perspectivas, há um alicerce que sustenta e ampara doutrinariamente, a partir da *traditio* da Igreja, a constituição dos procedimentos voltados a alcançar o conhecimento das coisas. Essa sustentação vem das autoridades canônicas e teológicas, alinhadas a uma defesa específica da Fé balizada por uma vertente da Escolástica. Estão situadas no que se costuma denominar Idade Média e, genealogicamente, nos antigos gregos e romanos, anteriores a Cristo, oferecendo aos soldados da fé, em batalha por realinhar os eixos do

tempo, uma metafísica para o ato de conhecer o mundo. O que se quer dizer é que o Padre Antônio Vieira atuou com ímpeto jesuítico, vendo-se a si mesmo como membro de uma comunidade, jamais como isolado, sozinho no tempo e no espaço. Em uma canoa no meio do rio Amazonas ou diante do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, Vieira entendia-se como membro do corpo político-teológico. No espaço, sabe-se, seu ímpeto estava amparado pelos amigos, correspondentes, que arcavam com o necessário para seus projetos. No tempo, igualmente, Vieira apenas pôde enunciar o que propõe – como o fez na carta ao Bispo André Fernandes – porque se entendia parte de um amplo quadro doutrinário que compartilhava um mesmo procedimento metafísico de apreensão do ser criado e de seus vínculos com o Ser criador. Por isso a estreita relação de teólogos como Francisco de Toledo e Francisco Suárez com os dogmas de fé da Companhia de Jesus, enquanto autoridades da doutrina, ditando os parâmetros dos movimentos dos demais irmãos inicianos. São alinhamentos específicos voltados para uma visão típica gerida pela Ordem em sua atuação no mundo.

Da percepção ao conhecimento sobre o ser criado

A correlação primordial para o exercício intelectual de Antônio Vieira, no alcance da confirmação sobre uma verdade, está evidente na sua correspondência sobretudo desde a volta do Maranhão. Talvez porque, desde então, as articulações estratégicas constituídas por meio daquele dispositivo – o enunciado epistolar – devessem se voltar mais para o amparo de Vieira diante de forças adversas, assiste-se a uma recorrente tentativa de ação retórica a mover seus amigos destinatários à sensatez do juízo jesuítico a respeito de um modo de percepção sobre as peças do grande teatro do mundo. Se tudo é criação de Deus, perceber as coisas é o primeiro passo em direção ao conhecimento delas, o que significa situá-las e hierarquizá-las umas diante das outras e, conseqüentemente, conhecer suas atribuições divinas. Nada inédito para uma metafísica católica, fundamentando os incontáveis meandros da Escolástica e suas infundáveis investidas para explicar as vozes do Ser. Assim, em Vieira se notam alguns princípios básicos dos modos de entendimento voltados para os elementos comuns da vida prática. Assim, já no texto profético da carta de 1659, os versos alegados de Bandarra estão dispostos às lições éticas e aos eventos das *Escrituras*, aos antecedentes históricos de Portugal e, igualmente, ao ordenamento cosmológico do planeta que reflete as ocasiões e os acidentes pontuais assistidos. De tal modo que conhecer a mensagem do sapateiro é

saber relacioná-la também ao advento do cometa que “apareceu em todo o Mundo” no ano de 1618, compondo a figura “de uma perfeítíssima palma, a cor acesa, a grandeza como da sexta parte de todo o hemisfério, o sítio no Oriente, o curso sempre diante do Sol, a duração por quase dois meses”. Entender a mensagem do cosmos é compreender seu atributo divino, incontestavelmente vinculado ao tempo que ordena a história, cumprindo seu papel naquele século das profecias, quando a coisa mais notável não se assistiu. “Eu o vi na Baía, e V.S. devia de o ver”. Bastaria, então, a confirmação do evidente, quando Vieira cita algum outro teólogo, padre, autor, profeta que tenha percebido a mesma correlação, como, no caso, Causino – o jesuíta Nicolau Caussin, confessor do rei francês Luís XIII – que teria, em sua obra, atribuído os efeitos do cometa para a Espanha – nota igualmente que o cometa apareceu em 27 de novembro, desaparecendo em 14 ou 15 de janeiro. Diz então Vieira: “Se fizermos pois a conta do dia em que o cometa apareceu, fecham-se os quarenta e um anos aos 27 de novembro deste ano de 659”, véspera dos “trágicos e funestos” anos seguintes, princípios do “grão dano” sobre que versa Bandarra⁴⁰¹.

O ato de conhecer é ato de interpretar, pois, Bíblia e natureza são, ambos, livros escritos por Deus⁴⁰². O primeiro traçando as figuras que são desenhos no segundo. Este segundo, por sua vez, concebendo os elementos das cenas em que os homens, em sua história, irão atuar, direcionados pela Providência. Seria ela, então, que determina e dá o sentido aos aparentes acidentes assistidos, encarados como sinais claros do bom ou do mau caminho tomado pela ação humana em relação ao esperado pelo projeto divino. Entretanto, de modo geral, para alcançar a plausibilidade propositiva decorrente de um ordenamento do olhar e da percepção que leva à verdade desse conhecimento, é preciso notar como seus atores se vêem localizados diante de um corpo doutrinário que remete a uma extensa linha genealógica fundada na interpretação alegórica do texto bíblico. Mais ainda, uma referência que os situa sob um complexo entrelaçado de saberes apontados então pela Escolástica, a orientar a metafísica dos doutores canônicos das universidades ibéricas dos séculos XVI e XVII. No centro desse quadro está a ideia da analogia como ferramenta intelectual a perceber os seres criados em relação uns com os outros e, deles com o Ser criador. Associada sobretudo a Tomás de Aquino, mas não só, a analogia é,

⁴⁰¹ VIEIRA, Antônio. “Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo” In _____ *Obras escolhidas. op. cit.*, 61.

⁴⁰² Cf.: HANSEN, João Adolfo. *Figura: construção e interpretação da metáfora*. São Paulo: Hedra; Editora da Unicamp, 2006, p. 91-123.

sabida ou não, a principal via para o conhecimento do mundo, para religiosos como Vieira, enquanto todo o criado compõe um conjunto de elementos que, no fim das contas, são todas partes direta ou indiretamente efeitos da Causa primeira. A premissa central, no caso, tomada e defendida por uma via delimitada da Escolástica que está confirmada pelos metafísicos ibéricos, é o caráter equívoco do Ser. A defesa da equivocidade, das múltiplas vozes do Ser, percorre, por um caminho específico, uma intrincada constituição lógico-doutrinária que alcança as disputas metafísicas de teólogos como Francisco Suárez, já nos tempos próximos a Vieira. O edifício argumentativo, enquanto juízo sumário da querela travada há séculos, alcança um grau de complexidade que seria mal reconhecido pelos comentadores posteriores, como se fosse plausível indicar qualquer ruptura com uma teologia típica de seu tempo e de seu lugar. Em outras palavras, a leitura posterior e estrangeira das *Disputationes Metaphysicae* suarezianas, determinantes da referência que se costumou fazer ao autor, viu-se diante de uma obscuridade impeditiva a uma posição determinada dentro dos quadros da chamada Segunda Escolástica, o que levou a corolários mal fundados, principalmente, sustentando uma suposta defesa do teólogo de uma ontologia do ser unívoco, como se fosse epígono de João Duns Escoto. Mais recentemente, apenas, houve o início de um apontamento mais responsável sobre o real lugar do argumento suareziano no debate escolástico sobre a metafísica do Ser abraçado ainda por quem apresentar o fôlego suficiente diante da grandeza do debate travado nos meios acadêmicos do século XVII.

Seria imprudente propor tal tarefa na análise da escrita epistolar de Vieira. Ainda que, pouco provável, fizesse jus às dimensões de sua matéria, o pretendido aqui aponta para outro alvo. Para conhecer como Vieira conhece é importante, antes, estabelecer os parâmetros do movimento entre ser criado e Ser criador. Esse movimento, aparentemente, tendo sido definido por Tomás de Aquino em sua leitura da metafísica aristotélica, parece estar constituído como um ponto seguro do programa argumentativo de Suárez, justamente por ser a parte de seu edifício lógico que toca no princípio transcendente de existência do Ser, ou seja, do mundo e do homem como efeitos da Causa primeira, Deus. Essa premissa, puramente teológica, já de pronto impossibilita a defesa do senso comum que decretava o teólogo jesuíta como pilar inaugural da metafísica moderna, defensor de uma ontologia do Ser, nos moldes do que será pensado posteriormente, no século XIX. Ou, ainda, como último dos metafísicos medievais, por ter supostamente definido os limites da equivocidade. Esse princípio teológico da metafísica de Suárez, basilar nos procedimentos doutrinários de estabelecimento da verdade a partir do conhecimento das

coisas no século XVII ibérico, está assentado sobre um longo traçado do dogma cristão ocidental que, não sem suas referências ao pensamento pagão anterior a Cristo, delimita o entendimento sobre o mundo como fruto da criação divina. Se o conceito de Deus mantém sua Identidade indeterminada, porque é absoluto e simplíssimo, como diz Tomás de Aquino, sua máxima determinação possível, ainda que limitante à mente humana, é alcançada no ato de observação do conjunto da obra da Criação. Muito além de qualquer soma das partes, perceber o todo é supor o *logos* que as relaciona e explica a intenção da potência divina, em ato no ser criado. A correlação é evidente: por ser efeito da Causa primeira, o todo da criação, do mundo, do universo, compreende muito mais que os limites da soma de suas partes; assim como o corpo de Cristo em sua passagem pela Terra, igualmente o corpo místico do reino católico que paira sobre suas partes, os súditos, como instância maior que a soma de todas elas. Do mesmo modo, a unidade do Ser apreendido pelo intelecto, a ser compreendida de modo muito mais amplo, pela sua atribuição divina, que o conjunto de suas múltiplas vozes definidas categoricamente.

O determinante da semelhança, ou seja, os graus da diferença entre os seres, é a proximidade de cada um, no conjunto de suas vozes, ao Ser criador, inatingível, porque simplíssimo, sem substância e sem forma. O movimento da mente, tipicamente escolástico, que compreende esse grau de proximidade, a partir das semelhanças entre os elementos, remete a uma noção cosmológica do conjunto da criação já defendida entre os primeiros exegetas, como Filon de Alexandria, caudatário e ao mesmo tempo distinto da cosmologia platônica. Como presente no *Timeu*, na obra de Filon, da primeira metade do século I d.C. há uma segura defesa da razão humana como ferramenta para se atingir as verdades da Criação, inclusive aquelas presentes na Escritura Sagrada, para as quais é preciso compreender a relação entre seus sentidos "literal" e "profundo", uma vez que nem sempre são imediatamente evidentes. O homem depende também da fé quando, por exemplo, busca compreender as coisas relativas à Trindade ou aos sacramentos, dispostos enquanto princípios que, transmitidos por Deus a Moisés, constituem a lei revelada aos homens⁴⁰³. A distinção clara e conscienciosa entre razão e fé como vias de acesso ao conhecimento da obra da Criação, tão cara aos escolásticos e objeto de preocupação entre os chamados pais da Igreja no Ocidente, aparentemente não está resolvida ainda na doutrina e na atividade exegética filoniana. O que a distingue daquilo que posteriormente será observado como uma teologia católica, entretanto, é seu lugar ocupado enquanto

⁴⁰³ CALABI, Francesca. *Filon de Alexandria*. Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2014, p. 25-33.

posição de intersecção de correntes filosóficas, a apontar para diversas direções vindouras, tendo a própria teologia cristã como uma delas, ao lado, por exemplo, do neoplatonismo plotiniano.

Restrita, pelo acesso, aos livros do chamado *Pentateuco*, em seu texto da versão grega da *Septuaginta*, a leitura de Fílon já apresenta um procedimento de interpretação alegórica das figuras bíblicas com fontes na própria cultura helênica, pagã, assim como na exegese judaica da Torah, procedimento este que depois será retomado por Orígenes, no seu tratado, *Peri archon, Sobre os princípios*, como método de interpretação tipológica, em que o *Velho Testamento* assim será lido como figura no *Novo*⁴⁰⁴. Todavia, o suposto platonizante que relaciona mundo físico e mundo espiritual, base da leitura filoniana das *Escrituras*, ao mesmo tempo em que sustenta a doutrina das Ideias, para Fílon, como arquétipos que dão qualidades à matéria, tirando-as do caos, contraria a doutrina platônica quando situa tais Ideias como Potências inferiores, de que Deus faria uso para a criação das coisas do mundo⁴⁰⁵. Para Platão, como se sabe, o Demiurgo estaria abaixo das Ideias, tomando-as como modelos para a forma a ser impressa na matéria. Ou seja, Fílon de Alexandria, já em sentido cristão, concebe o *logos* da Criação de modo distinto do platonismo pagão. A simplicidade de Deus, posteriormente delineada pela Escolástica, é aqui já tomada como princípio do Ato criador: em Deus, o ser é essência, sem acidentes. Acima das Ideias, é incompreensível para o homem enquanto natureza. Tal essência é incognoscível, assim como as potências e o *logos*. Restam aos homens apenas lampejos, imagens imperfeitas e tentativas mediadas de conhecimento. Francesca Calabi elenca três delas: a *via negationis*, pela qual a incompreensibilidade de Deus é pressuposto para privação de suas qualidades, tornando impossível descrevê-lo, atribuir-lhe determinações ou atribuições - ponto de vista que dará margens a uma teologia negativa, cara à filosofia pagã posterior; a *via eminentiae*, que expressa a excelência de Deus e sua superioridade, enquanto fim, cume ou termo da felicidade; ou, ainda, a *via analogiae*, que recorre a metáforas, imagens e similitudes, com o objetivo de traduzir o inexprimível, ou seja, um modo de designar o que não pode ser dito - Deus como "arquiteto da grande cidade" ou "plantador do cosmo"⁴⁰⁶.

No raciocínio filoniano, contudo, há ainda a possibilidade de conhecer alguns atributos de Deus. Um deles é o *agir* e, apoiado ainda no *Timeu* de Platão, o exegeta

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 183; Cf.: HANSEN, João Adolfo. *Alegoria. op. cit.*, p. 100.

⁴⁰⁵ CALABI, Francesca. *op. cit.*, p. 67-73.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 86-88.

define esse *agir* pela atividade demiúrgica da criação mediante Potências. Diferentemente, porém, essas Potências seriam as próprias Ideias, meios instrumentais pelos quais Deus teria realizado a Criação. Como afirma em seu *De Providentia*, todas as obras primevas da natureza, ou seja, do mundo natural, vieram a ser por meio da Providência divina. Não os fenômenos como pestes e trovões, que seriam resultados de “comutações dos elementos que os geram”. Deus, diz Fílon, não é causa de absolutamente nada mau, “mas todos os entes que surgiram de algo exterior à sua própria matéria, por um processo gerativo e primário da natureza, são com justiça atribuídos à Providência”⁴⁰⁷.

Isto é, se para Fílon, como parece apontar sua concepção sobre a Providência divina, Deus criou a partir do nada, seria essa então a constituição de um passo fundamental para a teologia cristã, porquanto o Ser divino não é Demiurgo, mas Criador. Ele não forma, mas cria. Aqui, está distinta a cosmologia filoniana daquela de Platão. Observa-se como já desde o início do pensamento dito cristão há um discernimento claro entre a teologia e a filosofia grega pagã anterior a Cristo, ao mesmo tempo em que a primeira depende cabalmente da segunda na constituição do conhecimento das coisas a partir dos seus parâmetros de verdade. Em Fílon de Alexandria já se encontram, ao menos como esboços do que posteriormente será bem acabado pela metafísica cristã, as noções basilares sobre como pensar Deus, suas Potências, a Criação e o *Logos*, enquanto Razão divina, ou mundo inteligível pelo qual se empreende a realidade corpórea. Por Fílon passam diversos traçados constitutivos das doutrinas cristãs ou pagãs sabidas nos séculos seguintes. Em um destes, ao menos, vão se encontrar outros autores e outras escolas, por onde estão sendo estabelecidas as normas do raciocínio lógico, em contato constante com os dogmas de fé, que, para os tempos futuros da Companhia de Jesus, seus autores terão diante de si, principalmente nas universidades católicas de Portugal e Espanha, uma imensa bagagem doutrinária a delimitar o olhar de seus irmãos de ordem religiosa em missão pelo mundo.

Um dos encontros cabais da especulação filoniana se dará poucos séculos mais tarde, com a elaboração doutrinária de Orígenes a direcionar os fundamentos da chamada Escola de Alexandria. Guia diretor dos *didaskalion*, os assim denominados estudos sobre cristianismo alexandrino do século III d.C., o teólogo-padre é considerado um dos mais importantes compendiadores dos textos bíblicos, comparando “letra a letra” as diversas versões dispostas das *Escrituras Sagradas* em seu tempo, não mais restrito, como estivera

⁴⁰⁷ *De Providentia*, II, 52-59. Fílon de Alexandria. *Da criação do mundo e outros escritos*. Trad. Luíza Monteiro Dutra. São Paulo: Filocalia, 2015, p. 187-188.

Fílon, à versão grega do *Pentateuco*⁴⁰⁸. O tema central de suas investigações filosóficas, matéria de sua principal obra sobrevivente no tempo, o *Peri archon*, é justamente a concepção de saber para o mundo criado por Deus. Para Orígenes, todo saber advém de Cristo. Na pessoa d'Ele está a Sabedoria divina; e, por isso, Cristo é a via pela qual os homens podem conhecer.

Deus Pai concede a todos os seres existir conforme a natureza. Àqueles que conferiu serem racionais, entretanto, poussa “um mistério principal do Senhor Jesus Cristo”, pelo qual dispõe que “sejam bem naquilo para que existem”⁴⁰⁹. O saber, como é ato de participação na Sabedoria que é Deus, é ato de divinação. Isto é, há uma identificação entre a Inteligência e o governo do Universo. Diferente mais uma vez da concepção neoplatônica pagã, por onde, por exemplo, nas *Enéadas* de Plotino, o *Nous* é a Inteligência em si mesma emanada do Uno, alcançável pelo homem apenas em contato direto e pessoal a partir de um estado de êxtase que transpõe o mundo e sua alma inferior, para os princípios de Orígenes, a palavra revelada oferece o acesso à Sabedoria que é o próprio Verbo divino. Conhecer-la é movimento possível a todos, desde que haja o esforço do estudo, a condução do bom guia-mestre e a assistência do Espírito Santo⁴¹⁰. O tratado sobre os princípios oferece um plano até hoje controverso em suas edições sobreviventes, quanto à disposição de suas partes e à distribuição das matérias constituintes, a respeito de tudo aquilo que o homem pode conhecer, enquanto relacionado com a Criação divina.

No que compete à interpretação das *Escrituras*, Orígenes estabelece enfim a alegoria como procedimento de conhecimento dos vínculos entre *Velho* e *Novo Testamentos*. A quarta parte do seu compêndio é dedicada a expor os procedimentos de leitura do texto bíblico que, pelo conhecimento das evidências e pela fé na palavra divina, deve ir além de sua significação literal. Segundo afirma o tradutor João Lupi, há na prática de leitura e interpretação de Orígenes uma continuação da tradição judaica de Fílon, em detrimento dos então estudiosos de Homero. A causa dessa disposição seria uma suposta afeição dos alexandrinos ao que o comentador denomina anacronicamente de “crítica literária”, peculiar ao período que decorre entre a fundação da Biblioteca de Alexandria pelo faraó macedônio Ptolomeu I Soter, e seu incêndio provocado por Júlio César⁴¹¹.

⁴⁰⁸ Cf.: LUPÍ, João. "Orígenes: concepção do saber, plano e método". In *Veritas*, v. 43, n. 3, setembro 1998, p. 475-482.

⁴⁰⁹ *Peri archon*, I, 3, 7. Cf.: Orígenes. *Tratado sobre os princípios*. Tradução João Lupi. São Paulo: Paulus, 2012, p. 92.

⁴¹⁰ LUPÍ, João. *op. cit.*, p. 477.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 479.

Uma vez que, fatalmente, o conhecimento do universo da criação está atrelado à verdade divina do *Logos*, há então um compromisso normativo dos homens em transpor a literalidade das *Escrituras* que revelam tal verdade. Se saber o mundo é se aproximar de Deus por meio da Sabedoria encarnada em Cristo, dedicar-se a tal esforço corresponde de modo decisivo a uma busca virtuosa pela felicidade, dir-se-ia, cristã. Note-se como o componente ético ganha centralidade no estabelecimento dos parâmetros do conhecimento atrelado a uma visão de mundo cristã constituinte. É esse modo de observar a Criação, vinculado ao dever dos homens em buscar o saber para alcançar a boa vida, que estabelece a verdade sobre os níveis de interpretação do texto sagrado como fonte da Revelação. Já no tempo de Orígenes não se pode afirmar, entretanto, que tal princípio esteja disposto de modo irrefletido e hegemônico para as teologias que florescem na dita Idade Média dos séculos seguintes. A Escola de Alexandria mantém a divisão tríplice do método de interpretação – podendo considerar o sentido corporal ou histórico, o sentido físico ou moral e o sentido espiritual ou alegórico – presente na exegese de Orígenes, a partir das obras de padres seus seguidores no Oriente, como Eusébio de Cesareia, Santo Atanásio, São Dídimo o Cego e São Cirilo. Todavia, nesse período que compreende os séculos subsequentes à vida do professor alexandrino, seus discípulos são impelidos a se confrontar com os adeptos da assim chamada escola exegética de Antioquia, supostamente fundada pelo mártir São Luciano. Opostos ao alegorismo alexandrino, são defensores do sentido literal estrito do texto sagrado, predominante, em detrimento de um dito sentido espiritual que deve ser comedido em nome das hipóteses atreladas à letra mesma do texto. Nessa vertente ressaltam outros padres seguidores, conhecidos como os antioquenos, como São Metódio de Olimpos, Diodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuéstia e São João Crisóstomo⁴¹².

No assim chamado cristianismo primitivo do Ocidente, encontram-se vertentes exegéticas provenientes dessa dualidade dos primeiros séculos de doutrina. Mesmo sem uma sabida escola fundada, como a de Alexandria, seus padres-teólogos atuam sobre questões morais e de ordem prática, orientados ora por procedimentos alegóricos, ora por um sentido literal do texto bíblico⁴¹³. Nessa distinção é possível situar, mesmo que de modo abrangente e pouco preciso, as obras de conhecidos Doutores-pais da Igreja e suas

⁴¹² VAGANAY, L. “L’exégèse catholique” In ROBERT, A. TRICOT, A (Org.). *Initiation biblique: introduction à l’étude des Saintes Écritures*. Paris, Tournai, Roma: Société de Saint Jean l’évangéliste, Desclée & cie, 1948, p. 441-416.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 416-420.

constantes controvérsias, como é o caso dos comentários de São Jerônimo e sua tradução das *Escrituras*. Outros, como Santo Hilário de Poitiers e Santo Ambrósio são irreparavelmente devotos do método origenista, assim como a vasta obra de Santo Agostinho. Parece distante do contexto que interessa, para a Companhia de Jesus, esse quadro de organização doutrinária do Cristianismo ocidental e suas inúmeras vertentes primeiras, mas enquanto instituição a Igreja dobra o tempo. Quer dizer, Vieira estava muito mais próximo de Agostinho que de Lutero e sua vertente occamista. E assim é possível, porque o traçado dogmático-doutrinário que deságua na metafísica da Segunda Escolástica e que, nos primórdios, atravessa os comentários de Fílon, depois os membros da escola de Alexandria e finalmente chega ao Ocidente, vai tocar naqueles autores dedicados a uma exegese sobretudo teológica. Assim, é um caminho discursivo e doutrinário que, em cada circunstância espaço-temporal dos longos séculos da Idade Média, dedica-se a contrapor outras hermenêuticas voltadas a outros modos de conhecer, como o agnosticismo ou o simbolismo arbitrário de Averróis e Maímônides. É nesse intento que Tomás de Aquino estabelece sua doutrina da analogia⁴¹⁴.

Mas a metafísica escolástica parte do princípio, inegável, que a relação entre o ser e a essência, descoberta pelo olhar que conhece, é antes de tudo a contemplação da obra divina. A ordem que o entendimento racional estabelece dessa contemplação não existe, nas funções que exerceu a uma teologia política particular, sem um princípio transcendente de existência da coisa ordenada, considerada inevitavelmente como criada para aquele fim. Essa constatação é cabal, ou deveria ser, a quem observa uma autoridade da metafísica sempre associada a um espaço específico que direciona o olhar e constitui a estrutura. Ao mesmo tempo, esse princípio transcendente possui, ele mesmo, na inteligibilidade possível ao que contempla e, por isso, alcança o conhecimento, suas razões e fundamentos que foram, no tempo, sendo delimitados por escolhas de fé ou de doutrina. Assim, o ordenamento do mundo como criação divina vai, no decorrer da história do pensamento cristão, traçando as bases da verdade sobre o Ser criador, sobre a criatura, sobre o todo que distribui e participa nas partes etc. E esses parâmetros são tomados como princípios de uma metafísica que serve a um determinado quadro de relações. Então, arrisca-se afirmar, a figura de autoridade que vai portar a verdade da fé e as referências sobre o princípio transcendente a sustentar o esquema metafísico de um pensamento futuro, ocidental, cristão e católico é Santo Agostinho. A partir da sua obra,

⁴¹⁴ Cf.: VAGANAY, L. “L’exégèse catholique”. *op. cit.*, p. 420; HANSEN, *Alegoria. op. cit.*, p. 102.

o componente ético sobre os modos de conhecimento para uma visão de mundo cristã passa a ser considerado o princípio pelo qual se caracterizam os procedimentos da relação entre a razão que vê, ou sente, o objeto que é visto, ou sentido, e o caminho percorrido entre a imagem, ou sensação, a memória e a sabedoria.

O movimento da alma, da percepção ao conhecimento, como Platão apresenta no *Teeteto*, carrega então, com Agostinho, o dever ético do liame entre a parte, racional, de onde deriva a ação de perceber, e o todo, complexo e ordenado, por onde se situa o objeto percebido. Em outras palavras, ir da percepção ao conhecimento é perceber para conhecer a obra de Deus e sua grandeza, impossível de ser contemplada em toda a sua completude. Dessa constatação partem duas premissas que ditam e determinam a ética desse conhecimento. Em primeiro lugar, o passo inicial do homem que percebe o objeto como parte do todo da Criação é ter tomado a si mesmo enquanto ser indefinidamente pequeno diante da grandeza indeterminada daquele todo ordenado por Deus. Aqui, algum conhecimento apenas será admissível se houver a confissão declarada do agente conhecedor sobre sua incompreensão irremediável a respeito das grandezas de Deus, como sobre o tempo criado para a vida terrena, sobre o instante divino do ato da criação ou sobre Suas ideias que precedem a ordem da causalidade.

Em segundo lugar, o passo seguinte da percepção a respeito da obra divina é perceber a si mesmo como parte constituinte dela enquanto ser, que é racional e ocupa um lugar determinado nesse ordenamento. Isto é, enquanto ser criado, possui a forma, ou a qualidade conferida pelo Criador, que o faz participar nas regras eternas das Suas ideias. Por isso sua alma, que pode estipular o movimento cognoscível, enquanto criatura que é imagem da Trindade, possui o dever de conhecer os objetos da criação, a partir da consideração dos efeitos de Deus, evidências de sua Semelhança, única via aberta para o homem elevar-se ao conhecimento do Criador. Como diz Étienne Gilson, a alma humana pode até amar a si mesma, mas se não fizer o esforço de conhecer as Semelhanças, a partir dos seus termos consubstanciais – memória, vontade e inteligência – sua vida não permanecerá menos que uma loucura. Ao se voltar para a direção de Deus, que a criou, e com isso tomar a consciência de seu caráter de imagem divina, ela se lembrará de si enquanto expressão do amor de Deus, participado em sua sabedoria. Aí está, na sabedoria humana, o restabelecimento da sociedade rompida entre o Criador e sua criatura⁴¹⁵.

⁴¹⁵ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayuoub. São Paulo: Discurso editorial, Paulus, 2006, p. 427-428.

Ou seja, perceber o mundo para, então, reconhecer as semelhanças entre os seres e delas conhecer suas relações com a Identidade divina se torna, no pensamento cristão ocidental centrado na autoridade de Santo Agostinho, um dever da razão humana. O movimento da alma fruto de uma tarefa que redime o homem pelo restabelecimento de seu vínculo com o Ser Criador. Por isso quando, em agosto de 1649, Vieira profere seu sermão dedicado ao bispo de Hipona, na igreja de São Vicente de Fora, em Lisboa, conduz o encômio centrado no enunciado que figura o doutor ao lado do santo. O doutor que, na maturidade, compõe suas *Retractationes* assumindo os erros da doutrina, ao lado do santo que, na juventude, apresenta o seu *Livro das Confissões* sobre os pecados anteriores à conversão, são, para Vieira, as duas faces do padre que implica e amplifica o *Evangelho*, pelas virtudes de um e de outro⁴¹⁶. Naquelas, retrata a indecência da sua ignorância; neste, confessa a torpeza de seus pecados. “Pois se o Evangelho manda a Agostinho resplandecer com ciência e doutrina, como põe em público erros e ignorâncias? Se lhe manda que alumie com exemplos, e boas obras, como publica vícios, e pecados?” Humilde seria já, se sobre eles se calasse. Mas o doutor santo os publica e divulga, amplificando a luz da Igreja, com doutrina e com exemplo, a partir do pecado e da ignorância. Admiti-los, como ensina a humildade de Cristo, é a primeira atitude devida para a redenção. De tal sorte que, assim como a luz e as trevas, do dia e da noite, são ambas obras de Deus, Agostinho O glorifica com suas obras boas e más, com os acertos e com os erros, com o dia e com a noite. Se Cristo e o Evangelho lhe mandaram alumiar os homens com exemplo e doutrina, o padre, pela sua grandeza, cumpre tal tarefa fazendo dos pecados exemplo e das ignorâncias doutrina. Em primeiro lugar, porque é da natureza humana encobrir seus pecados, “porque ninguém é tão mau, que o queria aparecer”, afirma Vieira citando Quintiliano⁴¹⁷. Depois, porque o preceito divino manda ao cristão que se confesse, mas debaixo de inviolável sigilo, o que entende jamais escrever seus pecados, sob o risco de tê-los lidos e divulgados. Agostinho, além de confessá-los, escreve-os e divulga.

Sobre os erros e as ignorâncias, segue Vieira, espera-se do homem que, quanto mais saiba, menos disposto esteja a admitir seus erros e desdizer a si mesmo. Assim como Lúcifer, “criatura dotada de tão sublime entendimento”, comete o erro fatal de cuidar que pode “ser semelhante a Deus”. Por isso, prefere cair do Céu ao Inferno a desdizer-se do que uma vez disse: “Se Lúcifer soubra menos, ele reconheceria o seu erro; mas a grande

⁴¹⁶ Cf.: VIEIRA, António. “Sermão de Santo Agostinho” In In *O.C.* t. II, v. X, *op. cit.*, p. 35-72.

⁴¹⁷ Quintiliano, *In. Or.* III, 8, 44.

ciência, que tanto o inchou para errar, essa mesma o obstinou para se não desdizer”. Ao anunciar seus erros, Agostinho emenda suas ignorâncias e oferece a todos os sábios “a que nenhum se envergonhasse de ter errado, nem de confessar que errou, pois Agostinho o fazia tão declaradamente”. Mais ainda, ao se retratar abertamente, o doutor vai além da natureza humana. Vieira afirma, como ensina a *Escritura*, que os erros devem ser corrigidos secretamente, assim como os pecados, somente entre aquele que censura e aquele que é censurado. A razão para tal seria a manutenção da honra que, feita, a opinião em jogo poderia estar então sujeita à verdade. Fosse o caso levado a público, valeria ao censurado o sustento de sua honra pela opinião mais conveniente que a sujeição desta à verdade. É natural ao homem que assim aja e, como ensina o *Evangelho de Mateus*, retomado por Agostinho e então citado por Vieira – *Mt 18, 15*, “Corrige-o entre ti e ele somente” – que de tal modo ajuíze sobre seus pecados. O doutor santo padre, como sabido prelado, teria ainda mais razões para dissimular seus erros e encobrir seus pecados, afirma o jesuíta, mas “quis antes publicar uns, e outros com tão custosa resolução, só para assim, e de todos os modos amplificar mais a mesma glória de Deus”.

Vieira arremata o enunciado de seu sermão a Agostinho ao questionar qual dos dois livros do santo padre seria o maior. Postos na balança, interroga se pesariam mais as *Retratações* ou as *Confissões*. Responde que, considerado o santo, maior seriam as *Confissões*, por onde publicou os seus pecados. Ao mesmo tempo, considerado o homem, se sobrepujariam as *Retratações*, em que estão publicadas as suas ignorâncias. Dos pecados se fez santo, das ignorâncias se fez homem. Admitir e propagar os pecados cometidos é o primeiro passo em direção à virtude, verdadeira preocupação dos santos, enquanto reconhecer e divulgar as ignorâncias seria o estágio inicial da busca pela ciência, fim último da luta travada pelos homens. Ponto fulcral do argumento jesuítico, aí Vieira consegue situar a autoridade de Agostinho, e toda a sua relevância, na genealogia da *traditio* católica que estabelece as bases do conhecimento da Criação. Diz ele que Deus é infinita bondade, que Deus é eterno, que Deus é invisível. Mas não são esses os atributos divinos que fazem tentação ao homem. Eles desejam ser, ter e poder. O Demônio, por sua vez, não vai tentá-los com os atributos da grandeza, do domínio universal de todas as coisas ou com a onipotência. Vai provocá-los com o desejo da sabedoria: “Sim. Porque o Demônio, como discreto, armou a tentação ao homem conforme o conhecimento que tinha de sua natureza, e para onde o viu mais inclinado, para ali entendeu que cairia”⁴¹⁸.

⁴¹⁸ VIEIRA, Antônio. “Sermão de Santo Agostinho” In *O.C.* t. II, v. X, *op. cit.*, p. 68.

A promessa da sabedoria seria aquela pela qual se poderia haver o homem rendido. O desejo de saber de tudo e assim saber como Deus leva-o ao pecado, preferível a permanecer na ignorância. Aos homens, diz Vieira, é maior injúria o ser ignorante que o ser pecador. Por isso, ao confessá-las, suas ignorâncias, Agostinho fez muito mais enquanto homem. Isto é, como dito anteriormente, o movimento da alma que vai da percepção ao conhecimento, já notado desde os gregos, com Agostinho ganha o ensejo da ética cristã, basilar a um pensamento metafísico católico futuro: o movimento da percepção ao conhecimento é movimento do homem ao *reconhecimento* de sua exiguidade, de sua pequenez; é movimento à humildade de Cristo, diante da grandeza da Criação. A razão é evidente. Assim o faz porque, ao buscar o conhecimento dos seres criados por Deus, remetem à Identidade fundamento das semelhanças.

Mais ainda. Retratar a si mesmo não é confirmação de insipiência, adverte Vieira, “mas de saber que muitas vezes pode acertar o menos douto no que o mais Letrado não advertiu”. A proposição é verdadeira porque a percepção sobre a criação divina depende menos da ciência sobre o ser percebido que o reconhecimento da sua semelhança com o ser que percebe. Ou seja, conhecer a criação de Deus é saber a si mesmo enquanto parte dela. É olhar o outro como seu semelhante. De tal modo que, antes de findar sua pregação, Vieira desenha uma breve alegoria nas últimas linhas de seu sermão a Agostinho, em que estariam pescando no mar de Tiberíades São Pedro e os outros discípulos, quando Cristo, o “Divino Mestre” apareceu-lhes na praia. Diz o jesuíta: “e ainda que todos O viram, e o Senhor falou a todos, só São João O conheceu”. Isso teria ocorrido porque uma verdade – e Cristo é a suma verdade – quando não é manifesta, muitos a veem, mas “conhece melhor quem mais a ama”.

Vieira afirma, então, que em semelhantes casos, o que se deve fazer é seguir o feito por São Pedro. Ao ouvir São João “e ele reconhecendo que dizia bem se lançou logo a nado, para se ir deitar a Seus pés. Assim deve fazer quem busca a verdade”. Onde quer que ela esteja, mesmo reconhecida por outro, deve ser seguida e abraçada, como fez São Pedro, buscando a verdade onde não tinha visto. “O verdadeiro saber é de saber reconhecer a verdade, ainda que seja filha de outros olhos, ou de outro entendimento, e não se cegar com o próprio, como se cegou Lúcifer”⁴¹⁹. Curado o orgulho sobre a sabedoria, abre-se a via à humildade de Cristo, pela qual se pode perceber os seres da Criação. Em seguida, tem-se a si mesmo enquanto parte dela, pois aí mesmo se comunga

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 71.

seu amor, fazendo do ato de olhar o outro reconhecê-lo como semelhante. Somente nesse ponto, como ensina Vieira por meio da autoridade de Agostinho, o homem pode conhecer a verdade, pois conhece melhor quem mais a ama. São os dois princípios inerentes à ética do conhecimento para o mundo criado por Deus, que estão estabelecidos pela obra de Agostinho – como eficazmente os referiu o jesuíta no sermão em sua homenagem – e que serão o ponto de partida de uma metafísica a estruturar os meandros desse ato possível de conhecer, como farão a Escolástica e suas variadas vertentes. Uma delas chega à doutrina jesuítica e baliza o olhar ao mundo dos padres inacianos. Lá, no século XVI, esse caminho particular da Escolástica na sua vertente tomista, caracterizando o que ficou conhecido por *Segunda Escolástica*, vai primordialmente conceber a relação entre o ser criado e o Criador pelo parâmetro ético da ação humana inserida na cena do grande teatro do mundo da obra divina. Aí também o contraponto está estabelecido com as doutrinas contemporâneas suas em disputa. O valor ao homem e o das chamadas boas obras como seu caminho para a redenção dos pecados da Queda ganham vitalidade justamente porque contrapõem ao luteranismo e à guerra inerente à vida humana do pensamento calvinista.

Por mais incontestado que seja o conflito emerso na filosofia europeia do século XIII, como aponta Émile Bréhier, fruto da reintrodução da metafísica aristotélica posta ao lado da física como uma descrição da realidade sensível⁴²⁰, ainda assim, a estrutura pela qual dominicanos como Alberto Magno e Tomás de Aquino vão engendrar uma metafísica cristã que contrapõe os então agostinianos por separar fé e razão está constituída pelo sentido da semelhança entre os seres criados por Deus. É Agostinho, em textos como o *De trinitate* e o *De Genesi ad litteram*, quem percebe que a distribuição hierárquica das essências nos seres da Criação obedece aos graus de participação das ideias de Deus nelas representadas⁴²¹. Suas semelhanças são reais porque remetem à Semelhança primeira, que é o Verbo. Segundo a interpretação de Étienne Gilson, é a semelhança que faz cognoscível a participação das partes no todo, pois é um “meio termo entre identidade e alteridade absolutas”⁴²². Ao mesmo tempo em que ser semelhante ao outro é sê-lo em determinado grau, é também ser distinto dele, pois a proximidade é

⁴²⁰ BRÉHIER, Émile. *La philosophie du moyen age*. França, Paris: Éditions Albin Michel, 1949, p. 295.

⁴²¹ Cf.: GILSON, Étienne. *op. cit.*, p. 397. Essa percepção já presente em Agostinho será o princípio do enunciado de Anselmo de Cantuária, sete séculos mais tarde, quando, em seu *Monologium*, apresenta a conhecida demonstração da existência de Deus. Na obra se pode observar já a ideia da *participação* dos seres criados na forma absoluta da perfeição da Causa primeira. Por meio dela, tem-se aí a noção de uma disposição hierarquizada da Criação, a partir dos graus desiguais de perfeição dos seres em relação a Deus. Será, pois, uma das regras da analogia, tão caras aos escolásticos do século XIII. Cf.: GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 291-305

⁴²² GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. *op. cit.*, p. 401.

apenas a da semelhança, não da identidade. Uma vez que ambas, a semelhança e a dessemelhança, remetem ao princípio primeiro, o Verbo, são elas então o meio pelo qual pode-se conhecer a obra da Criação. O que bem lembra Gilson sobre o dito por Agostinho, principalmente na obra sobre a Trindade, a respeito da noção de semelhança, é que percebê-la enquanto vestígio da imagem de Deus, é o movimento da alma no caminho da participação do homem em Sua beatitude⁴²³. Esse princípio inegavelmente teológico não está ausente do exercício racional que pensa a analogia na metafísica da Escolástica, em contato com as versões árabes do texto aristotélico no século XIII. O desafio trazido pelo desequilíbrio entre fé e razão que até então neoplatônicos e agostinianos viam-se isentos de enfrentar fora aceito bravamente pelos metafísicos dominicanos⁴²⁴, mas no sentido de fé e razão reconhecerem-se uma à outra como via compatível de acesso às verdades do mundo. E justamente essa separação entre filosofia (metafísica) e teologia, atribuída posteriormente em seu arremate à obra de Francisco Suárez, não parece real aos olhos de jesuítas como Antônio Vieira. Por isso sua profecia pode figurar a verdade pela verossimilhança atribuída aos enunciados que caminham retoricamente do teatro da fé ao argumento metafísico, da carta sobre a ressurreição do rei português à rainha viúva, ao complexo edifício da *Clavis prophetarum*.

Diplomata lusitano, confessor do Rei, missionário e pregador pela defesa da liberdade, profeta, mártir, homem da Corte, Vieira é também teólogo e metafísico. Evidentemente, pela doutrina da Companhia de Jesus, supõe-se versado nas matérias sobre o ser criado, sua essência e suas vozes. Mas o tipo social do jesuíta metafísico é também *persona* eticamente caracterizada aos leitores e ouvintes pretendidos, pelo qual Vieira sustenta e encena suas posições diante das evidências alegadas sobre o real das ocasiões. Por isso o jesuíta sabe qual é o equilíbrio necessário entre fé e razão, em nome do qual metafísicos da Escolástica dispenderam esforços para alcançar uma descrição da matéria sensível relacionada com a percepção da fé sobre as coisas imateriais. A “regra tomista”, lembrada por Bréhier, é clara para jesuítas como Vieira: entre a razão, que provém da análise da percepção imediata, e a autoridade, que sustenta um conjunto de crenças sobre matérias teológicas, não há dúvida de que a primeira é serva da segunda. O grau de certeza associado a uma autoridade da *traditio* sempre será maior e soberano diante de uma proposição obtida pela razão humana, sujeita a erro⁴²⁵. Essa constatação

⁴²³ *Ibid.*, p. 406.

⁴²⁴ BRÉHIER, Émile. *op. cit.*, p. 296-298.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 304.

oferece a Tomás de Aquino princípio e segue sendo a base de raciocínio dos metafísicos cristãos, não sem antes o árduo trabalho de descrição e comentário do texto aristotélico, um modo particular de consonância entre os procedimentos da filosofia peripatética que, no século XIII, tinha a autoridade depois contestada no Ocidente de Averróis e Avicena, e os preceitos sobre os seres imateriais e o plano das Ideias, defendidos pelos então neoplatônicos e agostinianos. O caminho da inteligência humana, a ser traçado para a percepção sobre as coisas imateriais e suas inteligências superiores – o intelecto angelical e, acima de todos, o intelecto de Deus – é o do conhecimento sobre as coisas materiais. Por elas, no ato de observar e reconhecer as suas semelhanças, o homem pode alcançar algum conhecimento da Verdade encarnada em Cristo que é o Verbo divino. A inteligência humana, a mais imperfeita na hierarquia das inteligências, apreende o objeto que quer conhecer por meio, em primeiro lugar, da abstração que forma imagens, fantasmas, pelas quais se separam as coisas naturalmente unidas, como matéria e forma, substância e predicados. Em segundo lugar, a partir da disposição discursiva dessas imagens, compreendidas em uma sequência causal que busca atingir um efeito conclusivo. Essas características, essenciais, da inteligência humana são procedimentos impostos mentalmente como meios para o conhecimento das coisas porque, distinta e inferior ao intelecto angelical que sempre toma, em ato, o que compreende, o intelecto do homem sempre conhece indiretamente, de um modo imperfeito que precisa separar a matéria e as formas dos seres. Ou seja, a forma corporal que está nas coisas materiais, está também nas sensações e, a seu modo, no intelecto. Platonicamente, então, seu conhecimento pode ser considerado uma fase do retorno das formas à sua origem⁴²⁶.

Essa capacidade humana de *abstrair*, de separar as coisas percebidas, de criar as imagens, e delas dispor para uma ordem discursiva que faz da semelhança uma sequência cognoscível, será uma “base natural suficiente”, como diz Bréhier, para a teologia, pela qual, não sem um apelo impreterível à fé, poderá se alcançar algum conhecimento sobre as coisas imateriais. Tudo parte da percepção sobre as coisas materiais. Delas é que se pode ter alguma compreensão do todo da Criação, envolvendo as outras inteligências, superiores. Todas as coisas, mesmo as mais imperfeitas, como os seres irracionais, só existem em Deus. Quando se diz compreender as *semelhanças*, entende-se olhar o objeto pretendido como que pelo espelho, indiretamente, onde Deus reflete os efeitos de sua Causa nas coisas sensíveis. Nessa perspectiva, observa-se o fundamento platonizante, o

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 310.

vínculo dogmático da metafísica escolástica de Tomás de Aquino com as verdades da Criação descritas por Agostinho. A partir desse pressuposto, está aberta a via para a descrição dos seres em seus vínculos, pela analogia, por meio da leitura da metafísica aristotélica sobre o Ser enquanto ser real⁴²⁷.

É o que faz o dominicano, por exemplo, quando comenta o Livro IV da *Metafísica* de Aristóteles. No texto do filósofo, Tomás de Aquino encontra a proposição: “o ente se diz de muitos modos, mas todo ente se refere a um só princípio”⁴²⁸. Em referência às 10 categorias da lógica⁴²⁹, Aristóteles afirma que esse princípio que dá unidade ao Ser é a substância, ou a causa de sua natureza, a partir da qual se pode dizer sobre ele “de muitos modos”, ou seja, suas vozes, por sua vez, são múltiplas, em relação às outras categorias, ou acidentes, paixões ou propriedades da substância. O teólogo dominicano comenta o enunciado em que o filósofo afirma que esse todo substância-acidentes é o que pertence “à consideração de uma só ciência”, ou seja, a ciência que busca conhecer o ente enquanto ente. E assim o faz porque esse ente, que compreende a substância e seus acidentes é o que recebe os modos de predicação, analogamente: “Ora, o ente é predicado analogamente em relação a todos os entes”⁴³⁰.

Esse princípio sobre o Ser oferece as considerações sobre sua equivocidade. Quando afirma que o ente se diz de muitos modos, quer dizer que algo se predica de diversas coisas de múltiplos modos, mas sempre em referência ao princípio da unidade, a substância. Daí que o ente pode ser falado univocamente, como no caso da relação

⁴²⁷ O sentido da expressão “*esse in re*”, a existência real, na coisa, ao lado de “*esse post rem*”, a existência no intelecto humano, compõe o argumento de Tomás de Aquino diante do conhecido problema dos universais, ainda vigente no tempo de seus escritos, em resposta à lógica de Pedro Abelardo. Se o predicado universal da essência – que define a participação do ser em gênero ou espécie – encontra-se apenas na mente que observa ou está individualizado no ser real, Tomás de Aquino responde, no *De ente et essentia*: “De fato, a predicação é algo que se completa pela ação do intelecto que compõe e divide, tendo fundamento na própria coisa, a unidade daqueles dos quais um é dito do outro. Donde a noção de predicabilidade pode estar encerrada na noção desta intenção que é o gênero, a qual, semelhantemente, completa-se pela ação do intelecto”. Cf.: *De ente et essentia*, III, 42. Cf.: Tomás de Aquino. *O ente e a essência*. Tradução de Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 30.

⁴²⁸ “*Ens autem multis quidem dicitur modis; sed ad unum et ad unam naturam aliquam et non aequivoce*”. Aparentemente, Tomás de Aquino, assim como grande parte dos escolásticos de seu tempo, teve acesso ao texto aristotélico a partir da tradução latina de Guilherme de Moerbeke, produzida entre 1262 e 1272. Daí a prevalência de termos como “ens” e “modus”, comuns nos preceitos das chamadas gramáticas especulativas, dos modistas, nesse período. Cf. BECCARI, Alessandro Jocelito. “Prefácio” In Tomás de Erfurt. *Tratado sobre os modos de significar ou Gramática especulativa*. Trad. Alessandro Jocelito Beccari. Curitiba: Ed. UFPR, 2017, p. 46.

⁴²⁹ *Categorias*, 1b25. Cf.: Aristóteles, “Categorias” In *Órganon*. Tradução e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2016.

⁴³⁰ *Comentário à Metafísica de Aristóteles*, livro IV, lição I. Cf.: Tomás de Aquino, *Comentário à Metafísica de Aristóteles*, I-IV. Vol. 1. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2016, p. 337.

‘animal’ e ‘cavalo’ e ‘boi’, mas também equivocadamente quando ‘cão’ pode referir o ‘animal’ e a ‘constelação’. Já uma terceira possibilidade existe nos entes que implicam diversas relações, mas sempre se referindo a uma única e mesma coisa. Daí vem a noção do predicar analogamente, “isto é, proporcionalmente, enquanto cada um, segundo sua relação, refere-se a algo único”. O exemplo dado por Tomás de Aquino é o mesmo de Aristóteles e remete ao nome “saudável”: o termo é equívoco quando se diz em relação à dieta, à medicina, à urina e ao animal⁴³¹. Cada uma dessas predicções traz uma noção distinta ao nome “saudável”, indicando sua equivocidade. E, ao mesmo tempo, sua natureza é una, pois “todo ‘saudável’ ou ‘são’ se diz em relação a uma e mesma ‘saúde’”. Tomás de Aquino vai além e afirma que todo ente se diz em relação ao uno primeiro, que não é causa eficiente, mas sujeito⁴³².

Resumidamente, Tomás de Aquino sustenta a metafísica aristotélica ao atribuir o *ser* à substância e aos acidentes. Este, o ser dos acidentes, pelos quais o ente tem voz múltipla a partir de cada categoria atribuída ou predicada, é derivado em relação à substância, a categoria maior, pela qual o ser é em sentido forte⁴³³. Entre o ser de um e o ser de outro há uma analogia, ou seja, a existência se encontra “a cada nível de um modo que é proporcionado àquele nível”. A analogia, enquanto modo de relação, comunica realidades concretas⁴³⁴. Em ambos os casos, vale o princípio teológico, pelo qual Deus produziu as coisas para comunicar sua bondade às criaturas. Como não pôde representar em uma só criatura, ele criou diversas delas, de tal modo que a bondade divina que falta em uma é suprida em outra⁴³⁵. Nesse sentido, a existência do ser criado nunca poderia ser idêntica à essência, mas apenas a atualização desta que, pela sua voz, comunica a proporção de seu atributo divino, como ente, e, assim, situa o ser hierarquicamente nos degraus da realidade, tendo sempre como referência o ser superior, Deus, simplíssimo, pois aí sim, e tão somente, identifica-se essência e existência. Em outras palavras, Deus não é justo. Deus é a justiça. O homem, enquanto ser inferior, acima somente dos irracionais, pode ser justo *na medida em que* comunica proporcionalmente o atributo divino em sua existência, por meio de uma voz, que o predica nesse sentido. Mas, como identificar o justo no homem, enquanto ser, se o intelecto humano não possui capacidade

⁴³¹ *Metafísica*, livro IV, II; 1003a35-1003b6. Cf.: Aristóteles. *Metafísica*. Tradução e notas Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012, p. 106.

⁴³² *Comentário à Metafísica de Aristóteles*, livro IV, lição I. Cf.: Tomás de Aquino, *op. cit.*, p. 338.

⁴³³ BRÉHIER, Émile. *op. cit.*, p. 319.

⁴³⁴ *Id.*

⁴³⁵ *Suma Teológica*, I-I, q. 47, artigo 1, citado por BRÉHIER, Émile. *op. cit.*, p. 326.

para compreender a essência divina em toda a sua simplicidade? Pela voz que comunica, analogamente, este ser com outros seres da criação e, assim, tem-se um movimento da cognição em que, pela relação estabelecida, alcança-se um referencial único, o ser divino, atribuído a ambos em graus distintos.

Não é clara, entretanto, a distinção estabelecida por Tomás de Aquino entre o ente, *ens*, e o ser, *esse*. No opúsculo *De ente et essentia*, o teólogo dominicano aparentemente atribui ao ente a noção de uma totalidade, que é percebida, ou captada pela mente, e que envolve o ser em existência, ou seja, o ser e sua essência enquanto potência em ato. Como diz de início, no texto, a essência é aquilo por meio de que o ente tem o ser⁴³⁶. É a partir dela que a mente consegue captar aquele ente e assim compreender o ser em sua existência. O ente seria, então, a voz que comunica o todo do ser, desde seu atributo principal, a substância, até os demais gêneros, ou acidentes⁴³⁷. Se ‘brancura’ é a essência do ser ‘branco’, o ente é a voz que o comunica e pela qual o intelecto do homem o concebe enquanto ser ‘branco’ porque atualiza a essência ‘brancura’, em sua substância. Resumidamente, poderia assim se definir: *ser* é aquilo que possui existência, enquanto atualização das essências na matéria e na forma, na substância – composta ou separada – e nas demais categorias, ou acidentes; *essência*, então, é o atributo da Criação atualizado, atribuído em proporcionalidade no ser, dando sua existência real e localizando-o na hierarquia das realidades que tem Deus como a mais alta e simples; por fim, o *ente*, é o todo pelo qual o intelecto capta esse ser e sua essência, ou seja, aquilo pelo que a mente *ouve* a voz do ser – aquilo pelo que a mente capta o ser enquanto branco porque atualizou a essência brancura. Enfim, o breve texto de Tomás de Aquino pretende descrever como os modos de atualização das essências nos seres criados, atribuídas e proporcionadas na existência, definem uma hierarquia das realidades materiais e intelectuais. Se há essência, como diz Tomás de Aquino, nas substâncias simples e nas compostas⁴³⁸ – matéria e forma –, quanto mais próxima a coisa estiver do ato puro, ou seja, da simplicidade absoluta, maior vai ser a identidade entre ela, a essência, e o ser. A distinção real dentre a “multidão” de substâncias separadas, estaria determinada de acordo com “o grau de potência e ato”. A inteligência superior, mais próxima do primeiro grau, tem mais ato e menos potência, e daí em relação às outras, nos graus abaixo. “E isto se encerra na alma

⁴³⁶ *De ente et essentia*, I, 6. Cf.: Tomás de Aquino. *O ente e a essência. op. cit.*, p. 18.

⁴³⁷ *Ibid.*, I, 3, Tomás de Aquino. *op. cit.*, p. 17.

⁴³⁸ *Ibid.*, IV, 49, Tomás de Aquino. *op. cit.*, p. 32.

humana que ocupa o último grau nas substâncias intelectuais”⁴³⁹. Quanto mais elevada for a essência em relação à existência, mais inferior está o ser em relação a Deus, por quem há puro ato, por quem o *ens* é puro *esse*. Sua essência é o Seu próprio ser. Esta seria a dimensão primeira do tríplice modo pelo qual Tomás de Aquino divide os graus em relação à essência nas substâncias⁴⁴⁰. A última dimensão, mais baixa, seria a da essência nas substâncias compostas de matéria e forma, ou substâncias sensíveis. Nelas, diz o dominicano, a natureza é recebida “na matéria assinalada”, isto é, a essência, nessas substâncias, estaria para as “intenções lógicas” que a predicam e, por isso, os indivíduos ali podem ser multiplicados em uma espécie. Seriam os seres irracionais, ou as coisas corpóreas, materiais. Entre uma dimensão e outra, entre Deus e a matéria sensível, estaria a segunda, a das substâncias criadas intelectuais, como a alma e a inteligência humanas, “nas quais o ser é outro que a essência delas, embora a essência seja sem matéria”⁴⁴¹. Assim, por não estarem atribuídas à matéria, seus indivíduos não estão limitados a uma espécie. Podem ser definidos nelas gêneros, espécies e diferença, mas ainda são substâncias que comportam um princípio de individuação.

De fato, uma substância separada converge com outra na imaterialidade e diferem entre si no grau de perfeição, de acordo com o afastamento da potencialidade e aproximação do ato puro. E por isso, o gênero é assumido nelas daquilo que as acompanha na medida em que são imateriais, como a intelectualidade ou algo de semelhante. Daquilo, porém, de que deriva nelas o grau de perfeição, é assumida nelas a diferença, desconhecida, no entanto, para nós. Nem é preciso que estas diferenças sejam acidentais, visto serem de acordo com maior e menor perfeição, que não diversificam a espécie. De fato, o grau de perfeição ao receber a mesma forma não diversifica a espécie, como o mais branco e o menos branco no participar a brancura do mesmo tipo. Mas, o grau diverso de perfeição nas próprias formas ou naturezas participadas diversifica a espécie, assim como a natureza procede por graus das plantas aos animais, por meio de alguns que são intermediários entre os animais e as plantas, de acordo com o Filósofo no livro VII *Sobre os animais*.⁴⁴²

Decorre desse sentido de organização das realidades observadas um reconhecimento que será objeto de investigação três séculos após Tomás de Aquino apresentar a sua metafísica cristã, pelo jesuíta Francisco Suárez, já quase nos tempos de Vieira. Reconhece-se que as essências não são nada antes que elas tenham a existência. Claro, são potências que se atualizam em atos, mas a proporção da atribuição divina, enquanto Causa primeira, vai definir a existência do ser e os graus de atualização das

⁴³⁹ *Ibid.*, IV, 57, Tomás de Aquino. *op. cit.*, p. 35.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, V, 60-70, Tomás de Aquino. *op. cit.*, p. 37-40.

⁴⁴¹ *Ibid.*, V, 65, Tomás de Aquino. *op. cit.*, p. 38.

⁴⁴² *Ibid.*, V, 69, Tomás de Aquino. *op. cit.*, p. 40.

essências a ele vinculadas. Elas não são nada antes de atribuir existência ao ser, pelo qual é possível conceber a sua proporção do atributo divino atualizado nele.

Bréhier afirma, nas últimas linhas de sua *Filosofia da Idade Média*, de 1949, que Suárez teria negado essa tese de Tomás de Aquino e, por isso, Étienne Gilson teria elencado, no *L'être et l'essence*, de 1948, o metafísico jesuíta como o primeiro filósofo moderno, em direção a Descartes, Leibniz, Hegel etc⁴⁴³.

De pronto, é possível perceber como a Escolástica em sua vertente tomista, consegue associar o neoplatonismo agostiniano que hierarquiza a obra divina e a situa, enquanto efeito, em referência ao Ser criador, que é causa, - e a metafísica aristotélica que descreve os seres captados pela percepção do intelecto enquanto imagens dispostas para o conhecimento. O traçado observado alinha as autoridades do dogma cristão convenientes a uma determinada vertente doutrinária que serve de procedimento para o conhecimento das coisas, dos seres e dos eventos do mundo nas suas ocasiões particulares, oferecendo sentido e razão de existência para as contingências do teatro humano regido pelo tempo de Deus e Sua Providência. É evidente, então, que para atingir tal intento, é impossível considerar a razoabilidade do desequilíbrio entre fé e razão. Em um contexto intelectual particular que roga a si mesmo enquanto devoto desse traçado filosófico-teológico – ao ponto de, hoje, ser um período da história do pensamento ocidental denominado *Segunda Escolástica* – situado em um ambiente de intensa referência à metafísica cristã dominicana como fora o das universidades ibéricas entre os séculos XVI e XVII, como é possível considerar, ali, a presença de um trabalho intelectual voltado ao desequilíbrio já estabelecido séculos antes entre a fé e a razão? Pois é o que a filosofia moderna atribui às *Disputas Metafísicas* de Francisco Suárez. Como se o autor, ibérico, jesuíta, estivesse propondo uma metafísica secularizada do Ser, pela qual Deus se torna mero ídolo conceitual⁴⁴⁴. Ou, ainda, se Suárez não é considerado um “proto-moderno” que secularizou a noção de Ser, outros ajuizamentos sobre sua metafísica o acusam de alterar a vertente tomista daquela filosofia escolástica para a simples adoção de uma visão escotista em que o ser seria ontologicamente unívoco, rejeitando qualquer possibilidade da analogia como meio para conhecê-lo.

Em primeiro lugar, para localizar o metafísico jesuíta em sua relevância para a doutrina e a prática catequética da Companhia de Jesus, é importante considerar o caráter

⁴⁴³ BRÉHIER, Émile. *op. cit.*, p. 461.

⁴⁴⁴ Cf.: SALAS, Victor M. "The theological orientation of Francisco Suárez's metaphysics" In *Pensamiento*, v. 74, n. 279, 2018, Espanha, Madrid, p. 7-29.

pedagógico de suas *Disputationes metaphysicae*. Como afirma Victor M. Sallas, o tratado metafísico do jesuíta prevê um leitor que tem os pressupostos de uma fé professa, cristã⁴⁴⁵. Trata-se de uma metafísica que sustenta uma continuidade com a Escolástica e, por isso, não propõe nenhuma ruptura em direção à modernidade. Tão pouco afirma a metafísica como condição epistêmica para uma concepção teológica. Isto é, haveria um esforço para a sustentação do equilíbrio entre a razão e a fé, tão importante para uma “evolução criativa das práticas pedagógicas em Espanha” que vão tocar no ensino dos padres inicianos. Assegurar esse vínculo equilibrado seria, então, um princípio doutrinário que situaria sua Ordem e seus irmãos nesse longo traçado que considera as autoridades da teologia e da filosofia, localizadas no tempo de constituição do pensamento cristão e de edificação da Igreja, como alicerces para o entendimento da obra divina. Por isso, não é possível supor a separação, para Suárez, entre a metafísica e a teologia. Sabe-se que essa suposição de separar uma de outra não seria inédita no século XVI ibérico. Mas Suárez, em sentido oposto, condiciona uma à outra, metafísica e teologia, assim como estão condicionadas as naturezas divina e humana de Cristo, enriquecendo-se mutuamente e formando uma unidade integral⁴⁴⁶.

Em segundo lugar, de fato advém da metafísica suareziana uma concepção específica sobre o ser criado. Mas esta não está vinculada estritamente ao conceito de *univocidade* associado à doutrina de João Duns Escoto⁴⁴⁷. Haveria uma unidade *conceitual* do Ser, mas suas vozes não perdem o caráter equívoco, pois há uma ordenação de prioridades que o situa na hierarquia dos seres, como defende Tomás de Aquino, tendo Deus como primeiro, que é *ens per essentiam* e sucessivamente suas criaturas, que são *entes per participationem*. Por isso, diz Sallas, mesmo com precaução, Suárez reitera a doutrina tomista da *analogia entis*⁴⁴⁸.

Todavia, o noção suareziana de analogia do ser não é a mesma presente em Tomás de Aquino. Tão pouco significa seu descarte em nome da adoção da univocidade

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 19-22.

⁴⁴⁷ Para Duns Escoto, franciscano falecido prematuramente nos primeiros anos do século XIV, o objeto da metafísica é o ser enquanto ser, muito distante de qualquer possibilidade da compreensão de Deus, tarefa da teologia. Assim, o ser que é apreendido pelos sentidos do intelecto humano, fazendo da metafísica uma ciência possível, deve abster qualquer determinação que o restrinja a um modo de existência particular, especificado. A noção de ser deve estar considerada apenas em seu último grau de abstração. Como diz Étienne Gilson, “é preciso lhe dar [à metafísica] como objeto uma noção de ser tão completamente abstrata e indeterminada que ela possa se aplicar indiferentemente a tudo o que é.” Seria um grau de abstração tal que a noção de ser se aplicaria em sentido uno a tudo o que é, a todos os seres criados. Daí o conceito de univocidade do ser. Cf.: GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média. op. cit.*, p. 737-738.

⁴⁴⁸ SALAS, Victor M. "The theological orientation of Francisco Suárez's metaphysics". *op. cit.*, p. 25-26.

de Escoto. Considere-se o contexto do ensino filosófico das universidades ibéricas no período: havia, de fato, a disposição das vertentes da Escolástica que desdobraram a reflexão sobre o Ser e sua essência, nos mais de três séculos decorridos da tratadística dominicana associada a Tomás de Aquino e Alberto Magno. Em se considerando os dogmas conciliares da Igreja, com seu *index*, ainda assim é difícil supor o não contato, para fins de cotejo, dos *doutores* de Salamanca ou Coimbra com outras vertentes sabidas do que hoje se compreende genericamente como o movimento da *Escolástica*. Logo, lembra Sallas, Suárez estaria bem consciente (*keenly aware*) do desafio lançado por Duns Escoto e seus discípulos a qualquer metafísico que procedesse na direção de uma não confirmação da noção de univocidade sobre o Ser. O projeto metafísico do jesuíta, na magnitude dos livros que compreendem as *Disputationes metaphysicae*, estaria sobretudo voltado a responder a esse desafio. Sua maior dificuldade estaria direcionada a uma aparente tensão entre a unidade e a diversidade latentes no conceito de ser, sem reduzir a análise a uma ideia do ser unívoco, ou curvar-se definitivamente ao tomismo e sua analogia⁴⁴⁹. O parâmetro da tensão, diz o comentador, estaria situado no campo semântico-conceitual, onde muitos metafísicos renascentistas seguidores de Duns Escoto, Tomás de Aquino e os próprios jesuítas travavam a disputa entre univocidade e analogia. A aparente solução de Suárez, como lembra ineditamente o comentador, fora apresentar um *conceito* de ser que precede todos os seus modos de determinação, chamados inferiores – que, entende-se, seriam suas predicções, suas quididades –, para assim conservar uma unidade própria do *conceptus entis* que não equivale à univocidade, porque nele estaria representada *a posteriori* uma relação ordenada de suas vozes, dispostas à analogia⁴⁵⁰.

Segue o raciocínio do comentador: para sustentar uma unidade conceitual do Ser que considere suas múltiplas vozes, Suárez teria ido contra duas distinções básicas da Escolástica. A primeira, a que distingue conceito formal, como ato do intelecto de compreender um objeto, em virtude do qual alguma coisa ou algum recurso comum é conhecido, e conceito objetivo, como uma razão, *ratio*, que é imediatamente conhecida por meio do conceito formal. Este, o conceito objetivo, é o que considera o ser em si, em consonância com a razão aristotélica, como está presente nos *Analíticos posteriores*⁴⁵¹,

⁴⁴⁹ SALAS, Victor M. "Between Thomism and Scotism: Francisco Suárez on the Analogy of Being" In SALAS, Victor M. FASTIGGI, Robert L. (Org.) *A companion to Francisco Suárez*. Leiden, Boston: Brill, 2015, p. 337-339.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 350-351.

⁴⁵¹ *Analíticos posteriores*, 1.18.81a37-1.18.81b9.

ou seja, “pode representar as propriedades universais e essenciais do ser como tal, pode servir como objeto adequado da metafísica”⁴⁵². Mas, para isso, abandonaria todas as distinções derivadas de suas determinações próprias. Ou seja, para resguardar a possibilidade de compreensão da diferença, Suárez corta o caminho que estivera estipulado pela Escolástica para direcionar aquele movimento da percepção ao conhecimento. “Uma criatura é essencialmente um ser por meio da sua participação no ser que é em Deus pela essência, e como na fonte primeira e universal de que alguma participação está derivada a todas as outras”⁴⁵³.

Pensando a *participação* de Deus, como Ser, nas criaturas, o jesuíta diminui a distância entre conceito formal e objetivo, entre percepção e conhecimento, pois o *conceito* de *Ser*, que é captado pelo intelecto, prescinde de toda e qualquer determinação, sendo tão somente a ideia da participação do Ser divino na criatura, enquanto ser da essência possível ou atual. Entretanto, essas determinações, predicções, acidentes, causas segundas, não são negados, apenas postos de lado, diz Sallas, “renunciando qualquer *differentia* que pudesse contrair ou especificar o ser”⁴⁵⁴.

Esse exercício intelectual fica mais claro na segunda distinção típica da Escolástica, que o comentador atribui a Suárez a renúncia: aquela distinção pouco clara no texto de Tomás de Aquino, a saber, entre o ente e o ser. Melhor dizendo, entre o ser enquanto participio presente, *ens*, e ser enquanto nome, *esse*, ou *ens ut nomen*. O *ser nominal* (*ens ut nomen*) teria uma extensão maior que o *ser enquanto participio*, em que *ens* significa aquilo que exerce real existência. Ser enquanto nome, diferentemente, compreende não apenas uma existência *atual* do ser, mas igualmente um “ser em potência”, ou um “ser na medida em que está apto para existir”⁴⁵⁵. Daí surge a noção suareziana de “ser aptitudinal”, enquanto aquele Ser – em conceito – cujas considerações não adicionam uma negação à sua existência atual, mas apenas estão abstraídas dessa existência, sem negá-la⁴⁵⁶. Considerada a unidade do conceito, pela noção de

⁴⁵² SALAS, Victor M. "Between Thomism and Scotism..." *op. cit.*, p. 352.

⁴⁵³ Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae*. 28,3,16 – citado por SALAS, Victor M. "Between Thomism and Scotism..." *op. cit.*, p. 355.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 356.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, p. 357. Quem também aponta para essa distinção escolástica lembrada por Suárez é Étienne Gilson, no *L'être et l'essence*. Cf.: GILSON, Étienne. *O ser e a essência*. Tradução Calor Eduardo de Oliveira *et alii*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 175-6.

⁴⁵⁶ Suárez alcança a noção de “ser apto para existir” a partir de uma modalidade potencial da composição entre essência e existência – frise-se *composição* e não *unidade essencial* como defendia Guilherme de Occam. Uma vez que, em potência, a essência e a existência são distintas somente na razão, ou seja, no intelecto, seu ser é na medida em que está apto para existir, pois suas quiddidades não negam a unidade de

participação, alcança-se uma percepção indistinta do Ser (próxima à noção de Duns Escoto), quando suas determinações estão colocadas de lado, mas sem que seja necessário negá-las. Essas determinações o especificam “segundo o qual o conceito alcança uma consideração de seus inferiores em termos de comunidade na existência” (próxima à noção de Tomás de Aquino). Ou seja, o conceito objetivo de ser aptitudinal “fornece a Suárez um meio de preservar a simplicidade ou a unidade que o conceito de ser exige, enquanto abre um espaço dentro desse próprio conceito para a dissimilaridade ou desigualdade de relações por conta das quais o conceito é análogo”. Essa analogia do Ser, entretanto – aí nas palavras do próprio Francisco Suárez – “é inteiramente fundada e surge de as próprias coisas que estão subordinadas para e da necessidade de referir ao um, na medida em que são seres [...]”⁴⁵⁷. Essa seria, enfim, a contribuição suareziana à disputa entre as noções de uno e de múltiplo, em referência ao conceito de Ser, e sua voz, da Segunda Escolástica⁴⁵⁸. Sem apresentar uma ruptura com a lógica tomista, Suárez concilia uma ideia de unidade e um conceito de analogia como procedimentos para conhecer os seres criados por Deus.

Por isso Suárez afirma, na resolução da seção IX, da disputa XXXI, que as causas segundas, que produzem os acidentes nos seres, são produtoras verdadeiras de existência em seus efeitos, em uma mediação com a Causa primeira, “pois Deus as criou [as causas segundas] com toda a força para se comunicarem elas mesmas e produzirem perfeitamente seus próprios efeitos, pelos quais elas seriam capazes por sua natureza”. O exemplo elencado pelo jesuíta esclarece a proposição: de fato, a criatura não produz existência por ela mesma, assim como a água quente não se torna quente por si mesma. Entretanto, ainda que a produção do calor por ele mesmo não seja atribuída à água, ela está verdadeira e propriamente quente e, enquanto tal, ela é quente por ela mesma, “ainda que ela seja reaquecida pelo calor proveniente de um agente extrínseco”. Logo, diz Suárez, “a criatura, enquanto é existente, será na medida em que produzir verdadeiramente e por si a existência, mesmo se ela recebe seu ser de outra coisa”. Então o metafísico aponta para outro prisma: a água, não apenas não possui o calor em si, mas, além disso, ela não requer esse calor sob qualquer modalidade para o seu ser. Ou seja, o calor, no caso, é absolutamente atribuído por acidente ao ser na existência da água. Por

sua essência em ato. Cf.: *Disp. Met.*, 31, 13, 8-9. SUÁREZ, Francisco. *La distinction de l'étant fini et de son être. Dispute métaphysique XXXI*. Tradução Jean-Paul Coujou. Paris: J. Vrin, 1999, p. 243-244.

⁴⁵⁷ *Disp. Met.*, 28, 3, 22 – citado por SALAS, Victor M. "Between Thomism and Scotism..." *op. cit.*, p. 361.

⁴⁵⁸ *Id.*

isso, se a água quente existe, enquanto ser, é porque essa existência foi produzida em ato, não em potência, mas no instante da atribuição do acidente ao ser de modo absoluto. É uma existência produzida por uma causa segunda, pois seu efeito é, “sob a entidade própria e conatural que ela recebeu de Deus”⁴⁵⁹. Em outras palavras, a água quente existe e seu ser pode estar percebido enquanto conceitualmente uno, pois, no instante da e para a percepção ele produz o calor em si. Mas, ao mesmo tempo, suas vozes são múltiplas, pois as predicções, as causas segundas, os acidentes, podem em um segundo instante comunicar esse ser com outras vozes, analogamente, sem que essas predicções ou causas segundas neguem a sua unidade, pois é uma unidade que possui uma essência participada da Causa primeira. Distinto do princípio de individuação da perspectiva tomista, pelo qual as substâncias criadas intelectuais poderiam alcançar por não estarem estritamente dependentes das intenções lógicas da matéria e das formas, para Suárez a individuação nunca retorna à existência do ser enquanto princípio. Como lembra Jean-François Courtine, é a essência, plena e total que, constituindo-se integralmente, se individualiza “em função precisamente de sua *aptitudo ad existentiam*, regrada sem dúvida em última instância pela *scientia media* divina”⁴⁶⁰. Courtine atribui o posicionamento de Suárez às leituras de Porfírio e Boécio sobre os textos aristotélicos, mas é recorrente os comentadores referirem aos metafísicos jesuítas do século XVI e XVII também a leitura da lógica de Tomás de Vio, conhecido como Cajetan, dominicano italiano nascido no final do século XV⁴⁶¹.

De toda forma, o tema é complexo e cabe longuíssima reflexão e elenco de autores escolásticos para delimitar de modo mais preciso os parâmetros sobre o conhecimento das coisas do mundo, enquanto seres criados que possuem existência própria e relacionada. Não caberia fazê-la, aqui, pois o objeto é outro. Mas ainda assim, com alguns exemplos de autoridades sobre a questão, e algumas pistas sobre o modo

⁴⁵⁹ "At vero creatura, quamvis ex se non habeat esse, tamen ut sit actu creatura, necessario ac per se illud includit ac requirit: non efficit autem existentiam creatura in potentia, sed creatura in actu: facit ergo ut causa per se, & ex vi propriae & connaturalis entitatis, quam a Deo recepit." *Disp. Met.*, 31, 9, 7. Cf.: SUÁREZ, Francisco. *Disputationes Metaphysicae, in quibus, & universa naturalis Theologia ordinate traditur, & Quaestiones ad mones duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur. Pars Secunda, Operum Tomus XXIII*. Veneza: apud Sebastianum Coleti, 1751, p. 139; Tradução francesa cf.: SUÁREZ, Francisco. *La distinction de l'étant fini et de son être. op. cit.*, p. 136-138.

⁴⁶⁰ COURTINE, Jean-François. "La problématique suarézienne de l'individuation: tradition et modernité. In _____. *Nature et Empire de la Loi. Études suarésiennes*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales; J. Vrin, 1999, p. 88.

⁴⁶¹ Como encontramos em SALAS, Victor M. "Between Thomism and Scotism..." *op. cit.* e ASHWORTH, E. Jennifer. "La doctrine de l'analogie selon quelques logiciens jésuites" In GIARD, Luce (Org.). *Les jésuites à la Renaissance: système éducatif et production du savoir*. França, Vendôme: Presses Universitaires de France, p. 107-126.

como ela foi respondida em tempos e ocasiões distintas, já se pode analisar um pouco mais atentamente esse procedimento jesuítico que se observa em Vieira para estabelecer os vínculos e correlações que oferecem as opiniões verdadeiras, ou prováveis, para seus leitores e ouvintes. O procedimento atua, como se disse, pelas categorias metafísicas e teológico-políticas, “recorrentes e muito dinâmicas”, como nota Hansen, que agora podem ser compreendidas dentro de um escopo particular, de um traçado específico do pensamento cristão ocidental. O olhar direcionado tem o juízo para perceber as coisas; a referência a elas está sempre determinada por Deus, conceituado enquanto Identidade indeterminada; pela relação das coisas com Deus, supõe as relações entre os seres, de semelhança e dessemelhança; por fim, cada coisa é definida, delimitada, caracterizada pelas possibilidades da analogia – a atribuição (que percebe o movimento da Causa ao efeito, do Criador às criaturas, da “brancura” ao ser “branco”), a proporção (que percebe a grande distribuição, nas criaturas, dos predicados que agrupam e individualizam, como “homem” e “Sócrates”)⁴⁶² e a participação (que, por crer no ser enquanto ser real, *esse in re*, percebe o movimento dos efeitos à Causa, enquanto participação do particular no princípio absoluto, perfeito, no “ser que é justo” pois participa, enquanto finito, em determinado grau de perfeição da “justiça”)⁴⁶³. Por meio desses procedimentos e

⁴⁶² Como evidencia João Adolfo Hansen, a *proportio* designa, desde Boécio, uma relação proporcionada entre dois termos. Tal relação aponta para uma semelhança que, quando é referente a predicados, associando seres, homens, ações e eventos em diferentes figuras, tempos e espaços, confere uma noção de proporcionalidade analógica (*proportionalitas*), pois compara as relações – seria, pois, interpretando, uma relação da relação. E. Jennifer Ashworth mostra que Tomás de Vio, o Cajetan, uma das fontes dos principais lógicos e metafísicos jesuítas desde o século XVI, “inova” ao distinguir a analogia de atribuição dessa de proporcionalidade. Pela atribuição, os termos da relação fazem referência a um princípio único primeiro, como fica evidente no exemplo da “brancura”, que relaciona dois termos em seus “brancos” particulares. Já a proporcionalidade, no caso, vincula, pelo termo, seres sem necessariamente um referencial real comum, o que se pode muitas vezes associar com a função da metáfora. O exemplo elencado é o do termo latino *risus*, que designa tanto uma feição que ri, quanto um campo em flor. Diz Ashworth, ao analisar lógicos jesuítas como Francisco de Toledo (1532-1596), Pedro da Fonseca (1528-1599) e Antônio Rubio (1548-1615): “*A l’opposé de Toledo, le terme risus ne signifie pas seulement le champ et l’homme, mais il signifie aussi la floraison d’un champ en ce qu’elle entretient une proportionalité avec le rire d’un homme. Contrairement à Fonseca, risus ne signifie pas le champ en fleur en ce qu’il a une ressemblance avec un visage qui rit, car la ressemblance signifiée est entre les relations, non entre les deux choses*”. A autora afirma, inclusive, que é a relevância da interpretação de Cajetan que faz Suárez rejeitar a analogia de proporcionalidade, em benefício da analogia de atribuição. Cf.: HANSEN, João Adolfo. “Prefácio” In *O.C.* t. III, v. V, *op. cit.*, p. 22-24; ASHWORTH, E. Jennifer. “La doctrine de l’analogie selon quelques logiciens jésuites”, *op. cit.*, p. 108, 121-126.

⁴⁶³ Mais uma vez, como afirma Étienne Gilson, ao tratar do conceito em Tomás de Aquino, “participação exprime, ao mesmo tempo, o vínculo que une a criatura ao criador, o que torna a criação inteligível, e a separação que os impede de confundir-se. Participar do ato puro ou da perfeição de Deus é possuir uma perfeição que preexistia em Deus, que aliás aí se encontra sem ter sido nem aumentada, nem atenuada pelo aparecimento da criatura e que esta reproduz segundo seu modo limitado e finito. Participar não é ser uma parte daquilo de que se participa, é dever seu ser e recebê-lo de outro ser, e o fato de receber dele é exatamente o que prova que não se é ele.” Cf.: GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média. op. cit.*, p. 663. Em termos suarezianos, o único ser que é, por ato puro, é o “ser de Deus”. Os seres outros, da Criação, são por participação. O ser é participado pela essência cujo *ser é*, ou seja, “por consequência, é necessário

pressupostos, um jesuíta conhece o mundo ao seu redor. Eles são seguros, ou confiáveis, em certa medida, justamente porque associam as verdades da razão da metafísica, com as verdades das autoridades canônicas e teológicas pregadas pela Igreja e, dentro de um caminho ainda mais restrito, doutrinadas pela Companhia de Jesus. Por isso a relevância em se ater a alguns passos dados desse traçado particular, que desagua na Segunda Escolástica e na educação dos inicianos, para que se perceba, primeiramente, que as categorias do olhar possuem valor de verdade por estarem vinculadas primordialmente a autoridades da filosofia e da metafísica de uma *traditio* que ampara todo o arsenal da batalha discursiva travada por um jesuíta como Vieira.

Em segundo lugar, para resguardar a análise ingênua que possa supor qualquer autonomia intelectual dos autores situados nesse período da história, como se um metafísico escolástico, jesuíta, pudesse propor a si enquanto uma inovação filosófica, rompendo com uma vertente que lhe é própria. Ou, o que seria temerário, supor que o olhar de um padre missionário, igualmente jesuíta, associasse o verso de um sapateiro com o advento de um cometa por simples desvario ou perturbação psíquica. Diante de um repertório vasto e “muito dinâmico” de categorias metafísicas e teológicas, Vieira pode encontrar o sentido das coisas do mundo, seus eventos, suas sucessões, seus acasos (que não são) e, principalmente, seu passado e seu futuro. Sempre, note-se, como seus irmãos metafísicos, doutores em Coimbra ou Salamanca: prevendo e julgando a partir da razoabilidade do equilíbrio entre razão e fé, há tantos séculos dali sustentado pelos autores que lhe convêm, ao pousar sobre um mesmo quadro o neoplatonismo do mundo criado por Deus em um único instante, como dizia Agostinho, e o peripatetismo das leituras sobre Aristóteles, com toda a sua metafísica.

Vieira e D. Afonso VI: história e profecia

O conflito intermitente com Castela, ainda nos quadros da Restauração portuguesa, está no centro da questão dinástica lusitana quando os membros da corte partidários do rei D. Afonso VI cuidam de levá-lo ao poder de fato, afastando do trono a rainha regente D. Luísa de Gusmão. Em 23 de junho de 1662, o novo rei assume efetivamente sua posição soberana, o que enfim representa um derradeiro instante de

que ele seja distinto e que forme com ela [a essência] uma composição real.” Cf.: *Disp. Met.*, 31, 13, 17. SUÁREZ, Francisco. *La distinction de l'étant fini et de son être. Dispute métaphysique XXXI*. Tradução Jean-Paul Coujou. Paris: J. Vrin, 1999, p. 249.

virada nas possibilidades de atuação política e missionária de Vieira, movimento que vinha tomando corpo já havia algum tempo. Em Lisboa, de volta, desde meados do ano anterior, o padre então se desloca para a casa dos jesuítas, no Porto, de onde partem as primeiras cartas sabidas desse período, seguindo depois para Coimbra, quando é requisitado com frequência a depor perante o Tribunal da Inquisição. A correspondência sabida desse período, que compreende a primeira, do Porto, de setembro de 1662, até a última, de Coimbra, de setembro de 1665, vésperas de sua reclusão, é frequentemente atribuída a um tal “período profético” da vida do jesuíta. De início, a denominação não parece justa, pois a referência a questões proféticas relativas a Portugal e à Cristandade, por parte de Vieira em suas cartas, não se limita a esse breve intervalo. Todavia, aquilo que inconsistentemente se nomeia por *matéria profética*, nos tempos de Coimbra e Vila Franca, cumpre um papel relevante para a prática epistolar do padre acusado e interpelado a se defender. A grande parte dos seus correspondentes nesses anos são os amigos da Corte lusitana que, como ele, compunham um grupo de nobres, secretários e militares dispostos contra a elevação ao trono do rei D. Afonso. Todos eles, como o Marquês de Gouveia, o Duque de Cadaval, seu irmão D. Teodósio de Melo, D. Rodrigo de Meneses, o secretário Pedro Vieira da Silva e o próprio padre Antônio Vieira, foram afastados do centro decisório da Corte lusitana quando da entronação do rei, ao serem retratados como uma força contrária ao novo soberano, em favor de seu irmão D. Pedro⁴⁶⁴.

A conversa entre ausentes travada por Vieira e seus destinatários nesses anos de defesa encena, talvez como raramente se encontre em sequência da correspondência até aquele tempo, o cumprimento dos fins pelos quais o jesuíta voltava seu olhar às coisas e aos eventos sabidos do mundo ao seu redor. Obviamente, não trata de metafísica, mas os modos com que os acontecimentos são inseridos na trama da história dos homens, em curso ditado pela Providência, não apontam para outro alvo que a verdade. A verdade compreendida pelo padre jesuíta, a verdade das semelhanças que comunicam os seres entre si e Deus, a verdade que esfacela qualquer possibilidade do acaso. Seu interesse é objetivo, pois essa verdade, provada, defende-o diante do Tribunal, onde há a disputa, de fato, nesses anos.

Espaço da afabilidade, da amizade encenada, da retórica que move o olhar do outro, leitor, à verdade já estabelecida, já situada em posição precisa, o texto epistolar ganha o centro evidente do maquinário discursivo, pois é dispositivo que socorre, que dá

⁴⁶⁴ Cf.: nota 2 da p. 333. In *O.C.* t. I, v. II.

suporte, que ampara o padre para os espaços da disputa real, diante dos inquisidores. Por isso, então, e nesse tempo as determinações ficam ainda mais explícitas, a carta não é gênero da disputa. Aqui o diálogo entre amigos distantes obedece a uma função pragmática primordial, pois, a partir da retórica da amizade, Vieira pode solicitar aos destinatários os recursos de que necessita: um e outro livro profético que corrobore sua interpretação da história, uma e outra opinião sobre o advento das ocasiões da guerra com Castela, do avanço do Turco, dos eventos naturais que falam sobre os tempos vindouros, recorrentemente elencados na narração, para o leitor benevolente com a causa pela qual o emissor sofre injustiças. Tais injustiças fazem de Vieira um ator nesse grande teatro. Ser interpelado pelo Tribunal traz o jesuíta novamente ao palco das ações dos homens diante do futuro predito e inescapável. Localizar-se nesse palco é o primeiro passo em direção à defesa. Logo, já do Porto seu texto é marcado por incertezas quanto ao processo, sem saber ao certo o que funda a acusação e para onde será mandado a cumprir o desterro. Em janeiro de 1663, poucos meses após a chegada, escreve ao Marquês de Gouveia, destinatário frequente, a respeito do objeto da interpelação, e do isolamento a que está prestes a se submeter:

Não há heresia que se não tirasse da Sagrada Escritura, e contudo as palavras são ditas pelo Espírito Santo; mas não terá o mal nas palavras, senão na interpretação que lhe querem dar; e como dizem que foram de mão em mão, bem pode ser que chegassem tão diferentes, que totalmente não fossem as minhas, e assim o creio.

Mas de qualquer modo que eu haja ou não haja tido culpa, eu estou pela sentença: irei para onde me mandarem, seja África ou América, que em toda a parte há terra para o corpo, e Deus para a alma; e lá nos acharemos todos diante daquele tribunal, onde só testemunha a verdade, sentencia a justiça, e nunca é condenada a inocência.⁴⁶⁵

Vieira se refere às incertezas sobre o modo pelo qual seu escrito chegou até as mãos dos inquisidores, além de esperar ser mandado para uma terra distante, longe do centro decisório do Reino. Aparentemente, entretanto, devido a essa carta ao amigo Marquês, vigiados que estavam, desagradar ao novo Rei e ao Secretário de Estado, o conde Castelo Melhor, o jesuíta acaba por ser enviado a Coimbra, onde deverá residir no Colégio da Companhia, ausentando-se somente para as idas ao Tribunal. Assim se justifica, logo de sua chegada, ao mesmo Marquês que aparentemente passava pela cidade: “há vinte e quatro horas que cheguei, e não me é ainda possível ir aos pés de Vossa Excelência: vem a ser a causa a ordem de Sua Majestade, em que me manda que

⁴⁶⁵ Cf.: Carta 114. In *O.C.* t. I, v. II, *op. cit.*, p. 336-337.

do Colégio de Coimbra não saia fora”⁴⁶⁶. Após os anos no Maranhão e Grão-Pará, em que o jesuíta se via distante, física e politicamente, dos assuntos da Corte que não fossem sobre a assistência das gentilidades, Vieira retorna ao centro do Império em situação delicada e por isso, nas cartas, aparenta o intento de se cercar dos amigos da nobreza que estariam de acordo com ele a respeito do juízo sobre as acusações e posicionamentos políticos, para então garantir ciência sobre os acontecidos recentes que iriam balizar seu futuro nos anos seguintes. Ao mesmo tempo, também como modo de provar a licitude de suas ideias, dedica os meses seguintes à feitura da *História do Futuro*, obra representativa daquilo que a carta de 1659 tem de primeiro esboço⁴⁶⁷. É início de 1663 e a partir de então o jesuíta se submete ao percurso do processo em que está arrolado, que serve conjuntamente, talvez, como evidência dos desígnios divinos para a redação de sua obra profética⁴⁶⁸. Dessa data até ser encarcerado a pedido do Conselho Geral de Lisboa, troca intensa correspondência familiar com seus amigos da nobreza lusitana, também afastados da Corte pelos posicionamentos políticos desfavoráveis ao soberano.

Com eles, ao representar as matérias relativas às profecias e à injustiça causada pelos poderes seculares da monarquia, mais uma vez Vieira articula saberes e prodígios e os sintetiza na evidência da justiça divina que, por linhas tortas, escreve o tempo devido no cumprimento das etapas da história, onde insere a comunidade de fiéis. Pela presença e pela ausência de temas relativos aos acontecimentos desse tempo, as cartas servem aos objetivos do emissor, quando insere seus destinatários nas causas contingentes. Nesse caso, pela ausência, ao nunca citar as dezenas de depoimentos prestados para o Santo Ofício cotidianamente e, pela presença, ao solicitar de seus amigos as avaliações sobre prodígios sabidos, ou pedir o envio de textos de profetas distantes para auxiliar na escritura da sua obra. Não são ingênuos desabafos por meio dos quais o jesuíta estaria estreitando os laços de amizade com poderosos partidários. Estes, por sua vez, não são confidentes, como o afirma Azevedo, dos segredos do injustiçado jesuíta. São encenadas relações de amizade nos papéis, verossímeis pelos afetos despertados diante das arbitrariedades, úteis para o projeto da escrita da *História do Futuro*. Ao comprová-la com as autoridades proféticas e as evidências nos prodígios do presente, Vieira reforça sua

⁴⁶⁶ Cf.: Carta 115. In *O.C. t. I, v. II, op. cit.*, p. 339.

⁴⁶⁷ Cf.: “Introdução”. In *O.C. t. I, v. II, op. cit.* p. 34, *apud.* BUESCU, Maria Leonor Carvalho. “Introdução” In VIEIRA, António. *História do Futuro*. 2ª ed. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992.

⁴⁶⁸ Cf.: *Ibid.*, p. 37, *apud.* MUHANA, Adma. “O processo de Vieira na Inquisição”, in *Actas do congresso internacional do terceiro centenário da morte de Padre António Vieira*, vol I, Universidade Católica Portuguesa – Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999.

posição política e enaltece sua capacidade de apontar a justiça nos acordos existentes entre um soberano católico e seus súditos.

Com D. Rodrigo de Meneses Vieira troca abundante correspondência nesses anos conturbados pelo processo, pela qual sobressai a preocupação, não com uma possível condenação, mas antes com o advento do ano fatal. É período em que o jesuíta parece voltar suas atenções para a composição da obra sobre o tema e as coisas da política servem tão somente como evidências do que está por vir: “Não me fale Vossa Senhoria em sermões [...], o que discorre e vai ditando é sobre aquela obra de que ultimamente falei a Vossa Senhoria, a qual está muito adiante, e é necessário adiantar-se para que os sucessos não cheguem primeiro”⁴⁶⁹.

Ao compartilhar as teses proféticas, os destinatários são feitos testemunhas daquilo inferido ser a comprovação de sua tese. Ao marquês de Gouveia, por exemplo, escreve ainda em 1663: “[...] me avisaram de Lisboa neste correio que o exército do Turco tinha tomado sete cidades de Alemanha, e que a sitiada era Praga”. O texto é de 26 de dezembro, dois dias após aquela a D. Rodrigo, por onde conclui: “Tudo se vai encaminhando ao castigo da Cristandade, que, segundo as profecias, é a última disposição das felicidades que se esperam”⁴⁷⁰.

A esses dois amigos, sobretudo, costuma coincidir nas cartas um procedimento constante da *narratio*, em que articula três etapas da composição para tornar verossímeis os juízos sobre suas proposições e, por vezes, reforçar moralmente as petições. Em um primeiro passo, seja na saudação, ou já na narração, capta a benevolência do destinatário ao enaltecer a sua relação de amizade, como confidente no alento diante das doenças, do desterro e dos tempos atribulados. Em seguida, discorre geralmente um parágrafo em que compõe a si mesmo como vítima de infelicidades ou injustiças do tempo, da dor física, das acusações infundadas, da murmuração, do isolamento etc. Por fim, então, sempre comenta sobre as profecias, particularmente, como tem interpretado os prodígios, os livros encontrados, os recados recebidos e as notícias sabidas que corroboram o cumprimento dos vaticínios. É o caso da missiva de 14 de janeiro de 1664 a D. Rodrigo, na qual, após longa saudação, Vieira ainda insere a *captatio* para exaltar o afeto do amigo confidente: “Conhecidíssimo estou a todo o afeto que devo ao coração de Vossa Senhoria, e fora o mais ingrato de todos os homens se assim o não confessara, e se no meu não tivera sempre o primeiro lugar esta fé e esta adoração [...]”. Segue, após agradecer a

⁴⁶⁹ Cf.: Carta 119. In *O.C. t. I, v. II, op. cit.*, p. 346.

⁴⁷⁰ Cf.: Carta 120. In *O.C. t. I, v. II, op. cit.*, p. 347.

compaixão com que D. Rodrigo teria representado sobre seu desterro, e insere a si mesmo enquanto partícipe dos eventos conturbados que fazem vítimas os homens: “Não quero ressuscitar com o Lázaro, senão com a ressurreição universal do género humano; porque tenho por certo há de ser muito cedo o nosso dia de Juízo, com muita glória de Portugal”⁴⁷¹. Por fim, na sequência, associa o tempo adverso ao sentido profético dos acontecimentos e refere a *História do futuro*, em processo de composição: “Na demonstração deste assunto vou trabalhando quanto me permite o frio e a fraqueza, e está muito adiantada aquela obra, a que por conselho de Vossa Senhoria, e mando, tinha dado princípio”. Essas três etapas aparecem regularmente entre 1664 e 1665, período quando praticamente prevalecem as cartas a D. Rodrigo, porém, ocasionalmente também ao Marquês de Gouveia. Por vezes o esquema serve ao reforço do juízo de Vieira, apresentado no final da carta e compartilhado com o destinatário, e por vezes serve para acentuar a utilidade da petição, sempre relacionada com a síntese profética, como na carta citada.

A livraria deste Colégio tem tesouros, de que se tiram antiguidades de muito preço; mais a seu tempo me valerei também dos livros e documentos que Vossa Senhoria naquela ocasião foi servido comunicar-me.

Ao princípio me eram muito necessárias as profecias do Beato Amadeu e a relação de um livro que dizem tem fechado na mão com uma inscrição notável acerca do tempo em que se há de abrir. Também tenho notícia de um Expositor do *Apocalipse*, chamado Serafino de Batis, que não posso descobrir por esta parte, e estimaria muito que Vossa Senhoria encomendasse a alguma pessoa curiosa fizesse diligência por ele, e com aviso de que o há, darei ordem a que me possa vir com toda a segurança. Vossa Senhoria me não estranhe o atrevimento de empenhar a pessoa de Vossa Senhoria nesta obra, porque, como ela é e há de ser de Vossa Senhoria toda, à grandeza de Vossa Senhoria pertence acudir-lhe não só com o patrocínio, mas também com os instrumentos.⁴⁷²

O destinatário da correspondência está figurado nela como grande interessado a respeito dos sucessos das empreitadas do emissor, porquanto fazem parte, ambos, de uma mesma comunidade política pela qual se escreve o futuro. Mas, para além desse fato, D. Rodrigo é parte do procedimento de composição de um dispositivo que ultrapassa aquele que serve ao diálogo entre os dois amigos distantes. Vieira, em escusas pelo atrevimento, afirma que tal se justifica pois tem lugar em nome de uma obra que “há de ser de Vossa Senhoria toda”, ou seja, seu destinatário está trazido à causa que motiva a encenação da amizade conveniente naquele período da vida do padre, quando escrever sobre o futuro do reino escolhido por Deus não é apenas ditar profecia, mas constituir a si mesmo altivo

⁴⁷¹ Cf.: Carta 122. In *O.C. t. I, v. II, op. cit.*, p. 351.

⁴⁷² Cf.: Carta 122. In *O.C. t. I, v. II, op. cit.*, p. 352.

diante dos poderes seculares, corruptíveis, finitos e contingentes que fazem dele um réu. Quando, impedido de se deslocar, Vieira pede ao amigo que viabilize o contato dele com um texto distante, ou que avalie suas interpretações sobre diversos escritos e eventos prenunciadores, está fazendo-o partícipe da própria profecia objeto de sua defesa. Nesses anos de tutela de si, explicitamente no processo pelo qual responde no Tribunal, mas também tacitamente diante de um poder Real que não mais corresponderia ao sentido da história devida ao reino lusitano e que não mais garantia o seu protagonismo enquanto jesuíta, na China ou na cozinha preenchendo aquele dever da Monarquia católica, é quando ficam evidentes sobre as cartas os procedimentos técnicos de feitura de obras que hoje estão celebradas pelo engenho e agudeza de Vieira. A correspondência do jesuíta evidencia essa tão reiterada articulação de saberes que se afirma o centro do mecanismo de composição dos discursos, por meio da emulação das autoridades dos gêneros e dos lugares-comuns sobre as matérias particularizadas ao contexto político interessado. É o caso da matéria profética, nessa altura da vida de Vieira voltada para feitura da *História do futuro*, em que os esquemas de composição – que na maioria dos casos da análise histórica perdem-se os resquícios arqueológicos de sua presença – estão até certo ponto traçados no diálogo com seus amigos interessados.

As cartas são dispositivos inseridos em um sistema figurativo que cruza os meios viáveis para o alcance de matérias, proposições, juízos e deliberações que vão aparecer em outros dispositivos, cumprindo outros fins, como diferentes cartas, pareceres, sermões, apologias etc. Mas aqui, ainda, são temas e matérias figurados na conversa entre ausentes e aparecem relacionados com dois sentidos muitas vezes inseparáveis e indistintos do texto epistolar. Um deles, já citado, é a encenação da relação entre emissor e destinatário que exige a presença controlada na conversa de afetos específicos, caracteres éticos e procedimentos lógicos e históricos para o alcance da verossimilhança naquele acordo enunciativo. O outro é a inscrição também controlada e direcionada de episódios da vida do emissor, sempre vinculados com a causa levantada no texto. Vieira interpreta o seu presente, colocando-o na razão das etapas da história já sabida de Portugal. A promessa de Cristo a D. Afonso Henriques, no campo de Ourique, prenunciava o triunfo das próximas 16 gerações de reis lusitanos e era apontada, no tempo do jesuíta, como findada em D. Sebastião, ou D. João IV, ou D. Afonso VI, ou D. Pedro II⁴⁷³. A verdade, por fim, seria aquela que Vieira iria impor na defesa de seu exame, por

⁴⁷³ AZEVEDO, tomo II, *op. cit.*, p. 32.

onde apresenta as interpretações dos textos lidos, como os de Bandarra e tantos outros, dos prodígios sabidos e assistidos, como os cometas passando no céu de certos dias importantes, e os ocorridos do presente, associados aos da história, noticiados pelos amigos nas correspondências e pelas gazetas que circulavam. Uma dessas gazetas é o chamado *Mercúrio Português* de António de Sousa de Macedo, frequentemente aludido nas missivas. Em seguimento aos papéis de notícias circulando por Lisboa, a respeito das matérias da Restauração, o *Mercúrio* dava voz ao jurista que fora embaixador de D. João IV e então ocupava o ofício de Secretário do conde de Castelo Melhor, D. Luís de Vasconcelos e Sousa, braço direito de D. Afonso. As matérias gazeteadas mensalmente pelo periódico tratam desses últimos anos da Restauração, focado nas batalhas, nos avanços e retrocessos das tropas lusitanas contra Castela, nas vilas fronteiriças do reino. Quase um órgão de propaganda ao serviço da Casa de Bragança, o *Mercúrio* exaltava a soberania portuguesa, elevada por uma ferozmente alegada superioridade das suas tropas frente ao inimigo invasor⁴⁷⁴. Não é clara, nesse tempo decorrido de circulação (1663-1667), a posição política e estratégica de seu autor-diretor, se divergente a D. Afonso VI, se adepto dos partidários do rei ou dos que aludiam a sua deposição. Mas se observa a gazeta frequentemente citada por Vieira, nos anos de Coimbra, seja para relacionar as informações captadas no desterro, seja para o vitupério do jornal, a depender do que se noticiava. Evidente é que esta era uma das frentes pelas quais o jesuíta ia compondo seu enredo, corroborado ao compreendido dos acontecimentos do mundo em sentido ao cumprimento da História. Esse conjunto articulado vai sendo edificado nas cartas, associado aos procedimentos da técnica epistolar e assim figura a verdade aos destinatários, pois é lido como conclusão natural sobre os percalços da vida do padre jesuíta vítima da injustiça, que encena a atuação da justiça divina escrevendo sobre as linhas tortas do presente finito.

Dois dias após ter escrito aquela à D. Rodrigo, por onde solicita o envio de um livro a respeito das profecias do Beato Amadeu, Vieira compõe também outra carta ao marquês de Gouveia. Ao articular as três etapas da sucessão *narratio-petitio*, lembre-se, a captação da benevolência do destinatário por meio do enaltecimento da amizade em um período de tantas injustiças, seguida de uma composição ética de si para, por fim, comentar a interpretação dos ocorridos e daquilo que está por vir, o jesuíta cumpre os passos de uma retórica epistolar conveniente a esse estado de coisas do desterro. No

⁴⁷⁴ DIAS, Eurico Gomes. *Olhares sobre o Mercúrio Portuguez [1663-1667]: transcrição e comentários*. Tomo I, Portugal, Lisboa: CEPESE, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010, p. XLV-L.

procedimento, fica evidente como associa o que ouve e o que vê, conhecendo o mundo ao redor como reflexo da contingência do presente e, esta, como reflexo da Providência atuante sobre aqueles homens comprometidos, ou não, com reto decurso da história, no caso, do reino lusitano. Era janeiro de 1664 quando Vieira afirma ao amigo marquês: “As novas, que Vossa Excelência me dá das nossas armas da Beira, não são boas para princípio de ano, e as que Vossa Excelência remete ao *Mercúrio* haverão mister toda a eloquência sua para que não façam o janeiro funesto”⁴⁷⁵. Provavelmente, ao referir o dito do amigo sobre o *Mercúrio Português*, o jesuíta estaria apontando para a notícia da batalha nos campos de Ameixial, ocorrida em 8 de junho do ano anterior, próximos à vila portuguesa de Entremoz. Decorrida de perigoso ataque castelhano, a batalha é vencida pelas tropas lusitanas, mas não sem a perda de “cousa de trezentos homens” e quase quatrocentos feridos, “dos quaes morreo dahi a quatro dias com sentimento geral de todo o Reyno o General da Cavallaria da Provincia da Beyra Manoel Freyre de Andrada, valeroso, & bizarro soldado”⁴⁷⁶. Pequena baixa de soldados, se comparada, como faz a edição da gazeta, aos “mais de quatro mil & quinhentos” castelhanos que morreram, “entre eles o General da artilheria, & outras pessoas grandes”, ainda assim são perdas estimadas por Vieira no papel que escreve ao marquês, desejando que tudo se recupere na campanha do Alentejo, “sendo que não é por falta de recomendações e assistências de Sua Majestade, mas a nossa desunião e os nossos vagares são os nossos maiores inimigos”⁴⁷⁷. Note-se como o corpo político do reino português, preenchido pelos súditos de sua cabeça, o rei D. Afonso, estão inseridos na responsabilidade sobre o andamento das ocasiões locais, refletidas no todo da história.

Uma dessas ocasiões, desses ocorridos, dessas contingências, que refletem e ao mesmo tempo são reflexos da ação da Providência diante das decisões humanas condizentes ou não com a história que aponta para o futuro, é a investida dos inquisidores sobre Vieira. A injustiça decorrente da ação dialoga diretamente com o que se espera do reino lusitano no cumprimento de seu lugar no tempo e no espaço da cristandade. Até mesmo a doença acometida, retoricamente composta no texto epistolar como procedimento para comiseração do destinatário, tem relação com arbitrariedade sofrida, não pelo padre, mas pelo conjunto de súditos do corpo da Monarquia católica. A doença

⁴⁷⁵ Cf.: Carta 123. In *O.C. t. I, v. II, op. cit.*, p. 353 (grifos da edição citada).

⁴⁷⁶ O *Mercúrio Portvgves*, “Novas do mez de junho do anno de 1663”, f. 4, In DIAS, Eurico Gomes. *op. cit.* Tomo I, p. 45.

⁴⁷⁷ Cf.: Carta 123. In *O.C. t. I, v. II, id.*

que acomete Vieira é a injustiça que acomete o reino português. Para sustentar a correlação, o jesuíta pede a seus amigos os argumentos necessários, presentes, por exemplo, em textos de outras profecias, outros comentários bíblicos, distantes ali da biblioteca do desterro. Como se sabe, antes do Tribunal do Santo Ofício apresentar o juízo sobre o processo movido contra Vieira, exige que o padre entregue os papeis de sua defesa, a que o réu solicita, na sessão de 8 de abril de 1664, algum tempo para sua elaboração, alegando tais problemas de saúde recorrentes. Nesse intervalo, ao ponderar os malefícios dos ares de Coimbra, desloca-se algumas vezes para o retiro na quinta de Vila Franca. As queixas nas cartas são constantes, ora a respeito de uma erisipela, ora de escarros de sangue, ora de febres intermináveis. Protela até o ano seguinte a entrega dos seus papeis aos inquisidores e, por esses meses, vai acumulando os objetos da composição de sua obra profética por meio da troca contínua de cartas. D. Rodrigo de Meneses é o grande destinatário, a quem Vieira solicita fontes: “Na livraria de el-Rei há um comento do Abade Joaquim sobre o *Apocalipse*, que há muitos anos se me emprestou, e agora me importava muito torná-lo a ver; podendo ser, Vossa Senhoria me fará mercê mandá-lo entregar ao Padre Reitor para que mo remeta”⁴⁷⁸. Também compartilha constatações, por exemplo: “Chegaram novas de uma vitória do Imperador contra o Turco, e que assim escrevera Alexandre Brandão. Importa-me a certeza deste caso, se a houver em Lisboa, para a continuação das minhas conjeturas”⁴⁷⁹; ou mesmo convida o amigo a dividir o juízo sobre as coisas observadas: “Nunca Vossa Senhoria me disse nada acerca dos sujeitos que às profecias podem ser opositores, e se além do Rei presente, do ausente, do defunto, e ainda do castelhano, que também é décima sexta geração, ocorre a Vossa Senhoria outro algum que possa fazer argumento”⁴⁸⁰. Notável, esse *ethos* do padre injustiçado, do desterrado que precisa provar sua inocência, constitui uma *persona* do remetente que, ao mesmo tempo, não quer ser esquecido pelos amigos que não pode encontrar e quer a si mesmo lembrado enquanto parte da história daquele reino, ao atuar para o descobrimento das evidências sobre o futuro. Por isso Vieira pede notícias e oferece sua opinião constante aos diversos assuntos interessados para as matérias proféticas, como o conflito entre Portugal e Castela, o avanço do Turco ou a matemática dos astros. Tudo compõe um mesmo enredo, onde está inserida a Coroa portuguesa em seu papel central:

⁴⁷⁸ Cf. Carta 131. In *O.C.* t. I, v. II, *op. cit.*, p. 369 (grifos da edição).

⁴⁷⁹ Cf. Carta 156. In *O.C.* t. I, v. II, *op. cit.*, p. 407.

⁴⁸⁰ Cf. Carta 159. In *O.C.* t. I, v. II, *op. cit.*, p. 411.

Já disse a Vossa Senhoria quando em Coimbra se começou a observar o cometa, porque não há quem o possa observar em toda esta Universidade, pagando el-Rei uma cadeira de matemática; e se Vossa Senhoria me não mandara dizer o lugar do céu donde sai, ainda cá o não soubera. A figura em toda a parte é o mesmo, mas a cor não o parece; será pela diferença dos ares e dos vapores; até agora se nos representou sempre pálido e funesto. [O médico] Sanfins resolveu em que é saturnino, e que anuncia enfermidades. O certo é (segundo o que dizem os professores desta arte, fundados nos exemplos das histórias) que sempre Deus costuma ameaçar trabalhos e castigos com semelhantes sinais; e quando menos será muito útil que nós o interpretemos assim, para que o Céu ache menos que executar, e faça a emenda o que havia de fazer a justiça.⁴⁸¹

Observe-se como Vieira conhece. Percebe o cometa que passa por Coimbra, move sua percepção ao conhecimento, que significa inserir tal objeto, tal evento, tal ocasião, no palco do teatro que dá o sentido ao todo em que ele se vê parte. Nota os caracteres do ser, atrai a opinião do amigo distante, refere o parecer do médico: tudo para *conhecer* o cometa, ou seja, situá-lo no elenco das coisas que corroboram e edificam a interpretação da verdade – um sinal de trabalho ou castigo divino. Pela semelhança, pela analogia que atribui o caráter divino ao ser terreno, objeto da Criação, Vieira oferece e traz seu destinatário à responsabilidade que todos eles, súditos do rei, têm ao adequado andamento do esperado pela Providência sobre a comunidade que eles fazem parte. É evidente, pois, com um sinal como esse, Deus oferece a sorte àquelas inteligências interpretarem o presente para o futuro, para assim converter em *emenda* o que aponta o prodígio como futura *justiça*. E assim o jesuíta procede no decorrer dos meses que antecedem o juízo dos inquisidores. Já passava fevereiro de 1665, quando Vieira novamente escreve a D. Rodrigo sobre os infortúnios do mal tempo, evidentes, talvez, pelo cometa “dos que Vossa Senhoria sabe se veem todos os dias”. “O nosso”, diz o jesuíta, ainda não desapareceu totalmente pois, ao falar com um religioso matemático “dos que escaparam no naufrágio do navio do Maranhão”, disse-lhe que o tal cometa fora visto em 12 de novembro em mar e depois muitos dias em terra. Afirma ainda “que era lá muito vermelho e afogeu ao princípio, e que logo dissera um padre alemão, que anda naquela Missão [do Maranhão], bom matemático, que era universal”. Ao relatar o amigo sobre o prodígio, afirma que mandou pedir dois prognósticos de Castela, vindos ao Porto e, “se mos mandarem irão a Vossa Senhoria”. Mais uma vez, o caminho percorrido pelo padre a conhecer o signo percebido está traçado na simplicidade do texto epistolar, que permite trazer o destinatário para a causa em jogo, comprometendo-o com a viabilidade das peças para o prognóstico. E assim, então, conclui o texto associando o fenômeno visto

⁴⁸¹ Cf. Carta 164. In *O.C.* t. I, v. II, *op. cit.*, p. 420.

nos céus com o decorrer da história lusitana: “Dizem alguns, ou muitos, que este cometa é parecido com tudo ao de el-Rei Dom Sebastião, e que assim como aquele significou a sujeição de Portugal a Filipe segundo, assim este a Filipe quarto”; Todavia, “o nosso *Mercúrio*”, diz, “nos segura de todos estes temores com o pouco cuidado que me dão as prevenções de Castela; quererá Deus que assim seja”⁴⁸². Vieira se refere, possivelmente, à edição de dezembro do ano anterior do periódico, que conclui seu texto de fechamento do ano com o relato do astro observado no céu de grande parte do mundo, ao qual afirma não ser sinal de infortúnio, mas apontar para boas novas:

Aos sete, ou oito deste mez, começou a aparecer no nosso Orizonte, ou a notarse que aparecia hum Cometa, de que não fazemos discripção, porque se deixa ver na maior parte do mundo. *Asignis caeli nolite metuere*, que não temamos os sinais do Ceo; com recorrer a Deus euitou Niniue aquelle ameaço que era mais certo. Os astrologos farão seus juizos; o nosso Mercurio tira agora o seu de não vermos, ou notarmos este Cometa (que he hum grande Estrella barbada, de luzes) senão na vespera, dia oitauario da melhor Estrella N. Senhora da Conceição Padroeira de Portugal, donde já se infere o que della se nos póde pronosticar; & sobre tudo como disse o Poeta Aragonéz: *Viue tu a la raçon, y a la justicia/ y caygan rotos los celestes orbes/ que no los temeràs quando cayeren*.⁴⁸³

O mundo, como criação divina, cognoscível pela semelhança entre os seres, a partir do juízo para as analogias convenientes, é o cenário de um grande teatro no qual a história dos homens e do conseqüente avanço da cristandade é enredo a ser desempenhado pelos atores escolhidos por Deus e conduzidos por sua Providência. Tal verdade das coisas não é fábula doutrinada pela Companhia de Jesus, nem fruto da invenção engenhosa de seu membro lusitano. É o horizonte típico de uma racionalidade afirmada e reafirmada repetidamente por seus agentes sociais úteis a uma expansão da cultura política que não é apenas ideologia, mas visão de mundo, reforçada e sustentada pela metafísica-teologia da Escolástica ressignificada para aquele contexto. É o desenho claro do tempo nos seus eixos. Vieira, quando coloca as matérias da profecia, dos sinais enviados por Deus, das correlações entre os eventos do presente e a história, todas concernentes ao tema da relação entre Portugal e a expansão da fé católica, não foge à verossimilhança e aos parâmetros da razoabilidade para seus amigos destinatários. O específico, o diferente que surge da repetição está localizado no modo como o autor-remetente vai, figurativamente, buscar pelas mãos o leitor-destinatário, trazendo-o para

⁴⁸² Cf. Carta 176. In *O.C.* t. I, v. II, *op. cit.*, p. 437-438

⁴⁸³ O Mercvrio Portvgves, “Novas do mez de dezembro, do Anno de 1664”, f. 4v, In DIAS, Eurico Gomes. *op. cit.* Tomo I, p. 314.

uma perspectiva, uma visão moralmente interessada naquelas correlações traçadas nas cartas, que vinculam todo o elenco de evidências alcançadas pelo jesuíta no seu afã por comprovar a história do futuro. É esse o movimento, possível pela retórica epistolar, que oferece ao leitor a razoabilidade das proposições elencadas e emaranhadas pelo autor. São razoáveis porque carregam um imperativo moral ao destinatário, reafirmando, no acordo enunciativo estabelecido pelo dispositivo epistolar – que pressupõe a amizade – o compromisso daquela relação afetiva com o todo da comunidade de súditos do rei católico. Veja-se, no caso, como naqueles meses anteriores à prisão Vieira não cumpre o procedimento apenas com D. Rodrigo, com quem articula o enredo da interpretação prodigiosa. Associar tempestades e cometas ao decurso do ano fatal para a cristandade não é coisa da imaginação, plausível na amizade entre dois tresloucados. É assim também com o marquês de Gouveia, quando alerta o amigo sobre os últimos ocorridos que prenunciam o ano profetizado por Bandarra. Corre o mês de maio de 1665 quando Vieira anuncia ao Marquês: “Saem por esta banda novos prodígios”. Cita, por exemplo, o dragão “de quase um côvado de comprido”, vomitado por um doente em Guimarães, “com duas asas, e grossura até o meio de dois dedos, e cor vermelha escura, dali para a cauda menos grosso, e de cor parda.” Igualmente os sinais horrendos sabidos “de pessoa digna de fé”, quando em 16 de abril aparecera um grande raio “o qual se remata em duas nuvens pequenas, uma muito branca, e outra muito vermelha, e correndo por grande espaço para a parte interior de Galiza, ultimamente se desfizera sobre ela em raios e coriscos de fogo.” Por outra parte, em Coimbra, “se viu também por algumas vezes um globo de fogo para a parte do sueste, que nascia à meia-noite, e se ia levantando devagar, e durava por espaço de duas ou três horas.” De Roma, ainda, um português de nome Fernão Lopes de Sousa diz que naquela Cúria “houve por três dias uma névoa tão espessa e tão escura, que se não viam os homens, nem os edifícios, e que as trevas eram palpáveis como as do Egito”. Lá, aquele cometa citado a D. Rodrigo, é objeto de grande temor, pois demonstra “muito maior cauda”. Sem juízo sobre tantos sinais surgindo em tantas partes do mundo, Vieira conclui a missiva rogando, com o amigo Marquês, a misericórdia divina: “Deus se lembre da Sua Igreja, e do nosso reino, que também é Seu”⁴⁸⁴. A data da assinatura é 4 de maio. Dia 31 do mesmo mês, de Vila Franca, escreve novamente ao Marquês de Gouveia, mas então referindo os sinais, não dos céus, e sim dos eventos da guerra com Castela, mais especificamente ao chamado voto do Marquês de Carracena, publicado pela edição de

⁴⁸⁴ Cf. Carta 194. In *O.C.* t. I, v. II, *op. cit.*, p. 466-467.

março de 1665 do *Mercúrio Português*. Folheto noticioso sobre uma suposta informação de ataque castelhano a Portugal, a gazeta parece insuflar uma reação lusitana contra a iminência do ataque inimigo. Do que Vieira conclui na carta: “Tudo parece que se vai armando ao cumprimento das esperanças, que, ainda que tenham no princípio algum susto, nem por isso serão menos certas. Ditosos os que tiverem vida para as verem; mas são elas de qualidade que também no Céu se hão de festejar”⁴⁸⁵.

Destarte Vieira repete. Na sucessão *narratio-petitio*, traz seus amigos do tempo de desterro, os partidários da queda de D. Afonso VI, para o compromisso com o olhar sobre as coisas do mundo que evidenciam o reto andamento da história, de acordo com o que quer Deus em relação a Portugal. Ao irmão do Duque de Cadaval, D. Teodósio de Melo, afirma que os prodígios continuam, “e não é menor haver sangue uma imagem de Nossa Senhora junto a Torres Novas.”⁴⁸⁶ De Vila Franca, em julho, escreve ao mesmo destinatário relato sobre ter recebido do Brasil um papel “sobre dois cometas”, escrito pelo mestre da matemática em Santo Antão, o Padre Estancel, texto esse “escuríssimo, feito de propósito debaixo de metáforas e enigmas de nomes gregos”. No intento de decifrá-lo já confirma, por alto: “(...) digo que os cometas parece que anunciam mudanças dos tempos e de coisas, e todas para bem, e bem de todos”⁴⁸⁷. Em setembro, escreve novamente a D. Rodrigo de Meneses carta em que refere a “peste de Inglaterra” que teria feito o Rei português nomear “guarda-mor da saúde” para assistir os portos lusitanos e vigiar os navios, pessoas e fazendas dos ingleses. Tudo isso, diz, está relacionado com o porvir evidente na profecia: “O ano tem trazido fome, que ainda se teme maior se as chuvas, que por estas partes começam, continuarem; e nos vemos ameaçados, no mesmo tempo, com três açoites que Deus nosso Senhor denunciou a Davi, por um pecado que não excedia de venial”⁴⁸⁸. Note-se como todos os correspondentes desse período estão enredados no exame profético do padre jesuíta, e são levados a avaliar, com ele, os efeitos dos acontecimentos que denunciam o correr das coisas pelo tempo.

Tal corrida não é observada por Vieira de fora da cena, da plateia desse grande teatro do mundo. O jesuíta passa os anos do desterro imerso no árduo trabalho de defender a si mesmo, situando, conseqüentemente, a sua *persona* mesma na História que corre para o futuro. Não por ser privilégio estamental, nem mesmo de qualquer posição da Ordem

⁴⁸⁵ Cf. Carta 199. In *O.C.* t. I, v. II, *op. cit.*, p. 477-478.

⁴⁸⁶ Cf. Carta 196. In *O.C.* t. I, v. II, *op. cit.*, p. 471.

⁴⁸⁷ Cf. Carta 209. In *O.C.* t. I, v. II, *op. cit.*, p. 493.

⁴⁸⁸ Cf. Carta 236. In *O.C.* t. I, v. II, *op. cit.*, p. 536-537.

religiosa, o padre cobra de todos aqueles amigos correspondentes, que vejam a si mesmos inseridos na história dos homens submetidos ao tempo de Deus, conduzidos pela Providência. O comprimento da cauda, a cor, o tempo que leva o cometa a atravessar o céu de Coimbra, de Roma ou do Maranhão, são assim descritos, observados por um e por outro padre, matemático ou médico, porque todas essas predicações comunicam o Ser, enquanto coisa semelhante a outra, pois todas são criações divinas, cumprindo, pela atribuição e pela proporcionalidade, seus papéis no conjunto da obra, que existe para determinado fim. Quando Vieira comunica aos amigos o vínculo entre as coisas, alcançado pelo exercício da analogia que pôde estabelecer ao perceber os prodígios vindos do céu, os ataques da tropa lusitana contra Castela, os avanços do Turco, todos relacionados aos eventos localizados nas *Escrituras* e suas lições figuradas para o presente, o padre cobra a confissão de todos diante da responsabilidade sobre o futuro da fé cristã. Ao solicitar a ajuda do correspondente sobre o envio de um livro contendo uma profecia, um aviso, ou notícias, Vieira não está apenas pedindo por misericórdia uma ajuda a um jesuíta injustiçado, mas conjuntamente rogando pelo bem da comunidade de fiéis que estão submetidos às justiças da Providência.

Todavia, o mês de setembro de 1665 encerra o tempo dado a Vieira para apresentar seus papéis ao Tribunal. Após sucessivas protelações desde o ano anterior, é no dia 10, quando recebe bilhete do Notário da Inquisição com ordem do Conselho de Lisboa para levar seus cadernos à Mesa. No dia seguinte, o jesuíta regressa de Vila Franca e logo faz a entrega dos papéis, contendo anotações e trechos incompletos dos textos, entregues em desordem⁴⁸⁹. Julgado, entretanto, sem eles, Vieira é condenado a princípio a não mais tratar das proposições reprovadas sobre a profecia de Bandarra e a ressurreição de D. João IV, nem em papel nem em voz, suspenso de pregar por tempo determinado pelo Conselho Geral⁴⁹⁰. Então, no dia 14, escreve novamente a D. Rodrigo uma carta onde encena seu desalento, em uma tentativa de conquistar alguma mercê do amigo para auxílio na questão. Observa-se, pela primeira vez, o jesuíta descrevendo toda a situação, ao mencionar a dificuldade pela qual tem sido obrigado a lida com relação ao seu processo. Toda aquela articulação sobre fontes e matérias a respeito das ideias proféticas é justificada no papel como meios de preparar a sua defesa diante das acusações injustas. Sem citar propriamente os inquisidores, por ordem do juramento imposto, diz que “os ministros desta Universidade” o mandaram responder aos pontos sobre “o papel escrito

⁴⁸⁹ AZEVEDO, tomo II, *op. cit.*, p. 54-57.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 58.

ao Bispo do Japão”, ou seja, sobre a carta *Esperanças de Portugal* de abril de 1659, no que enviou todos os escritos, “mas falta muito mais por escrever”. Sobre essas matérias infinitas tem redigido muito, “de que Vossa Senhoria pode ser boa testemunha, pela mercê que me tem feito de descobrir e mandar tantos livros, e ainda mandar buscar fora do reino os que não têm chegado”⁴⁹¹. Solicita, na sequência, talvez a sua última tentativa de conseguir abrandar a sanha de inimigos pela sua condenação, que D. Rodrigo se “valha” com “aquele ministro, parente de Vossa Senhoria, que tão propício se mostrou sempre nas minhas coisas”, na esperança “da sua inteireza e piedade queira acudir por minha justiça”⁴⁹².

Não satisfeito, escreve poucos dias depois, em 21 de setembro, a Diogo Velho, secretário do Conselho Geral, uma breve missiva em que se coloca prostrado aos pés do destinatário, em caráter piedoso, pedindo que seja ouvido no Tribunal: “Se eu tivera liberdade para ser ouvido, pode ser que se tivera outro conceito de minha justiça”. Sobre petição tão misericordiosa, convinha a composição de si como homem doente e injustiçado: “Custou-me cuspir de novo sangue o escrevê-lo com tal pressa. E parece que meu estado merecia compaixão, quando não favor”⁴⁹³. Diz que a causa é digna “dos que favorecem aos desamparados e perseguidos” e, por isso, “terá Vossa Mercê em mim um mui obrigado servo.” Engenhoso, Vieira tenta pela carta sucinta mudar os juízos do Tribunal, ou ao menos abrir um espaço de defesa que possa fazê-lo. O efeito, entretanto, parece ter sido o contrário do intentado pelo emissor. Quatro dias depois, escreve a D. Teodósio de Melo outra breve missiva, mas aqui, longe do caráter misericordioso, lastima em tom de revolta a impossibilidade de alterar qualquer posicionamento dos que o condenam, acusando-os de pura veleidade: “Deixemos fazer aos homens e permitir a Deus, o qual é tão poderoso nas disposições de Sua Providência que espero se arrependam eles muito alguma hora do que agora parece que fazem só por gosto”⁴⁹⁴. Azevedo afirma que entre os conselheiros havia manifestos inimigos do padre jesuíta, desde os tempos em que ele levantou a proposta sobre os cristãos novos. Os que não assumiam tal postura, poucos poderes e disposição teriam para mudar o cenário imposto. Por fim, agravou-se a

⁴⁹¹ Cf.: Carta 241. In *O.C.* t. I, v. II, *op. cit.*, p. 545.

⁴⁹² *Ibid.*, p. 546. A nota 695 da página citada da *Obra Completa* supõe o tal ministro ser D. Veríssimo de Lencastre, Deputado no Conselho Geral do Santo Ofício. Este teria uma irmã casada com o primo de D. Rodrigo, D. João de Castro.

⁴⁹³ Cf. Carta 248. In *O.C.* t. I, v. II, *op. cit.*, p. 554.

⁴⁹⁴ Cf. Carta 249. In *O.C.* t. I, v. II, *op. cit.*, p. 555.

situação de Vieira, a quem foi decretado o recolhimento em cárcere de custódia, cumprido já no mês de outubro de 1665⁴⁹⁵.

É possível observar como toda a trama enredada em Vieira nesses anos está desenhada nas cartas que trocou com amigos interessados, onde a verdade e a justiça são conceitos que estabelecem as matérias convenientes. No caso, não a justiça terrena, dos poderes menores do Reino que estorvam o jesuíta quase como uma vingança pela sua disposição aguerrida quando valido do rei falecido, mas a justiça divina que dita o decorrer do tempo do Império lusitano, passível de diagnóstico e reconhecimento por parte do soldado de Cristo, que sabe identificar a Graça divina no coração dos homens, a verdade da História dos povos e a justiça das relações de poder resultantes da razão de Estado católica. Bem, verdade e justiça são três categorias pressupostas que tornam legítima e verossímil a conduta jesuítica que roga a si o protagonismo da ação política e missionária. É porque Vieira sabe que tem as ferramentas para a defesa e luta pelas coisas da vida terrena que garantam a presença virtuosa dessas três categorias, que age de modo objetivo para interferir nas deliberações reais, nos procedimentos da Missão, nos juízos sobre as ações dos poderes locais e nas propostas de reformas institucionais. Os mais de dois anos que permanece encarcerado não o fazem desistir de impor seu posicionamento político diante da Coroa. Assim que o golpe de Estado retira D. Afonso VI do poder e coloca em seu lugar o Príncipe Regente D. Pedro, novamente a sentença é reformada pela Inquisição e Vieira é solto para, logo em seguida, dirigir-se a Roma com o desejo de alcançar uma série de outros propósitos.

Mas, se essas três categorias permeiam a ação jesuítica, regulando lógica, ética e pateticamente o autor em referência aos leitores supostos, aos modos de relação, aos temas e às matérias tratadas no texto, ainda assim são parâmetros subordinados às categorias teológico-metafísicas da Escolástica, que oferecem a possibilidade do conhecimento das coisas. Deus, enquanto Ser criador, ao atuar para a existência dos seres criados, participa neles, pela atribuição divina proporcionada, promovendo a razoabilidade das analogias, da feitura das correlações entre eles, uma vez que todos, em algum grau, assemelham-se entre si – mesmo quando a dissemelhança é radical. Na percepção que o ato criador das coisas do mundo se apresenta na mente racional do homem, Deus dá a existência ao atualizar as essências no ser e, por isso, dá a sua unidade

⁴⁹⁵ AZEVEDO, tomo II, *op. cit.*, p. 61-62.

ao mesmo tempo em que multiplica as suas vozes. Por isso é que, a partir da premissa de um mundo ordenado criado por um Deus transcendente, único, onipotente e onipresente, é possível conhecer esse mundo enquanto obra de Sua criação, onde as coisas estão relacionadas, como em uma estrutura. Dentre essas coisas, estão igualmente os homens, o tempo oferecido a eles e sua missão diante da magnitude desse todo em que eles mesmos fazem parte. Por essa razão é que são responsáveis pelo adequado encaminhamento da história, sob um traço decifrável pelos vestígios que tais semelhanças dispõem ao olhar interessado. Esse princípio racional de observação pode ser notado em toda a troca de correspondência de Vieira, por onde seus amigos destinatários são continuamente levados a assumir moralmente as responsabilidades perante a comunidade de homens que carrega uma missão tão digna e importante para o futuro dos povos nesse grande teatro. Mas, frente a um quadro de grande gravidade para a política lusitana, dentro desse todo, ao qual o padre fora enredado, essas determinações ficam ainda mais explicitadas, podendo oferecer um cenário ainda mais claro para a análise dos seus textos. Tudo parte de uma composição da pessoa, na carta, conveniente para mover o leitor pretendido em direção à causa requerida, pela narração e pela petição. Esse *ethos* carrega virtudes e paixões estipuladas, verossímeis ao diálogo e, por princípio, calham as diversas queixas – que não significam mentiras ou verdades empíricas, mas são as peças de uma engrenagem discursiva. Convinha queixar-se da dor para encenar a injustiça sofrida. Assim sendo, as febres, os escarros de sangue, as dores etc. transmitindo ao destinatário o sentido da morte, como parte do ordenamento divino para o presente, após tantos malfeitos e negligências já assistidas pelos poderes temporais, inevitavelmente cobrados pelas forças divinas.

Sabe-se que Antônio Vieira, a pessoa empírica, vai ainda viver por longos anos, improváveis ao leitor moderno que interprete empiricamente a pessoalidade das dores e mazelas desenhadas nas cartas do desterro, continuadas igual e repetidamente nos períodos seguintes, até sua sabida morte, de fato, três décadas mais tarde. A retórica epistolar, aqui, é dispositivo central para a viabilidade dos projetos e das missões do jesuíta. Mas apenas cumpre esse papel porque, na perspectiva católica, contrarreformista, escolástica e ibérica, a retórica é instituição que retoma um dever cívico primordial assumido pelos súditos para a sustentação da harmonia entre as partes do corpo político do Reino – ou Império – lusitano. Não se trata apenas de técnica para o procedimento persuasivo, nem tão somente recurso discursivo para mover, instruir e deleitar os leitores esperados. É, também e sobretudo, mecanismo de confronto, não entre o autor, o emissor,

um padre jesuíta, e seu leitor, o destinatário – entre eles, pelo contrário, a retórica atua na afabilidade reforçada da relação amigável típica do esperado entre os súditos hierarquicamente localizados de uma monarquia católica – mas entre o emissor, um jesuíta, seu destinatário e demais leitores possíveis dentro daquele horizonte da cultura e da política institucional e as evidências do presente associadas aos agentes sociais que figuram a negação daquela visão universalista da realidade. Em outras palavras, é ferramenta de combate contra tudo aquilo que faz presente, dentro ou fora dos limites territoriais de Sua Majestade, qualquer perspectiva que aparente negar aquele universalismo típico, de um mundo ordenado como criação divina, dentro de todos os parâmetros estabelecidos pela teologia e metafísica católicas. Contra tudo aquilo que se associa a Lutero, a Calvino e aos seus respectivos modos de vida e de conhecimento sobre o mundo, ou seja, diríamos hoje, contra a epistemologia mais radicalmente divergente ao cenário político-teológico ibérico e seus domínios extracontinentais, contra a “racionalidade dialético-pessoal da teologia protestante”⁴⁹⁶.

A tópica estoica da tranquilidade da alma, imperiosa à harmonia entre as partes do corpo da comunidade, cobra um dever do súdito para consigo e para com o próximo que reforça o papel cívico da retórica, como instituição, para a vitalidade da ética cristã de busca pelo bem e pela liberdade enquanto submissão à Coroa fiel à Igreja.

⁴⁹⁶ MORSE, Richard M. *op. cit.*, p. 47.

6. Vieira e a tranquilidade da alma

“Os deuses, pai, implantam no homem a razão - o bem maior de todos. Se falaste certo acerca dessas coisas, não posso dizer (jamais em minha vida eu seja capaz disso!). Mas outros também podem ter boas ideias. É meu dever notar por ti, naturalmente, tudo que os outros dizem, fazem ou censuram, pois o teu cenho inspirador de medo impede os homens simples de pronunciar palavras que firam teus ouvidos. Eu, porém, na sombra, ouço o murmúrio, escuto as queixas da cidade por causa dessa moça: ‘Nenhuma mulher’, comentam, ‘mereceu jamais menos que ela essa condenação - nenhuma, em tempo algum, terá por feitos tão gloriosos quanto os dela sofrido morte mais ignóbil; ela que, quando em sangrento embate seu irmão morreu não o deixou sem sepultura, para pasto de carniceiros cães ou aves de rapina, não merece, ao contrário, um áureo galardão?’ Este é o rumor obscuro ouvido pelas ruas.”
(*Antígona de Sófocles*, v. 776-796)⁴⁹⁷

Quando se trata da arte de escrever cartas, merece atenção muito daquilo que se presume trivial. O que parecia, a uma primeira vista, óbvia e notória afirmativa do exórdio de um livrinho, mostra-se então profícua condição para o cumprimento de seu fim pedagógico: “De fato, se tu e outros julgarem possa ser este resumo proveitoso para alguém, prossegue, não te impeço, recomenda-o; mas com esta condição: que todos saibam que, a alunos, não a doutos, a jovens, não a adultos, escrevi: que, sem isso, nem seja publicado”⁴⁹⁸. Assim prossegue Justo Lípsio (1547-1606) na saudação ao editor de seu opúsculo *Epistolica institutio*, publicado pela primeira vez em Leiden, em 1591. Oferecendo 13 breves capítulos sobre a arte de escrever cartas, o pequeno manual de Lípsio vale ser lembrado em meio a uma profusão de preceptivas epistolares que circulavam pelos mais distintos contextos políticos europeus, intra e extracontinentais⁴⁹⁹.

⁴⁹⁷ Versão brasileira traduzida por Mário da Gama Kury. Cf.: Sófocles. *A trilogia tebana. Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1990.

⁴⁹⁸ “*Nam haec brevia. quae tamen ipsa, quoniam usui etiam aliis esse posse, tu aliique censent: age, non invideo, communica. sed hac lege, ut omnes sciant, discentibus, non doctis; juvenibus, non adultis, haec a nobis scripta: nem unquam adendi isto fine.*” Cf.: LIPSIUS, Justus. *Principles of letter-writing: a bilingual text of Justi Lipsi Epistolica institutio*. Edited and translated by R. V. Young and M. Thomas Hester. E.U.A., Illinois: Southern Illinois University Press, 1996, p. 2. Tradução consultada, cf.: TIN, Emerson (Org.). *A arte de escrever cartas. Anônimo de Bolonha, Erasmo de Rotterdam, Justo Lípsio*. Campinas: Editora da Unicamp, 2005, p. 129.

⁴⁹⁹ Carlos Alberto de Seixas Maduro lembra que, entre 1400 e 1600, mais de 200 tratados sobre epistolografia são publicados e reeditados em várias cidades europeias. Cf.: MADURO, *op. cit.*, p. 66-67.

Inserido então na ainda moderna contenda dos ciceronianos, na qual Erasmo fora protagonista, o humanista flamengo defende graus distintos de imitação das autoridades gregas e latinas – pueril, crescente e adulta – para a adequada e desafetada composição de cartas. Isto é, que se diga, anticiceroniano, para Lípsio o gênero epistolar, ao aproximar amizades, deve comportar o princípio básico pelo qual, na ambição neoestoica, pode vir encenada a presença de cada um vivendo segundo sua natureza constante. Por isso o conceito de variedade é basilar para a eficácia persuasiva da carta, por onde as *personae* de emissor e destinatário estarão figuradas, a partir das imagens e ideias acumuladas de distintas e variadas autoridades antigas, gregas e romanas. Quanto mais “adulto” for seu autor, maior o trânsito de suas ideias pelos lugares comuns da eloquência, associados a nomes como Salústio, Sêneca e Tácito, que o jovem inexperiente não saberia aproveitar. Para esse, aí sim, caberia tão somente a imitação servil de Cícero, conquanto servisse de aprendizado para os passos seguintes⁵⁰⁰.

A contenda sabida dos imitadores do orador romano e o lugar de Justo Lípsio entre os chamados humanistas de seu tempo é apenas um pano de fundo para a questão pertinente ao se pensar as cartas de Vieira. A proximidade entre a prática missiva do jesuíta e o preceito epistolar do autor batavo é nítida: ao tratar da matéria variável e sua organização⁵⁰¹, Lípsio propõe uma abrangente mas não pouco precisa divisão tríplice. A carta pode ser “séria”, entendida como a “que se refere a matérias públicas ou privadas”⁵⁰²; “douta”, como denomina “a carta que se refere ao conhecimento ou sabedoria”⁵⁰³ – podendo ser especificada como *literária*, *filosófica* ou *teológica*; e, por fim, pode ser “familiar”, como aquela “que toca às coisas nossas ou em torno de nós, às coisas frequentes da vida”⁵⁰⁴. Assim como Vieira faz nos textos que envia a seus correspondentes, Lípsio preceitua que esta última, a “familiar” “é a matéria própria e mais comum da carta: e, se a verdade queremos admitir, é a única que lhe é irmã”. Ela está frequentemente mesclada às duas outras, “assim mesclada é que a matéria é variada e não-simples”⁵⁰⁵. Espaço afetoso da amizade, o texto epistolar encena a proximidade das partes envolvidas, por isso o caráter familiar é o mais abrangente, frequente e verossímil,

⁵⁰⁰ Cf.: LIPSIUS, Justus. *op. cit.*, p. 34-36; TIN, Emerson (Org.). *op. cit.*, p. 147-151.

⁵⁰¹ “*Caput V, De materie varia, ejusque sectione*”, Cf.: *Id.*, p. 20; *Ibid*, p. 139-140.

⁵⁰² “*quae ad publica aut privata pertinet, sed uberius ea tractat, et cum cura*” *Id, ibid.*

⁵⁰³ “*quae ea quae ad scientiam aut sapientiam, continet; et res non epistolae, epistolae veste velat*” *Id, ibid.*

⁵⁰⁴ “*quae res tangit nostras aut circa nos, quaeque in assidua vita*” *Id, ibid.*

⁵⁰⁵ “*Ea propria et creberrima Epistolae materies: et, si verum fateri volumus, germanae illius uma. Cui priora illa duo, Seria, inquam, et Docta, saepe admixta: sed admixta; variumque ei semper nec simplex argumentum*” *Id, ibid.*

cabendo aos caracteres sérios e doutos imiscuírem-se entre saudações, benevolências e paixões sobriamente figuradas, que remetem à dor da ausência e votos de felicidades. Matérias sérias e doudas, envolvem relatos de tratativas, acordos, “coisas de estado, de guerra, de paz”, ou coisas da filosofia e da teologia, dos diversos gêneros das Letras, são todas matérias submetidas à familiaridade típica do gênero, que afasta a disputa e aproxima os olhares, tornados comuns, voltados retoricamente para a mesma direção – a de uma verdade, ampla ou contingente, por onde emissor e destinatário caminham em direção paralela e sentido comum. Aí pousa o princípio da variedade, essencial na correspondência de Vieira, basilar no preceito de Lípsio. Assim, para comportá-lo, o tratadista propõe algumas características do estilo epistolar, necessários para seu alcance persuasivo: “recomendo-vos que observeis estes cinco pontos: brevidade, clareza, simplicidade, elegância, decoro”⁵⁰⁶. São cinco pontos facilmente cognoscíveis pela leitura da correspondência jesuítica, como até aqui pôde-se evidenciar. Tomem-se, no caso, dois dos que, neste ponto da análise, parecem mais pertinentes. Primeiramente, a *simplicidade*, conceito pelo qual o autor observa a virtude “tanto no estilo quanto no pensamento”⁵⁰⁷. No estilo, a simplicidade é prática de parecer “simples, sem cuidados, natural, o mais semelhante à conversação diária”⁵⁰⁸. No pensamento, a virtude está no feito de o escrito “transparecer e desvendar uma certa candura de um espírito livre”⁵⁰⁹.

Em segundo, a *decentia*, o decoro, ou seja, a conveniência, a adequação da coisa escrita ao acordo estabelecido para o enunciado. Note-se como, apesar de textualmente fazer referência ao termo grego το πρέπον, *prépon*⁵¹⁰, Lípsio emprega o substantivo feminino “*decentia, ae*” e não o neutro “*decorum, i*”. Ambos estariam relacionados ao verbo “*deceť*”, empregado somente em terceira pessoa, que indica o ser conveniente, o estar adequado. Porém, “*decorum*” estaria relacionado a um outro substantivo, *decor, is*, este masculino, vinculado a ornamento, ao que é convindo, enquanto beleza física, formosura. Por outro lado, do mesmo verbo “*deceť*” tem-se a forma participial presente, da qual deriva o adjetivo “*decens, decentis*”, que declina “*decentia*” no nominativo neutro

⁵⁰⁶ “*De Habitu igitur sermonis epistolici, praecipio ut quinque ista serves: Brevitatem, Perspicuitatem, Simplicitatem, Venustatem, Decentiam*” Cf.: *Id.*, p. 24-27; *Ibid*, p. 141-143.

⁵⁰⁷ “*Tertiam virtutem posui Simplicitatem: intellectu duplici. quia et in Stilo eam exigo, et in Mente*” Cf.: *Id.*, p. 30; *Ibid*, p. 144-146.

⁵⁰⁸ “*De Stilo: certum, et veterum exemplo testatum est, simplicem eum esse debere, sine cura, sine cultu; simillimum cottidiano sermoni*” *Id, ibid.*

⁵⁰⁹ “*At de Mente: ita intellego; ut simplex quiddam et ingenuum in tota scriptione eluceat, et aperiat condorem quemdam liberae mentis*” *Id, ibid.*

⁵¹⁰ “*At Decentiam intellego, id quod Graeci to prepon: quae tum in epistola, cum omnia apte et convenienter scripta.*” Cf.: *Id.*, p. 32; *Ibid*, p. 146-147.

plural, ou seja, "[coisas] convenientes". Supõe-se daí procedente o substantivo feminino "*decentia, ae*", como empregado por Cícero, no *De natura deorum*, II, 145, para traduzir *ευπρεπεια*, *euprepeia*, *formosura*, e que posteriormente ficou associado a decência, decoro. Outro termo latino que, com o passar dos séculos, também vai ser utilizado como tradução desse mesmo termo grego, *euprepeia*, é o neutro "*decus, decoris*", opondo "*decor*" por associar decoro ao atributo moral, beleza como *decência*⁵¹¹. Perfeitamente apropriado ao que discorre o autor do pequeno tratado quando se ocupa da virtude do decoro, pois afirma que este ao mesmo tempo envolve o aspecto da pessoa, ou seja, "com respeito a ti mesmo e a quem tu escreves", e do assunto, uma vez que "qualquer coisa deve concordar com o conteúdo"⁵¹². Grande, porém oculta virtude, diz Lísio: "a Deus e à natureza pede, não à Arte"⁵¹³. A Deus e à natureza do homem, pois falar como convém – ao gênero, ao ouvinte e à matéria – é dever do cidadão da República, assim como a simplicidade, pois nada faz transparecer mais a natureza e a personalidade de alguém que uma carta. Isto o grego Demétrio já dizia⁵¹⁴ e Lísio o reitera, porque ao homem constante, que vive segundo sua natureza, a retórica cumpre uma função ética. Por ela se disputa com o adversário, no estilo adequado, e com o amigo se encena a afabilidade que aproxima e une as partes, cada qual em seu lugar adequado dentro da constituição político-cívica da cidade, o que, no século XVI, cumpre função elementar na sustentação das comunidades típicas de reinos em disputa. "Assim, convém que suas melhores características sejam representadas, especialmente quando se escreve por amizade; assim, digo, tu deves salpicar a carta de afável sentimento e boa vontade, como se de açúcar a polvilhasse; e faz-te agradável ao gosto do leitor"⁵¹⁵.

⁵¹¹ Isidoro de Sevilha, no texto *De differentiis verborum*, do século VII, faz referência à distinção entre os dois substantivos derivados do verbo "*deceat*" (este, sempre associado ao correspondente "*oportet*"): "*decus ad animum refertur, decor ad corporis speciem*" Cf.: *Isid. Diff.* 1, 163. Aparentemente, entretanto, o sentido dos termos derivados do mesmo verbo foram sempre intercambiáveis, distintos apenas no uso, uma vez que, "*decor*" teria um uso mais frequente na poesia, por ser do gênero masculino, animado portanto, em contraponto com o neutro "*decus*". Supõe-se que a diferença de sentidos, contudo, não passaria despercebida à pena de um humanista como Justo Lísio. Cf.: ERNOUT, Alfred; MEILLET, Antoine. *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. França, Paris: Klincksieck, 1932, p. 166-167.

⁵¹² "*Personae, dupliciter; si tuam respicis, et ejus ad quem scribis: Rei autem, simpliciter; ut omnia pro argumento*" Cf.: LIPSIUS, Justus. *op. cit.*, p. 32; TIN, Emerson (Org.). *op. cit.*, p. 146-147.

⁵¹³ "*Nec verba hic perdam: quia scio Judicii total hanc rem esse. quod a Deo et a natura pete, non ab Arte.*"

⁵¹⁴ "*Nulla enim ex re magis natura cujusque et certa indoles elucet (Demetrio vere scriptum) quam ex epistola*" Cf.: *Id.*, p. 30; *Ibid*, p. 144-146; Demétrio de Faléro, *Do estilo*, 227.

⁵¹⁵ "*Itaque optima ea tibi repraesentanda; et imprimis illi ad quem scribis amica. ut inquam lenium affectuum et benevolentiae illud, ut sic dicam, saccharum, inspergatur; fiatque delectabilis, et ad legentis gustum.*" *Id, ibid.*

Simplicitas e decentia não compõem o centro do procedimento epistolar de modo trivial. Ao aproximar e reforçar amizades interessadas, no caso, internamente a uma comunidade política, e, externamente, ao abaixar as armas pela fala diplomática, impera o gênero uma retórica que encena o trato do cidadão comum da República, no cumprimento de seus *deveres*. A alunos, não a doutos, a jovens, não a adultos, diz Lípsio a seu editor sobre o pequeno manual, retomando o lugar-comum estabelecido no médio-estoicismo de Panécio de Rodes, revigorado pelos deveres ditados por Cícero ao filho Marco que estudava entre os peripatéticos na antiga Roma republicana, sobre a prática excelente possível ao homem médio, sobretudo o jovem, com vistas à vida justa na cidade. Daí o fim do *De officiis* ciceroniano que, sabe-se, alude a diversas escolas filosóficas gregas, porém situa os seguidores da *Stoa*, de Zenão e Crisipo na linha de frente da prática virtuosa então voltada para a justiça da vida pública como consequência factível de uma prática racional sobre a tranquilidade da alma. Conhecido como estoicismo médio, os seguidores da escola grega claramente associam as doutrinas sobre o autocontrole das paixões e a cosmologia que ordena o mundo divinizado à validade de uma ética vinculada às práticas representativas das funções administrativas e judiciais da República romana. Assim é que Cícero traz ao contexto de ocaso daquele modo de organização da política em direção ao Império o texto de Panécio, que é enviado ao jovem Marco, para que este saiba a importância *dos deveres* como procedimentos para alcançar a virtude, considerando a relação entre os membros da comunidade política o lugar por excelência de uma ética que coloca em cena os atributos do homem médio, nem estulto, nem sábio.

Aprender sobre os procedimentos da escrita epistolar é tarefa do jovem, do aluno, do cidadão médio da República, do súdito da Monarquia. Por meio desses procedimentos, esse membro da comunidade vai saber encenar sua presença ao amigo distante, o que compreende colocar diante dos olhos do correspondente uma *persona* constituída como dotada dos caracteres éticos primordiais à figura de um bom súdito e, conseqüentemente, um bom amigo. O lugar-comum que associa o homem virtuoso do médio-estoicismo, e os deveres a serem praticados pelo imberbe que aprende a escrever cartas no século XVI, direciona o leitor pretendido do livrinho de Lípsio e está pressuposto nos laços de amizade entre os súditos da Coroa lusitana defendidos por Vieira e sustentados pela retórica epistolar, como meio em que cada um serve moralmente ao sustento do bem comum. Para o jesuíta, não há dúvida: estreitar os laços de amizade compreende o cumprimento dos deveres de cada um, na medida em que são reforçados os patamares hierarquizados da divisão social típica do corpo político. Ao viver no mundo

da criação divina, conduzido pela Sua Providência e cumprindo um fim transcendente por onde se escreve a História, tem-se uma Verdade inadiável. Para o fiel, ciente de carregar essa missão, oferecido a ele o dom da Revelação, cumpre o dever moral cobrado por Deus de transmitir tal Verdade ao próximo. Então, nesse mundo, onde apenas importa a verdade essencial dita na alegoria factual que expressa o sentido espiritual das coisas⁵¹⁶, não existe mensagem fora da retórica. Portanto, o agir retoricamente adequado na transmissão da palavra não é ação proveniente de escolha pela ornamentação, mas um dever cobrado do súdito do corpo político da monarquia, dever esse diretamente vinculado ao seu papel na organização hierarquizada da sociedade, que funciona para tal Fim. Se os estamentos, hierarquicamente distribuídos, correspondem às partes do corpo do Reino, a cada uma delas cabe sua relevância relativa ao funcionamento do todo, diretamente vinculada a uma função específica daquela parte, que se apropria das capacidades individuais componentes daquele determinado estamento para a manutenção do todo em harmonia. Assim, o diálogo entre as partes do corpo prevê sempre o lugar de cada uma delas em relação à outra, devendo ser, a todo momento, avaliada se igual, superior ou inferior, pois a distribuição dos membros invariavelmente hierarquiza as posições a partir de um referencial comum, mais alto, mais nobre, que ocupa o lugar da cabeça, o rei fiel à Igreja.

Por isso a primeira nobreza reside na Corte, ao redor do monarca, onde espacialmente ela encena seu lugar privilegiado em relação aos demais estamentos da comunidade. Na outra extremidade, os índios convertidos nos domínios lusitanos na América, também súditos de Sua Majestade, porém *naturalmente* os mais distantes, mesmo no espaço, residindo nos limites do território, no terreno da fronteira, mas também pela sua natureza indômita, desonrada, inconsciente dos deveres de um súdito fiel, o que exige a tutela de quem possa educá-los. São os pés do corpo, que tocam e se confundem com aqueles a quem esse corpo pisa, os escravizados, sejam índios de corda, infiéis, ou africanos lançados, pagando suas heresias com a dor do cativo. Nos meandros desse longo e extenso espectro social, a estrutura se estabelece a partir de um princípio de harmonia entre as partes, todas voltadas para o bem do todo, harmonia constantemente reafirmada como bem moral da comunidade. Não obstante, para haver a razoabilidade dessa harmonia, sabe-se, desde os primeiros teólogos da Igreja que liam os preceitos da ética grega e da civilidade romana, que cada súdito, *persona* componente de seu estamento, deve carregar o dever, moralizado, de controlar seus apetites, suas paixões

⁵¹⁶ Cf.: HANSEN, João Adolfo. *Alegoria. op. cit.*, p. 123.

tipicamente em luta contra a virtude de uma vida voltada para os bens da alma. Nessa tarefa, assumida coletivamente, a retórica, que estreita a relação entre partes, deve em princípio reforçar os laços afetuosos de amizade. As paixões de cada um devem ser constantemente incitadas à ética da comunidade harmoniosa, sustentando do bem comum.

Por sua vez, a um membro da Companhia de Jesus, dotado da ciência sobre a Graça que o ilumina e da instrução privilegiada sobre as autoridades da *traditio* da Igreja, cabe o *dever*, ou seja, o imperativo ético, de trazer a todos os membros do corpo político em que está inserido para o compromisso de cada um com o fim pelo qual aquele arranjo social está estabelecido. Entretanto, no caso do reino escolhido para tal cumprimento e governado por um soberano que se mantém fiel ao Papa e a Roma, o centro virtuoso ou o lugar da excelência da relação entre os membros desse arranjo social típico está apontado para a figura sacralizada da Virgem que moraliza a harmonia entre as partes ideais do corpo, como compreendiam os gregos. Em uma carta ao amigo D. Teodósio de Melo, poucos meses após sair do cárcere, Vieira cita Plínio e sua *Naturalis Historia* para referir a alusão feita por um tal padre jesuíta Sebastião Barradas, que teria comparado “as virtudes da Virgem Senhora Nossa com os dotes naturais das donzelas de Zêuxis, para que os cristãos o imitem”. Na breve missiva, Vieira alude à solução do pintor grego em reunir as cinco donzelas, cada qual dotada de uma parte excelente do corpo que, selecionadas e combinadas, fizeram a beleza perfeita de Helena de Troia⁵¹⁷ que, no texto do padre, fora confundida com a deusa Juno. Perfeição inexistente na natureza, a imagem reunia as melhores características presentes em corpos separados, figurando um todo sem defeitos ou deformidades. Em sentido com o ideal platônico, para o qual a natureza é cópia e a arte é simulacro, o pressuposto de que há uma prática da excelência, alcançável quando afastados os caracteres que desfazem e deformam aquilo que imita a Ideia, condiz com a percepção sobre o mundo das semelhanças, em que cada um contribui melhor para o ordenamento do todo quanto mais próximo da sua natureza excelente se fizer presente diante do outro, seu semelhante⁵¹⁸. As excelências, então moralizadas, reunidas na figura da Virgem mãe de Cristo, são como a reunião das melhores partes dos corpos femininos a desenhar a perfeição da filha de Zeus, adornando o templo de Juno na História pliniana. Contudo, as premissas que, por um lado, fazem transcender as possibilidades da natureza e, por outro, moralizam a prática da excelência entre os cristãos contrarreformados,

⁵¹⁷ Cf.: Carta 258. In *O.C.* t. I, v. II, *op. cit.*, p. 568.

⁵¹⁸ *Teeteto*, 184b-186c Platão. “Teeteto” In *Diálogos I: Teeteto (ou Do conhecimento), Sofista (ou Do ser), Protágoras (ou Sofistas)*. Tradução e notas Edson Boni. São Paulo: Edipro, 2007, p. 109-113.

distinguem o exercício do pintor grego citado pelo historiador romano e o valor ético simbolizado pela Virgem Nossa Senhora, situada no centro do arranjo social hierarquizado do corpo político e sua base mística. Lá, segundo Plínio, Zêuxis seleciona as melhores partes do corpo a constituir a perfeição de Helena a partir das mais belas virgens de Agrigento⁵¹⁹; aqui, cada parte deve buscar sua excelência, pois, compondo o corpo do reino, compõem analogamente o corpo de Cristo, cumprindo sua missão na Terra, levando Sua palavra aos demais povos. De um lado, a perfeição alcançável a partir dos melhores frutos oferecidos pela cidade grega; de outro, o mais nobre Fim atingível pela excelência praticada por cada membro da Monarquia e refletida na ética da amizade entre partes. A analogia feita – lembrada – por Vieira carrega o belo da *pólis* grega para o bom da cena entre os súditos do rei lusitano, cada qual em seu lugar, moralmente estabelecido. Não sem dissabores, aparentemente, o exercício imagético do padre parece ter sido alvo de comentários. A breve carta ao amigo D. Teodósio, provavelmente de agosto de 1669, indica ser alguma resposta a respeito da analogia que o jesuíta fizera, no sermão proferido em Lisboa, no Real Colégio de Santo Antão, em homenagem a Inácio de Loyola. Teria proferido o panegírico no dia 31 do mês anterior, quando do aniversário de morte do fundador da Companhia.

A analogia feita por Vieira tem lugar na constituição da pessoa do fundador da Ordem como aquele que reúne os melhores caracteres dos santos da Igreja, não para ocupar o lugar de excelência do corpo político da comunidade, como fizera a figura da Virgem – que, analogamente, estaria no centro dos olhares, ao exemplo das virtudes, assim como a Helena no templo de Juno – mas para usar sua espada, já que soldado de uma milícia, voltada ao nobre fim de apontar a todos e cada um seus devidos lugares. Canonizado então havia menos de meio século, o santo Inácio é louvado pelo jesuíta a partir, não poderia ser diferente, do gênero *vita*, inserido no sermão para o enaltecimento do conhecido percurso do soldado espanhol à vida beata, à imitação de Cristo. Mas Vieira, antes de elencar as cidades visitadas pelo peregrino Iñigo, destaca a sua renitente estadia no castelo de Pamplona, enquanto convalescente da bala que o atingiu em batalha antecedente. Lá, como consta no relato do próprio fundador, transcrito pelo padre Câmara, o jovem Inácio “passa o tempo” não com os esperados livros de cavalaria, mas

⁵¹⁹ Hist. Nat., l. XXXV, c. 36, § 4. “*Reprehenditur tamen ceu grandior in capitibus articulisque, alioque tantus diligentia ut Agragentinis facturus, quam in templo Iunonis Lacinae publice dicarent, inspexerit virgines eorum nudas et quinque elegerit, ut quod in quaque laudatum esset pictura redderet.*” Edição consultada: Gai Plini Secundi. *Naturalis Historiae. Praefatio et liber XXXV*. Alemanha, Dresden: C. C. Meinholdus et Filii, 1849, p. 48.

com as vidas dos Santos⁵²⁰. Ou seja, o primeiro passo que determina o caminho percorrido pelo cavaleiro a santo é a leitura dos exemplos: “Mas vede quanto importa a lição de bons livros. Se o livro fora de cavalarias, sairia Inácio um grande cavaleiro; foi um livro de vidas de Santos, saiu um grande Santo”⁵²¹. Loyola, para Vieira, repete e faz a diferença. Repete porque age em semelhança com cada um e com todos os santos, de todos os tempos. Foram eles o exemplar do Santo Inácio. Assim, então, como Zêuxis pinta Helena – que, no sermão, fora a Juno – a Providência divina, ao colocar diante dos olhos do cavaleiro o livro dos santos, fá-lo copiar em si mesmo “de um a Humanidade, de outro a Penitência; de um a Temperança, de outro a Fortaleza; de um a Paciência, de outro a Caridade; e de todos e cada um aquela virtude, e graça, em que foram mais eminentes, saiu Inácio”⁵²². Ao abraçar virtudes separadas, Loyola se faz semelhante a todos os santos, incorpora a *traditio* da Igreja e, por isso, faz-se constante diante do outro.

Faz a diferença, ao mesmo tempo, porque ao se fazer semelhante a todos, é homem sem semelhante⁵²³. Ao imitar a cada santo na graça mais excelente, o todo da imitação, ao ser carregado por um homem, um santo apenas, difere no ato em que se apresenta, em relação aos demais. Enquanto santo, excede a própria natureza humana, porquanto o homem fora criado à semelhança de todas as criaturas e, considerado o homem todo, “nenhuma outra criatura era semelhante a ele”. Da repetição, vai-se à diferença: as criaturas, em suas partes, eram semelhantes a Adão; “unida, e por junto, era diferença. Assim também Santo Inácio em respeito dos outros Santos, a quem eu sempre respeito. Santo Inácio parte por parte era semelhante; todo Santo Inácio, não tinha semelhante”⁵²⁴. Do que cabe a um homem santo, prossegue Vieira, cabe ao fundador da Companhia de Jesus, que pode agir diante de cada semelhança, pois condensa as virtudes pelas quais, nos caminhos percorridos em cada tempo e espaço constituintes da fé cristã, do Ocidente ao Oriente, todos os santos contribuíram com suas virtudes, tanto úteis quanto universais. Daí o sentido do trecho do sermão, transcrito por João Lúcio de Azevedo na citada *História de Antônio Vieira*, em que o jesuíta discorre sobre um caso

⁵²⁰ Além da *Vita Christi* de Ludolfo de Saxônia, Inácio de Loyola teve em mãos uma tradução castelhana do *Flos Sanctorum*, de Tiago de Voragine, do século XIII, obra que capitula os feitos heroicos dos santos em sentido a cada festa do ano litúrgico. Como indica a nota do editor do *Relato do Peregrino*, a obra possuía grande estima no Ocidente no período. Loyola chega a recomendar no Exercício Espiritual de número 100 a sua leitura para a segunda semana, junto dos Evangelhos e da *Imitatio Christi* de Kempis. Cf. Nota 7, LOYOLA, Inácio de. *Escritos de Santo Inácio: O relato do peregrino. op. cit.*, p. 29; *Id.*, *Exercícios Espirituais de Santo Inácio. op. cit.*, p. 69.

⁵²¹ “Sermão de Santo Inácio, Fundador da Companhia de Jesus” In *O.C.* t. II, v. X, *op. cit.*, p. 486.

⁵²² *Ibid.*, p. 490.

⁵²³ *Ibid.*, p. 500.

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 501.

curioso ocorrido “em Germânia”, onde um Demônio teria se apoderado de um homem, de modo tão forte e rebelde que a tudo resistia. Diz Vieira que desde remédios naturais a divinos, tudo se aplicara para expulsá-lo. Nada rendia “aquele soberbo espírito”, nem mesmo os repetidos exorcismos. Cada santo da Igreja fora exaltado, dos anjos e arcanjos aos patriarcas e profetas, mártires, apóstolos, evangelistas e doutores, e de todos aquele espírito zombava e fazia pouco. Até que o nome de Santo Inácio foi levantado, fazendo desamparar o Demônio, “que deixa o homem, desaparece, e nunca mais tornou”⁵²⁵. Para o biógrafo positivista, a “anedota” cumpria função de engrandecer a Ordem de Loyola frente aos dominicanos que, dias depois, na festa de São Domingos, de quatro de agosto, teriam respondido ao jesuíta sobre a provocação, acirrando ainda mais as inimizades já existentes entre os membros das ordens religiosas⁵²⁶. Enquanto isso, Vieira já se preparava para sua próxima partida, para Roma.

Mas pouco importam as investidas entre uma e outra ordem religiosa⁵²⁷. O que Vieira estava proferindo ali, no sermão, ao exaltar o poder da figura de Santo Inácio, concerne a ideia de que o fundador da Companhia de Jesus incorpora, carrega em si o todo da *traditio*, que é mais do que a soma das partes. Não significa que Inácio é maior em relação aos outros santos, diz o jesuíta, mas apenas que é sem semelhante. “E esta é a diferença, que o Demônio muito a seu pesar confessou com o efeito, não obedecendo à invocação dos outros Santos, e rendendo-se só ao nome de Inácio”. E então prossegue, no sermão, com o centro da questão aqui relevante. Do livro que fora retrato dos santos, Loyola é cópia; e da cópia que é o “Livro do Instituto da Companhia”, o fundador é o original. A Companhia de Jesus é retrato de Santo Inácio de Loyola. E por isso cabe a similitude, assim da Virgem a Inácio, de Inácio à Companhia: o patriarca feito à semelhança de outros patriarcas, das virtudes reunidas na imagem da Mãe de Cristo, assim o Instituto feito à semelhança de outros Institutos⁵²⁸. E da semelhança, da repetição, do que era alheio, faz a diferença, age pelo que lhe é próprio. Assim, no sermão, causa de rebuliço entre os dominicanos, Vieira desenha o fundador que, por antonomásia, é a própria Ordem, pela qual, por excelência, os reinos católicos possuem os meios de buscar a prática moralizada da virtude por entre aqueles que figuram os lugares constituintes do

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 503.

⁵²⁶ AZEVEDO, João Lúcio de. *op. cit.*, Tomo 2, p. 101-102.

⁵²⁷ Para um melhor delineamento do embate ideológico-doutrinário entre Vieira e os dominicanos de seu tempo, sobretudo a respeito da prática parenética, cf.: HANSEN, João Adolfo. "Vieira e os estilos cultos: 'ut theologia rhetorica'" In *Letras*, Santa Maria, v. 21, n. 43, p. 25-62, jul./dez. 2011

⁵²⁸ Cf.: *O.C.* t. II, v. X, *op. cit.*, p. 505.

corpo da comunidade por eles regida. Por conseguinte, Vieira está confirmando o lugar de protagonismo dele próprio, enquanto jesuíta, membro da ordem religiosa criada por aquele santo, no exercício do cumprimento do dever a si incumbido de preservar a ordem estamental do corpo social, em sua harmonia interna, além de cobrar a responsabilidade de cada súdito na tarefa de sustentação da paz e da boa relação entre as partes do todo, do reino, da monarquia. Ao encerrar sua proferição no enunciado do exercício predicável, ou seja, na passagem extraída da Escritura e adaptada à circunstância da matéria do sermão⁵²⁹, o padre cita a *Primeira Epístola aos Coríntios*, no verso em que Paulo afirma: “Tornei-me fraco perante os fracos, para ganhar os fracos. Tornei-me todas as coisas para todas as pessoas, para salvar alguns a qualquer custo”⁵³⁰. De tal modo que, enfim, o jesuíta, pela figura de si – em nenhum outro dispositivo, diga-se, mais bem desenhada que em um texto de carta – pode apontar ao outro o seu devido lugar. Destarte, Vieira finaliza o panegírico:

O fidalgo achará em Santo Inácio uma ideia da verdadeira nobreza; o cortesão, os primores da verdadeira polícia; o soldado, os timbres do verdadeiro valor. O pobre achará em Santo Inácio que o não desejar é a mais certa riqueza; o peregrino, que todo o mundo é pátria; o perseguido, que a perseguição é o carácter dos escolhidos; o preso, que a verdadeira liberdade é a inocência. O estudante achará em Santo Inácio o cuidado sem negligência; o letrado, a ciência sem ambição; o pregador a verdade sem respeito; o escritor a utilidade sem afeite. O religioso achará em Santo Inácio a perfeição mais alta; o súbdito a obediência mais cega; o prelado a prudência mais advertida; o legislador as leis mais justas. O mestre de espírito achará em Santo Inácio muito que aprender, muito que exercitar, muito que ensinar, e muito para onde crescer. Finalmente, o pecador (por mais metido que se veja no mundo, e nos enganos de suas vaidades) achará em Santo Inácio o verdadeiro norte de sua salvação: achará o exemplo mais raro de conversão, e mudança de vida; achará o espelho mais vivo da resoluta, e constante penitência; e achará o motivo mais eficaz da confiança em Deus, e na Sua Misericórdia⁵³¹

Assim como outrora afirmava sobre Xavier, aqui Vieira afirma sobre o fundador da Companhia. Isto é, Inácio de Loyola é a própria Companhia de Jesus. A ordem religiosa que, pela voz de seus filhos, congrega toda a *traditio* da Igreja para enunciar a cada um o seu devido lugar de virtude na ordem social vigente, para reforçar o compromisso de cada estamento com seus deveres típicos diante do outro e do todo, e assim sustentar a tranquilidade da alma dos que se posicionam a cada um dos lugares do corpo político. A Companhia de Jesus, afirma Vieira, vem para assentar moralmente cada

⁵²⁹ HANSEN, João Adolfo. "Vieira e os estilos cultos: 'ut theologia rhetorica'". *op. cit.*, p. 51.

⁵³⁰ 1Cor 9, 22.

⁵³¹ Cf.: *O.C.* t. II, v. X, *op. cit.*, p. 512-513.

um dos súditos do rei em seu devido lugar no cosmos da criação divina. Por isso, pode-se observar, não se trata da prática excelente, cobrada pelo jesuíta a cada súdito do reino, em seu devido lugar, referente a um *dever* no seu sentido kantiano, como é comumente entendido a ética em seu imperativo categórico, desde o século XVIII. Aqui, o *dever* do súdito da Monarquia, sobretudo após a adoção dos dogmas de Trento, está de algum modo vinculado ao *officium* ciceroniano, mas atrelado ao modo de fazer o que é esperado pelo ordenamento do mundo como substância da criação divina, voltado para seu reconhecimento enquanto tal. Engenhosos, a simplicidade e o decoro dos enunciados na correspondência do jesuíta cumprem a tarefa de associar, por um lado, uma cobrança oportuna e ajuizada do emissor ao destinatário, sobre a responsabilidade, deste, diante do ordenamento da comunidade política que cumpre o fim transcendente pelo qual sustenta sua existência. Por outro, o dever do estreitamento das amizades, entendidas como a teatralização da boa convivência, resultado da exterioridade da alma constante, de fundamento estoico. *Amizade*, aqui, no caso, compreendida aristotelicamente, prevê os códigos da boa relação, justa e equânime, entre iguais – membros de uma mesma posição social, de um mesmo estamento – e entre desiguais – entre o emissor e um destinatário superior ou inferior⁵³². Deste modo de relação, naturalmente concebida no interior de um corpo social hierarquizado, estão presumidos os *dons*, e as *redes de clientela*, como conceituado recentemente pela historiografia luso-brasileira⁵³³.

Verdadeira economia dos favores, a boa amizade entre iguais e desiguais pressupunha o oferecimento e a gratulação de favores e oportunidades que configuravam um nível de disciplina social moralmente estabelecido – a partir de honrarias e graus de parentesco – ao lado e contribuinte do ordenamento jurídico vigente sob o comando da Coroa. Impossível não pensar o papel relevante do texto epistolar nesse quadro. O que se denomina como “cobrança” efetuada por Vieira ao seu amigo correspondente não pressupõe a falta, a insuficiência, a negligência ou mesmo o pecado do destinatário, mas sim de um terceiro, geralmente figurado na matéria disposta entre os dispositivos

⁵³² Nos livros VIII e IX da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles estabelece que a amizade entre homens bons é a que acontece por virtude, isto é, como uma relação sustentada para a prática do bem recíproco, por meio do qual se atinge a felicidade. Essa amizade virtuosa seria oposta àquela sustentada pela utilidade, que acaba por beneficiar somente um dos lados da relação, ou a edificada pelo mero prazer. Cf.: Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1156a6-1157b6. Ed. consultada: Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Antônio de Castro Caeiro. Portugal, Lisboa: Quetzal Editores, 2004, p. 200-204.

⁵³³ Cf.: HESPANHA, António Manuel e XAVIER, Ângela. “As redes clientelares”. In: MATTOSO, José (org). *História de Portugal*; o antigo regime. Portugal, Lisboa: Editorial Estampa, 1993, vol. 4. OLIVEIRA, Ricardo de. Amor, amizade e valimento na linguagem cortesã do Antigo Regime. In *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 11, nº 21, ano VIII, jun. 2007.

retóricos da encenação afetuosa. Como se o jesuíta chamasse seu amigo para seu ponto de vista próprio e privilegiado a fim de que visse a injustiça, a falta, a negligência ou mesmo o pecado sendo realizados diante de ambos – emissor e destinatário. Daí que o emissor poderia justificar a razoabilidade de seu projeto vigente, relacionado a uma causa nobre, e “cobrar” do leitor pretendido o auxílio possível, figurado como troca de favores. Esse movimento fica evidente nas missivas compostas pelo jesuíta no período pós-cárcere, quando, da elevação do regente D. Pedro ao poder junto de sua até então cunhada D. Maria Francisca Isabel de Saboia, quando o padre tem sua sentença reformulada pela Inquisição e, ao mesmo tempo, assiste a um reposicionamento estratégico da nobreza sua aliada de volta à Corte, revertendo o alijamento outrora praticado por D. Afonso VI e Castelo Melhor. Nesse modo de relação encenado pela correspondência, vigora uma troca de favores. E Vieira vai ao ápice do engenho no decoro da relação de amizade entre desiguais quando, em referência ao ordenamento da comunidade, coloca o próprio príncipe como participante dos deveres exigidos dos membros do corpo político. Ao amigo Duque de Cadaval, por exemplo, um dos nobres que se vê de volta à Corte lusitana, escreve em 16 de janeiro de 1668, contando sobre sua pena, sua liberação e as consolações que lhe chegam de diversos lugares e de “toda a parte onde há Companhia de Jesus”. Sobre D. Pedro, o jesuíta aparenta especial benevolência:

A adoração com que amo ao Príncipe nosso e meu senhor, não nasce dos retratos que por toda a parte espalha a fama (posto que são os do mais perfeito Monarca na justiça, na prudência, no valor, na gentileza, na majestade, e em todos os outros atributos que pode criar a natureza e esmaltar a graça), mas é nascida de uma ideia muito mais antiga, que se não distingue da alma, na qual sempre tive assentado com certíssima esperança tudo o que ainda creio por fé, e Vossa Excelência já logra por vista.⁵³⁴

A alguém que tanto contribuiu para as glórias da Coroa lusitana, que com tamanho afincamento e dedicação colaborou para o bom governo dos Bragança, espera-se em troca, agora, o reconhecimento por parte do novo soberano, que trate de amparar o pobre padre, vítima de tantas injustiças de anos passados, que então se vê livre novamente, mas ainda tomado por restrições do juízo inquisitorial. Revista a decisão do Santo Ofício que garantia a soltura do jesuíta, a leitura do novo despacho, feita um mês após a destituição de D. Afonso VI, retomava a primeira decisão, de anos anteriores, permitindo a liberdade do padre, conquanto estivesse impedido de proferir discursos ou escrever sobre profecias,

⁵³⁴ Cf.: Carta 256. In *O.C.* t. I, v. II, *op. cit.*, p. 564-565.

além de obrigá-lo a guardar segredo sobre tudo o que havia passado⁵³⁵. A partir de então, como se sabe, tido sempre o soberano como destinatário pressuposto, a correspondência de Vieira com amigos da nobreza vai carregar uma contínua e crescente queixa, por parte do padre, a respeito de um assim entendido desamparo por parte do filho de D. João IV, para quem Vieira fora tão dedicado. Já nessa missiva citada, pouco mais de um mês do livramento da pena do cárcere, Vieira compõe eticamente o novo soberano, descendente da nobre linhagem do rei restaurador, como aquele a quem espera com justiça o amparo de majestade tão valorosa. Por isso o príncipe, a essa altura, vem figurado eticamente como aquele que pratica a excelência do dever esperado por sua posição, no caso, de governante, cabeça do corpo político da Monarquia. Ao mesmo tempo, tal excelência vem vinculada à geração ascendente, como fruto de linhagem nobre e virtuosa, pois descendente do rei restaurador, levando o sangue dos Bragança à frente da nobre missão depositada no reino. Toda essa constituição ética que figura D. Pedro vem desenhada para ser encenada diante dos olhos do destinatário seu amigo, o Duque, que, por ela se persuade – espera-se – a crer que tão notável pessoa não seria capaz de cometer o insulto de deixar ao desabrigo o seu amigo, um padre tão dedicado ao engrandecimento da casa Real. De tal sorte que, por tantos justos motivos, diz Vieira, está assentada “a adoração com que amo ao Príncipe nosso e meu senhor”, adoração que seu destinatário compreende razoável, pois “já logra por vista”. Ou seja, o breve trecho de encômio sobre o Príncipe regente já evidencia como, a partir dos meios convenientes à retórica epistolar – caracteres éticos de constituição de pessoa, sobretudo, mas, em outras partes também movimentos patéticos que figuram alterações de ânimo, além de proposições da lógica e alusões históricas – o destinatário é trazido à razoabilidade da causa levantada pelo emissor, em que trata de uma matéria terceira, a qual ambos passam a observar de um ponto de vista comum. Vieira, no caso, trata de persuadir o Duque de Cadaval sobre a verdade de que o Príncipe, mesmo ainda regente, tem o dever de ampará-lo, agora que as coisas na Corte aparentam voltar a uma normalidade que esteve ausente durante os anos de reinado do irmão D. Afonso.

Para o tempo de Vieira, a decisão personalizada do soberano é coerente, justa e consensual, caso seja adequada ao fim transcendente da ordem política. Não é considerada ato que corrompe os representantes do Estado, que hoje se autoqualificam profissionais do bem público, impessoais em suas decisões que envolvem o poder. A

⁵³⁵ AZEVEDO, tomo 2, *op. cit.*, p. 81-85.

verdade de Deus, cobrada pela Providência, não faz impreterível a natureza popular da força Real. O que a corrompe não é seu caráter autônomo – até certo limite – em relação ao coletivo de membros da comunidade política, mas a injustiça da desonra no não cumprimento dos acordos estabelecidos na troca de favores. Ao membro da comunidade, a liberdade é entendida como a justa submissão ao governo do rei católico, integrando a parte condizente do corpo político e cumprindo sua função esperada pelo todo, por meio das relações equânimes com o próximo, seu semelhante. Nesse sentido, a troca de favores vinda dessas relações de amizade é o meio pelo qual se entendia viável alguma pretensão restrita de mobilidade entre os estamentos ou mesmo de distinção política honrada, por meio do reconhecimento de si pelo outro. Uma real prática do valimento, os modos de relação entre desiguais – principalmente do inferior ao superior – seriam então a causa de um verdadeiro drama do desafeto, gerador da insegurança relativa ao cumprimento dos deveres. Cumprir com o que cabe a cada um, de acordo com sua posição na hierarquia da sociedade, garante as boas relações de amizade entre partes desiguais. Essa amizade que, por norma social, traz o benefício à parte inferior surgido da benevolência do que está em cima, pode também trazer àquele um brutal impedimento das pretensões políticas, se a relação decorrer em desafeto⁵³⁶. Por um tal sentido das coisas é que estaria assente a relação entre os súditos do reino vir como resultante da constância de cada um, em fundamento neoestoico, no cumprimento dos seus deveres, naturalmente vinculados à sua posição estamental. Para isso, as paixões deveriam estar controladas, em um exercício reiterado de autodomínio sobre os apetites da alma, em conformidade com o ordenamento do mundo, exposto pela Providência. Esta, no caso, é a Providência divina, suprema sabedoria atuante sobre as semelhanças da Criação, distinta do conceito estoico greco-romano, mas condizente com seu lugar no cosmos do qual os homens fazem parte.

Ao jesuíta, no caso de Antônio Vieira, como ficou exposto no sermão citado, cabe o dever de apontar o excelente da prática esperada do lugar ocupado pelas partes. Por esse nexos é que se pode compreender, inclusive, a posição de arbítrio, por onde o padre vai pelejar nos anos seguintes à saída do cárcere, pelas reformas da Inquisição em Portugal. Em agosto de 1669, em meio à contenda com os dominicanos surgida do proferimento do sermão a santo Inácio, Vieira parte para Roma. O motivo alegado seria a missão de conseguir junto ao Papa a canonização dos mártires do Brasil, os 40 jesuítas liderados por Inácio de Azevedo atacados por corsários calvinistas em 1570. Mas,

⁵³⁶ OLIVEIRA, Ricardo de. *op. cit.*, p. 120.

aparentemente, a razão primordial da viagem seriam as mudanças acreditadas pelo jesuíta como devidas à Inquisição atuante no reino.

Poucos dias após sua chegada, em meados de novembro, escreve ao amigo D. Rodrigo de Meneses dando notícias da má saúde do papa Clemente IX. Na carta, descreve a razão de sua ida para a cidade sede do Papado. Não menciona a canonização dos mártires, mas a tentativa de ser ouvido ainda sobre o processo movido contra ele pela Inquisição. Diz que, na época da escrita do texto *Esperanças de Portugal*, por estar no Maranhão, não pôde ser ouvido nem em Portugal, nem em Roma, para onde o papel havia sido enviado para ser censurado. Supõe-se, diante das injustiças causadas pelos inquisidores lusitanos “que foram meros executores da censura”, que Vieira esperava um parecer diferente dos “ministros de Roma”, além de pedir ao Papa que o ouça e “mande julgar de novo o que for justiça”. Diante dessa demanda, o jesuíta narra ao amigo a esperança de uma mercê do Príncipe D. Pedro: “Espero que Sua Alteza me favoreça com uma carta para o Embaixador, em que lhe mande dizer que além do negócio das canonizações dos mártires do Brasil, tenho outro que lhe comunicarei, e que em todos me assista com tudo o que puder”⁵³⁷. Para viabilizar tal demanda, pede a D. Rodrigo – sabendo de sua proximidade com o Príncipe – que represente a pessoa do jesuíta, fiel súdito que tantas vezes agiu em nome do Reino: “sirva-se Vossa Senhoria, por me fazer mercê, de trazer à memória a Sua Alteza que eu sou aquele que tantas vezes arrisquei a vida pela sua Coroa, indo a Holanda, Inglaterra, França e Itália, sem mais interesse, que o do zelo”⁵³⁸.

Pelo propósito de conseguir um parecer de Roma que garantisse sua inatingibilidade em terras lusitanas pelos representantes do Santo Ofício, Vieira adentra um longo e embaraçoso conflito em nome da reforma dos chamados estilos da Inquisição. Sobretudo no que se refere ao trato da instituição com os cristãos-novos residentes em Portugal – e seus capitais – o jesuíta despense os primeiros anos da regência de D. Pedro imbuído na missão de tais reformas, junto aos poderes da Igreja, em Roma, passando por cima, inclusive, da alçada jurídica lusitana. Nesse período, que decorre entre fins de 1669, até a sua volta para Portugal, em meados de 1675, reside por seis anos próximo à sede do Papado, em meio ao conflito político. Na volta, permanece em terras lusitanas até o início de 1682, ano anterior à morte do rei destituído D. Afonso VI, o que viria permitir a D. Pedro ocupar, de fato, a posição de rei. Quando desse ocorrido, Vieira então já residia no

⁵³⁷ Cf.: Carta 262. In *O.C.* t. I, v. III, *op. cit.*, p. 55-56.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 56.

abrigo da Quinta do Tanque, em Salvador, de propriedade da Companhia de Jesus. Em resumo, os anos desde a ida para Roma, até sua chegada no Estado do Brasil, estão marcados pela governança de D. Pedro, príncipe regente, e da conhecida rainha-princesa D. Maria Francisca de Saboia, então casada com o irmão do rei destituído, a partir do movimento político em que D. Pedro impõe a anulação do seu casamento com D. Afonso. A correspondência de Vieira nesse período articula a causa levantada pelo padre e encena o lugar dos destinatários nos procedimentos necessários para o sucesso da empreitada referida pela matéria, aquela que a *narratio* persuade como viável, justa e conveniente. Junto à causa da canonização dos 40 mártires, o padre carregava para Roma outras demandas maiores, que não poderiam estar expostas nas matérias da correspondência, ao menos inicialmente, sem algum cuidado diplomático. Sabe-se, entretanto, que devido ao estado precário de saúde do Papa e logo com sua morte em dezembro de 1669, ficavam estacionados os requerimentos oficiais até à decisão do conclave sobre o novo pontífice, processo arrastado por alguns meses. Importante notar, então, que está constantemente reafirmado pelo jesuíta, nas cartas, o vínculo entre seus objetivos pessoais e os propósitos oficiais e sabidos publicamente de sua ida para Roma.

Analiticamente, merecem realce nessa situação os modos com que Vieira trata a figura da instituição do Santo Ofício, suas acusadas ganâncias e artimanhas voltadas para prejudicar o projeto do jesuíta, nas matérias narradas nas cartas aos amigos da Corte lusitana. Assim como nos outros vieses abordados, a ideia de que o padre via a si, enquanto partícipe da ordem religiosa de santo Inácio, como um membro do corpo político do Estado imbuído do dever de apontar aos demais seus devidos lugares de excelência no todo da monarquia, seria questão visível em todo o conjunto da correspondência trocada, porém nesse contexto pós-cárcere, regido pelo príncipe D. Pedro, seria então esse movimento o mais evidente e, assim, propício ao exame. Os modos como ficam encenadas as posições de autoridade do Padre, com que se constitui diante dos olhos dos destinatários os juízos sobre aquela instituição e seus devidos lugares na hierarquia lusitana, fazem com que essa questão, moral, mereça ser lembrada nesse período. A razão é clara, aos olhos de Vieira: a prática excelente e constante esperada de cada estamento, no interior da sociedade portuguesa, é o exercício necessário para o bom andamento da missão abraçada pela comunidade escolhida por Deus para levar a Sua palavra aos outros povos. Dentre as partes do corpo político, estavam os agentes da Inquisição que, igualmente relevantes, deveriam cumprir seus deveres dentro dos limites esperados pelo todo do Reino. Justo e verossímil, o jesuíta cria possuir, em seu lugar, o

dever de apontar tais limites e, por isso, nada mais apropriado que atuar junto ao centro do poder da Igreja para que as coisas, em terras lusas, estivessem garantidas em seus adequados lugares.

Essa autoridade autorreferida é compreensível quando se observa que Antônio Vieira concebia sua posição social relevante como resultante prática, agível e factível, de ao menos quatro sentidos do *ser* jesuíta. Três deles já foram notados até aqui: primeiramente, o sentido sustentado por uma base ideológico-doutrinária da Ordem religiosa, nutrida e ampliada pelos textos fundadores da Companhia de Jesus, em suas referências à *Devotio Moderna* e à *propaganda fidei*, pelos quais tem-se um *ethos* determinante do modo típico de conceber a ação do homem devoto, à imitação de Cristo, atuante na relação com o outro aparentemente dessemelhante. Em segundo, o sentido da ação daquele que conta com uma base consistente de apoio institucional, no qual Ordem religiosa e Coroa lusitana se sustentam e se fortalecem mutuamente até determinado limite, quando as peças do xadrez monárquico se alteram e acabam por abalar tais fundações. O *ser* jesuíta, no caso, é aquele que age em nome do Rei, pois se sente amparado por seu poder diante de forças opostas à sua prática catequética. Em terceiro, o sentido justificado pela Verdade que é resultado de uma base filosófica constituinte da visão de mundo a sustentar o ímpeto da ação apostólica, da defesa da verdade predita na profecia. Nesse viés, o ímpeto jesuítico está amparado filosoficamente, pois os procedimentos convenientes ao conhecimento sobre as coisas e os seres da Criação são dispostos aos membros da Ordem como acesso privilegiado às autoridades de um saber da metafísica que é continuidade e reatualização de determinadas correntes da Escolástica.

Por fim, então, em quarto sentido, a ação sustentada por uma base moral que descreve o parâmetro ético do convívio social, cobrado pelo jesuíta como um dever de cada súdito em nome do bem comum. Essa base moral, assentada no *topos* estoíco da tranquilidade da alma, vai se refletir como uma valia da constância, uma aptidão do bom convívio teatralizado a partir do autocontrole regular das paixões, tido por ápice virtuoso alcançável pelo bom súdito. Dessa constância, fiava-se, estaria vigorada a ideia da amizade como vínculo primordial desse súdito ao corpo político, valor insubstituível da boa vida em nome da missão divina cobrada pela Providência. Desse viés também, mas em comum com os outros três, a constatação básica que faz cognoscível um modo de ver as coisas distinto daquele pós-Revolução Francesa, ou seja, a noção de que liberdade é submissão. Pela transcendência inerente a um Deus que criou o mundo, estar desatado do

governo que compreende tal criação não é liberdade, mas perdição. Como no trato com os índios, ser livre é estar amparado por um corpo que, por conhecer os ditames divinos, conduz a todos no caminho devido da salvação. Para isso, confluem no jesuíta uma postura doutrinária, um amparo institucional, um discernimento filosófico e uma base moral voltada para o parâmetro ético da prática do convívio. São quatro sentidos articulados para uma ação, qual seja, manter e recolocar cada um no seu devido lugar, em nome da integridade do Reino. No conjunto, em si, tem-se também uma questão moral mais ampla e determinante, pois, no olhar constituído por Vieira, fruto dessas quatro forças, não há a razoabilidade da ideia do acaso. Este não existe, no olhar do padre inaciano, porque a submissão dos homens a uma comunidade que respeita as leis divinas está justificada pela verdade contingente surgida de um juízo sobre a conformidade entre tais leis e as leis humanas, positivas, que só pode ser alcançado por quem pratica o exercício da constância da alma. O que existe, de fato, é uma noção da prática da excelência, de matriz aristotélica, que permite aos súditos, entre eles o próprio jesuíta, identificar a justiça da comunidade, atribuindo assim um valor moral às relações comunitárias, isto é, criando os *deveres* da vida social. Em outras palavras, para Vieira, o acaso não existe porque há um sentido providencial do tempo e da história que cobra o adequado movimento do corpo político do reino, sobre a condição de o direito positivo atuante em suas partes estar em conformidade com o direito divino, decifrado pelos teólogos. Esse pressuposto, que valida a existência da comunidade dos homens, condiciona a cada um dos súditos do Rei que reivindique do amigo, próximo ou distante, a contínua atenção sobre tal conformidade. Ao mesmo tempo, obriga-o a cobrar de si a quietude do ânimo e o autocontrole das paixões, para assim corresponder ao esperado pela coletividade hierarquizada em que vive. Na prática, quando vai se relacionar amigavelmente como outros – por exemplo, escrevendo uma carta – esse homem leva em si o imperativo moral de procurar a excelência como meio termo virtuoso, como foi preceituado por Aristóteles, na *Ética*, e por Cícero, nos *deveres*.

Obviamente, como parâmetro da ética, a *prática* da virtude é o horizonte da perfeição, associada à distribuição hierarquizada que sustenta os valimentos, as benevolências de cima a baixo, o esperado de cada posição social, todos os estamentos nos seus devidos lugares. Vieira, como súdito dotado do engenho suficiente para descrever esse todo organizado, pode reconhecer o que é excelente para cada uma das partes e cobrar, delas, o que é esperado como virtude. Até mesmo do Príncipe, cabeça do corpo, ou no Santo Ofício, em sua função específica, possíveis desvios e corrupções são

inadmissíveis à razão, conforme às leis de Deus. Quando se vai às cartas de Vieira, esse sentido fica ainda mais evidente. Familiar ou negocial, o texto da correspondência carrega a particularidade tão pouco notada nas análises historiográficas quanto mais óbvio até hoje. A retórica epistolar supõe o centro da atenção do leitor voltado às primeiras pessoas, do singular ou do plural, concebidas no enunciado do discurso. A razão dessa centralidade está compreendida na necessidade intrínseca do gênero epistolar de encenar a constância do cumprimento pessoal dos deveres, em sintonia com a Providência, que cobra das ações humanas os atributos do Bem divino. Por conseguinte, o único modo possível de relação entre os súditos do rei justo é a amizade equânime, partilhada mesmo entre diferentes posições estamentais. Por isso, reitera-se, a retórica epistolar teatraliza a amizade, a afetuosidade primordial da não disputa. É o caráter do gênero que situa emissor e destinatário compartilhando da mesma premissa moral da vida em sociedade, o que, por fim, atualiza o dever cívico dessa retórica como prática de relação das partes do convívio. Com ele, fica patente, para ambos os lados da conversa, que os preceitos, normas e lugares comuns em jogo no texto são justos e verossímeis, apenas, porque os amigos que o praticam são homens bons. Veja-se portanto, primeiramente, como a tópica neoestoica da tranquilidade da alma, como um pano de fundo da noção da constância dos ânimos dos súditos, está presente como norma de conduta para a sociabilidade entre os homens partícipes da comunidade de fiéis regidos pelo Rei lusitano. Com isso, estará claro como os lugares esperados de cada estamento na prática das relações são continuamente reivindicados por quem possua os dotes intelectivos e doutrinários para alcançar os parâmetros de excelência da ética católica. É o caso, obviamente, do padre da Companhia de Jesus.

Em segundo passo, é pertinente perceber aquilo que outrora foi citado de relance, mas agora, pelo alcance vislumbrado pela análise dos fundamentos da retórica epistolar, fica evidente: a verossimilhança dos enunciados é tangível porque há uma atualização do lugar comum greco-romano do *vir bonus dicendi peritus*, nos parâmetros da ética cristã da vida social, como é doutrinado, principalmente, por Santo Agostinho, e sempre, de um modo ou de outro, pelo conjunto da *traditio* da Igreja que deliberou pela vertente específica de uma metafísica chamada então de neoescolástica. Isto é, a ética que fundamenta o ofício de Cícero e a prática do bom orador de Quintiliano, estão fortemente vigentes no viés contrarreformado da ética católica, pregada pela Companhia de Jesus para o bom ordenamento dos reinos submetidos a Roma. A repetição, em Vieira, vem da contínua prática da conversa entre ausentes, travada por décadas, em que se tem a

urgência de trazer cada correspondente para o compromisso com esse parâmetro ético, essencial ao Fim esperado pela história dos homens, no tempo de Deus. A diferença, por sua vez, vem dessa repetição, o que se verá mais adiante. Por fim, frente a constituições políticas que pouco se atinham à urgência pela prática da virtude de uma ética condizente com os ditames de Deus, cobrá-la dos portugueses significava recolocar o tempo nos eixos. Nesse ponto, sim, diante do outro, herege, ou mesmo daquele que, internamente, aos olhos do padre, seguiam contra o sentido devido do dever cristão, cabia a disputa contra os calvinistas e luteranos, lá, e contra os dominicanos e o Santo Ofício, aqui.

A constância como dever

Facilmente compreensível, presume-se, seria muito mais familiar a lição da tragédia de Sófocles para a leitura feita por um padre jesuíta do século XVII que para a de um leitor moderno. A grande e inevitável questão que paira desde *Antígona* não é aquela levantada por Sérgio Buarque de Holanda, quando pensou o conceito de *homem cordial*, ao tentar dar raízes históricas a uma aparente inabilidade congênita do homem luso-brasileiro diante dos fundamentos de um Estado moderno e impessoal⁵³⁹. O que leva a filha de Édipo a deliberar o enfrentamento às ordens de Creonte e, por isso, submeter-se ativa à condenação por ele imposta não é nenhuma dificuldade da personagem em abdicar da ética familiar, em nome de uma razão pública, portanto impessoal, geral, coletiva. O que sustenta sua decisão – que, em nenhum instante da peça, fora por ela objeto de hesitação – é a certeza da necessidade moral do cumprimento de um dever que ultrapassa qualquer veleidade do governo dos homens. Contudo, o que surpreende, quando se leem os versos em sua totalidade, é o consenso sobre a urgência de tal dever, pairando sobre o conjunto da comunidade de mortais que compunham a cidade grega,

⁵³⁹ Sérgio Buarque de Holanda abre o conhecido capítulo “O homem cordial” do seu *Raízes do Brasil*, de 1936, com a conveniente oposição *família e cidade*, ou, nas palavras de Antônio Cândido, “norma impessoal e impulso afetivo”, para apresentar o raciocínio de que historicamente as sociedades avançam as épocas sob um processo de suplantação de uma lei geral sobre uma lei particular. Esta, referente à ética familiar, do afeto, seria aquela que levou Antígona a sepultar Polinice, passando por cima da lei geral, da norma estipulada por Creonte. Por isso, segundo o autor, a tragédia de Sófocles teria sido a obra em que, com mais intensidade no Ocidente, se expôs tal oposição. Os versos proferidos por Creonte (208-210), citados no texto – *E todo aquele que acima da Pátria/Coloca seu amigo, eu o terei por nulo* –, perdem a validade de comprovar a tese do autor, quando lidos os apelos do filho Hémon sobre a justa murmuração do povo. O mesmo rei, no verso 834, interroga o filho diante do apelo dos cidadãos de Tebas: *Dita a cidade as ordens que me cabe dar?* Ou seja, Creonte não figura, como gostaria Sergio Buarque de Holanda, a impessoalidade da lei geral, da cidade, mas a impetuosidade da irreflexão humana, mortal. Cf.: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Org. Ricardo Benzaquen de Araújo, Lília Moritz Schwarcz. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 153-155. Cf.: CÂNDIDO, Antônio. “O significado de *Raízes do Brasil*”. In HOLANDA, Sérgio Buarque de. *op. cit.*, p. 240.

situando decisivamente o sentido da reprovação sobre a obstinação indevida do rei, que não volta atrás em sua decisão desacertada. Coube a todos avisá-lo, desde seu filho Hêmon, carregando a murmuração do povo aos ouvidos do pai, até, por fim e derradeiro, o alerta do adivinho Tirésias, que comunica a resposta dos deuses diante da posição do soberano. O desfecho trágico, em que ficam claros os imperativos do tempo para o cumprimento das ações justas e cabíveis, torna irrecusáveis as lições então assumidas pelo próprio rei: passada a hora de agir, de nada adianta remediar os agravos. O dever assumido e levado a cabo outrora por Antígona, por ser aquilo esperado pelos deuses, urge ser reconhecido e aprovado pelos mortais que a cercam. Por fim, restou ao mensageiro Real, para transmitir a Eurídice o funesto epílogo de Hêmon ao lado da prometida Antígona, a fala da moral esperada de toda a trama: a morte infeliz “mostrando aos homens que, dos defeitos humanos, a irreflexão é incontestavelmente o máximo”⁵⁴⁰.

A matéria mais claramente perceptível na peça de Sófocles, despontada em meio à diversidade de temas possíveis de serem abordados, não poderia ser outra, ou seja, a inevitabilidade de o conjunto de leis vigentes e moralmente defendidas pela cidade concordar com as leis divinas, transcendentais àquela comunidade, porém vigentes na sua imanência. Quando o mundo em que se vive é, indiscutivelmente, peça da criação divina, a urgência por tal confluência se faz mais que óbvia. Voltados aos modelos da moral cristã, é evidente, era óbvio para um jesuíta dedicado aos fundamentos da Escolástica, que o Direito positivo perderia por completo sua validade, se abdicasse dos parâmetros do Direito divino e da ética cristã, católica. O exercício de tal correspondência seria, simplesmente, o parâmetro de ação do governante, soberano conquanto a sustentasse, premissa que, por isso, mantinha sua figura obediente à Igreja, ao Papa, enfim, ao corpo de Cristo na Terra. Como já visto, o princípio é base doutrinária da noção de governo civil, articulada por um teólogo proeminente da Companhia de Jesus, como foi o caso de Francisco Suárez, no seu *De legibus*, de 1612. Igualmente, o mesmo sentido da argumentação é posto pelo autor em *Defensio fidei*, do ano seguinte, como resposta às doutrinas defendidas pelo rei Jaime I de Inglaterra sobre o direito divino dos reis. Suárez afirma, na obra, que o verdadeiro domínio não é resultado da designação direta de Deus sobre aquele que deva ser soberano, mas que o governo político advém da escolha dos súditos de se sujeitarem ao Príncipe cristão que os conduza em direção à justiça e à paz da vida beata. Sabe-se, esse discernimento defendido pelo teólogo difere da tese luterana

⁵⁴⁰ *Antígona de Sófocles*, v. 1383-1384.

da lei do pecado original, pela qual os homens seriam seres decaídos, incapazes de entender os preceitos da Lei Natural. Ao contrário, catolicamente, lembre-se, mesmo manchados pelo pecado, os fiéis sempre buscam o bem, através da *sindérese*. A noção da liberdade cristã reside nesse particular, pois, diante de um soberano justo e fiel aos ditames do Direito divino, afirmar tal liberdade “consiste na livre submissão por amor e caridade, a qual não só não repugna ao regime humano, como ainda o reforça sempre que está presente”⁵⁴¹.

No combate ao absolutismo inglês de base luterana, Suárez vai aproximar ainda mais as noções de Direito positivo e Direito Natural, por afirmar que, ao se reunir em sociedade, o homem está submetido à intervenção divina unicamente como causa eficiente, ou *causa prima et universalis*, sempre requerida no estabelecimento de uma comunidade política⁵⁴². Essa causa é o que direciona a livre decisão dos cidadãos da República, pois é preciso supor um ato moral na origem da vida coletiva, como uma forma de contrato. Sua unidade vem da reunião das partes desse contrato em busca de um fim que, para Suárez, é político. Como já citado, o príncipe católico, como “organismo diretor”⁵⁴³, garante as condições para a comunidade alcançar o bem comum. Atingir esse fim é tarefa do soberano, a partir da garantia da unidade do corpo, atuando nesse sentido por meio das leis humanas. Isto é, para além dos teólogos que pensam as doutrinas sobre as constituições políticas a partir do novo paradigma após a descoberta do Novo Mundo, Suárez vai tratar do bem comum como concernente ao Direito positivo, alcançável na vida dos homens em comunidade, mesmo que manchados pelo pecado original. Deve, entretanto, como já fora objeto de dogma desde Tomás de Aquino, atuar continuamente em conformidade com as leis de Deus, condição que fica patente por meio dos episódios providenciais, cognoscíveis por esses mesmos homens. É esse o raciocínio, por exemplo, tão frequente nas cartas de Vieira, quando associa eventos funestos, como a morte de D. João IV, ou presságios vindos de mensagens prodigiosas, a castigos e advertências da Providência sobre pecados cometidos pelo próprio corpo político do Reino, como o da escravização indevida de índios. Todos os membros do corpo político deverão arcar com as consequências de tais atos pela simples displicência de alguns poucos. Deixar o gentio

⁵⁴¹ Francisco Suárez, *Defensio fidei*, III, IV, 18. Ver SUÁREZ, Francisco. “Defesa da Fé Católica e Apostólica Contra os Erros da Seita Anglicana”. In *Escola ibérica da paz nas universidades de Coimbra e Évora*. Portugal: Ed. Almedina, 2015, p. 281.

⁵⁴² COURTINE, Jean-François. *Nature et empire de la loi. Études Suarésiennes*, op. cit., p. 151.

⁵⁴³ *Id.*, p. 152.

ser feito cativo sem razão justa é agir, ou deixar agir, em discordância com o esperado por Deus daquela comunidade de fiéis. Os avisos não tardam, tão pouco os castigos.

O que faz verossímil e pertinente relacionar a concepção do poder do rei católico com *Antígona* de Sófocles é o registro muito patente na obra sobre aquela consonância do dever. Todos, exceto o rei e sua irreflexão, tinham por minimamente razoável o imperativo do cumprimento da ação requerida pela personagem. Corresponder aos desígnios divinos seria obrigação de cada um, mesmo que para isso se deparasse com a arbitrariedade da pena imposta pela lei humana mal fundada. Essa ciência, apresenta o trágico grego, está à disposição de cada um dos mortais, ainda que assim se confrontasse a irreflexão do poder dos regimes humanos. Para o mundo católico da Contrarreforma, essa capacidade do súdito de perceber tal sentido do convívio coletivo vinha estabelecida pela *sindérese*, o que possibilitava, como apontou Suárez, o pacto de oferecimento do poder ao rei, sob tais condições firmemente estabelecidas. O movimento, então, se dava de parte à parte: o soberano age pelo dever de fazer vigentes as leis divinas no interior do corpo social; os súditos, por sua vez, são capazes de averiguar esse cumprimento; e, no caso, a própria vontade de Deus se faz perceptível àqueles que saibam ler suas exortações, feitas por meio dos eventos prodigiosos e da sequência de ocasiões desenroladas a partir das ações humanas, figurando as forças da Providência na vida cotidiana do Reino. Para os estoicos, esse princípio que ordena o cosmos e se faz presente na vida dos homens, como prêmio ou penalidade frente as suas ações, tendo em vista a virtude, é o que sustenta e reconhece o valor de uma vida voltada para a razão. Sêneca, por exemplo, afirma a Lucílio, em uma carta, que pela Fortuna não se fia a tranquilidade da alma, pois ela age pelo acaso, ao espalhar honras, riquezas e favores entre os homens, fazendo-os dilacerados pela competição e causando graves danos. Ou seja, confiar-se ao acaso é fechar os olhos para a Providência, pois se perde, aí, o sentido ordenador da realidade: “Só há felicidade onde não há medo; não gozamos a vida quando tudo nos faz desconfiar”⁵⁴⁴. É preciso deliberar pelo não conflito, no caso dos ataques surgidos em meio a essas disputas, ou pela não excitação, quando das benesses igualmente espalhadas pela Fortuna.

⁵⁴⁴ “*Non potest ergo quisquam beatus esse, qui huic se opinioni credidit. Non enim beatum est, nisi quod intrepidum; inter suspecta male vivitur.*” L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales, 74, 5-6. Sêneca. *Epistulae Morales II, Books LXVI-XCII*. The Loeb Classical Library, with an english translation by Richard M. Gummere. Inglaterra, Londres: William Heinemann LTD, E.U.A., Cambridge: Harvard University Press, 1970, p. 116. Tradução consultada: Lúcio Aneu Sêneca. *Cartas a Lucílio*. Tradução, prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos. Portugal, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018, p. 294.

O único caminho, diz o filósofo, para não ajuizar mal da Providência, é considerar o “bem moral” como o único possível, pois dele é que se alcança a boa interpretação das intenções divinas diante de uma vida breve, limitada, incerta e transitória. Assim como Vieira postula a cada súdito que compreenda o lugar de sua posição no corpo do reino lusitano, Sêneca proclama ao amigo Lucílio que se satisfaça com o que tem à mão. O homem, pela virtude, não deve ambicionar nada fora do seu alcance, ou seja, deve viver segundo sua natureza. Se não pensar assim, verá “como o sentimento de solidariedade para com familiares e amigos logo começa a vacilar, uma vez que quem deseja praticá-la [a ambição] tem de sujeitar-se a muitas situações daquelas que o vulgo considera males e arriscar muito do que temos como bens”⁵⁴⁵. A coragem desaparece, assim como a grandeza de alma, o sentido da gratidão e o dever de retribuição dos favores. Todos esses lugares da virtude se sustentam, apenas, quando se tende para o bem supremo⁵⁴⁶. Em outras palavras, compreender o mundo ao redor no sentido do ordenamento divino significa submeter-se aos mandos da Providência, posição necessária e irrevogável quando se delibera por uma vida na virtude, voltada para o bem moral. Observa-se em Sêneca como o conceito, central para a doutrina estoica do autocontrole dos apetites, tem um componente ético na sua designação, posto que sustenta uma noção típica de solidariedade entre os habitantes da cidade, ao justificar moralmente a não competição, a não excitação perante coisas desimportantes da vida, e do mesmo modo, cultivando a gratidão, a benevolência e a lealdade surgidas da troca de favores. Essa relação vai mesmo ressoar na questão de uma ética do discurso, o que será tratado mais à frente, como componente específico do trato entre as partes da comunidade, em seu potencial persuasivo e mobilizador. Em resumo, uma ideia de amizade organicamente cultivada entre os membros da comunidade, possível desde que as partes envolvidas mantenham a alma tranquila. A tranquilidade, por sua vez, é factível somente diante da absoluta resiliência de todos frente às forças da Providência divina. Quando, no século XVII, Vieira reatualiza essas tópicas para uma concepção verossímil de comunidade política condizente com uma moral da vida beata, é justamente porque tem, em seu horizonte, a integridade factível do corpo social, hierarquicamente distribuído, que se

⁵⁴⁵ “*Ab hoc discede iudicio; non pietas constabit, non fides. Multa enim utramque praestare cupienti patienda sunt ex iis, quae mala vocantur; multa inpendenda ex iis, quibus indulgemus tamquam bonis*” *ad Lucilium*, 74, 12. *Id.*, p. 120. *Ibid.*, p. 296.

⁵⁴⁶ “*Perit fortitudo, quae non potest eminere, nisi omnia velut minuta contempsit, quae pro maximis vulgus optat; perit gratia et relatio gratiae, si timemus laborem, se quicquam pretiosius fide novimus, si non optima spectamus.*” *ad Lucilium*, 74, 12. *Id.*, *Ibid.*

mantém pressupondo um sentido de harmonia entre as partes vinculadas por afetos muito bem dirigidos, que põem em cena as amizades que garantem os privilégios de posição. Para o funcionamento do todo, a cada parte cabe o que lhe é devido. E é justo e conveniente que tal parte carregue e encene, na relação com outra, a perfeita ciência sobre tal cabimento. Esse modo de conceber o movimento do particular ao geral, da parte ao todo, da assunção individual para uma decorrência coletiva condiz com a moral cristã que está sendo afirmada e efetivada pelas leis positivas porque carrega um sentido político específico e manifesto. É, ao mesmo tempo, uma oposição a modos de conceber a soberania do poder centralizador do Estado, vigentes em outros contextos contemporâneos, e uma confirmação quanto à validade daquele meio de organização da comunidade, governada por um rei que não é enviado diretamente por Deus, mas que ainda assim conduz seus súditos para longe dos pecados e em direção à justiça divina. Não se trata do poder absoluto, no modelo hobbesiano de soberania, em que, ao conceber o homem como portador de desejos sem lugar, assume a iminência da guerra, fruto da discórdia das relações. Do risco do conflito provém a justiça do contrato que oferece o poder absoluto ao Estado, para que proteja os cidadãos uns dos outros. Ou seja, na República do *Leviatã*, o medo é afeto central para a constituição do poder. Sem que ele seja, ao mesmo tempo, cultivado e combatido, não há justificativa para a força absoluta exercida pelo Estado, encarnada na figura do rei⁵⁴⁷.

O horizonte da comunidade de homens sob a ética da vida beata, católica, é justamente uma resposta, reatualizada por Vieira e sua Ordem, a modos de constituição política contrários à ideia da concórdia como virtude alcançável pela boa relação entre súditos de um rei fiel às leis de Deus. Para a sua possibilidade e conveniência, recorre, como se disse, às tópicas autorizadas pela Igreja concernentes a concepções filosóficas a respeito dos vínculos entre os homens e uma dimensão coletiva representada pela *pólis* grega ou pela *res publica* romana. Assim como têm parte nesse elenco os estoicos como Sêneca, Marco Aurélio e Epicteto, também peripatéticos como o próprio Aristóteles que, na *Ética*, considera a felicidade, εὐδαιμονία, um bem coletivo, alcançado quando cada um dos homens livres age em nome de uma excelência, entendida pela busca de um meio termo virtuoso da paixão que tenciona a ação. O bem, na ética aristotélica, está associado

⁵⁴⁷ “Com isto torna-se manifesto que, durante o tempo em que os homens vivem sem um poder comum capaz de mantê-los todos em temor respeitoso, eles se encontram naquela condição a que se chama guerra; e uma guerra que é de todos os homens contra todos os homens”. Cf.: cap. XIII, “Da condição natural da humanidade relativamente à sua felicidade e miséria”. In Thomas Hobbes. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 106-111.

ao dever que considera a justa medida da disposição à ação, situada entre dois extremos perversos – ou seja, a falta e o excesso – a partir dos caracteres convenientes à situação. Eles estão vinculados, como se sabe, às categorias outrora estipuladas para a lógica: como diz, no livro II da *Ética a Nicômaco*, saber com quem e em que quantidade, quando, em vista do quê e o modo como agir, não é algo fácil para todos. Por isso, alcançar a boa medida é um bem raro, louvável e belo⁵⁴⁸. Duas dessas excelências citadas por Aristóteles são particularmente relevantes à política católica defendida pela Companhia de Jesus, a saber, a *coragem (fortaleza)* e a *temperança*. Para a alma capaz de razão, a coragem é disposição intermediária entre o medo e a audácia; já a temperança, situa-se entre o sofrimento da falta e a devassidão do excesso⁵⁴⁹. Ao lado da *prudência* e da *justiça* compondo as quatro virtudes cardeais posteriormente doutrinadas pela Igreja, note-se como esses lugares são estabelecidos, por princípio, na relação entre a dimensão individual e a coletiva, típica dos vínculos entre os membros da comunidade. O parâmetro que reconhece o meio termo da virtude entre a ação medrosa e a audácia irrefletida, ou seja, a prática conduzida pela coragem, está constituído na dimensão política do homem que age em direção ao outro. Do mesmo modo a temperança, discernida apenas quando seu agente é levado à prática, tendo as consequências efetivas de sua ação na relação com seu concidadão – o sofrimento da falta e a devassidão do excesso assumem-se como tais quando se deparam com a falta e o excesso repercutidos no outro. No mundo grego antigo, ambas as virtudes – coragem e temperança – eram tidas como excelências da razão. No universo da Escolástica e da Contrarreforma, elas são virtudes resultantes de um dever: a prática da coragem como cristão, da temperança como estoico.

Em resumo, para os peripatéticos, a felicidade pode ser alcançada pela excelência da ação dos homens na *pólis*. Essa excelência é constatada quando são ponderadas as paixões que a motivam, enquanto meio termo entre os extremos da falta e do excesso. Tal lugar de equilíbrio concerne uma disposição ética, pois é fruto de um hábito, alcançado no convívio entre os membros da cidade. Como deixa claro Aristóteles, nada do que existe por natureza pode ser habituado a existir de outra maneira. Por isso, nenhuma excelência que dispõe a felicidade da vida em comunidade nasceu com o homem; seu lugar é a política, como fruto do hábito. Decorre da sua escolha, da deliberação pelo aperfeiçoamento da ação consequente de uma justa medida virtuosa dos afetos a ela relacionados, ou seja, compõe um aprendizado que, segundo o filósofo, mais

⁵⁴⁸ *Ética a Nicômaco*, 1109a28-30. Ed. consultada: Aristóteles. *Ética a Nicômaco. op. cit.*, p. 63.

⁵⁴⁹ *Ética a Nicômaco*, 1107a37-b11. *Id.*, p. 58.

eficaz será quanto mais cedo o jovem for levado à prática⁵⁵⁰. Atingir a excelência é tarefa difícil, como disse, pois cada um tende *naturalmente* para coisas diferentes e, assim, reconhece o prazer e o sofrimento de modos distintos. Por isso, a ponderação que visa o meio termo entre eles pode ser considerada uma proposição para a prática do equilíbrio, nascido do hábito, como uma dimensão da cultura. Daí que, em Aristóteles, há na política atributos relativos à ética que, normalmente, estão vinculados à poética, no juízo sobre a felicidade enquanto um estado de equilíbrio, em que o excelente é belo, pois harmônico, proporcional (à posição de cada um) e simétrico, na disposição geral. Esse é o fim pelo qual cada membro irá deliberar consigo e com o outro para alcançar os meios de atingi-lo do melhor modo possível. Toda deliberação é uma investigação, diz o filósofo, em que se confirma um procedimento disposto à execução: as coisas que podem ser feitas por nós e através de nós, e pelos nossos amigos, que são, de algum modo, feitas por nós, com quem se encontra o princípio da ação⁵⁵¹. Ou seja, aquilo a que se denomina a *tranquilidade da alma*, tópica tipicamente estoica, encontra lugar em Aristóteles como um princípio da ética, pelo qual cada cidadão situa seu lugar de excelência no modo com que se habitua ao equilíbrio das paixões, considerando sempre seus vínculos com uma dimensão coletiva, pois poderá, assim, deliberar com os outros os melhores meios de alcançar o fim que dá o sentido de existência da comunidade. No caso, a *eudaimonia*, a felicidade dos homens que, afinal, estipulam as interdependências próprias do caráter gregário da espécie.

Quando, lendo Panécio de Rodes, Cícero escreve a Marco, presume que os deveres são condição dos homens ao conciliarem-se entre si. É de sua natureza agir em direção à constituição de uma comunidade e, por isso, convém cultivar o dever para sustentar as relações de amizade que retiram o homem da situação de isolamento. Ao orador do século I a.C., as tópicos estoicas possuem, de algum modo, relação com os preceitos aristotélicos da ética⁵⁵². Logo, o caráter virtuoso outrora designado por uma excelência do termo médio entre extremos viciosos, no *De officiis* aparece como o cumprimento da identidade entre as disposições ao *útil* e ao *honesto*. Todos os parâmetros da vida em sociedade, da ação e da não ação, devem levar em conta ambos os critérios conjuntamente. O que é útil e o que é honesto, cada um possui seus caracteres, mas, como

⁵⁵⁰ *Ética a Nicômaco*, 1103a14-1104a. *Id.*, p. 48.

⁵⁵¹ *Ética a Nicômaco*, 1112b12-30. *Id.*, p. 73.

⁵⁵² Cf.: CHIAPPETA, Angélica. “Introdução” In Marco Túlio Cícero. *Dos deveres*. Tradução Angélica Chiappeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. XXI-XXII.

afirma no Terceiro Livro do tratado, qualquer aparente confrontação entre eles é falsa e indica, tão somente, uma prática deletéria de alguém à procura de vantagens pessoais na causa em questão. Tal lição, diz, é cabal entre os homens sábios: quanto mais distante da natureza do homem, menos honesta é a posição, sendo que é da sua natureza ajudar o outro⁵⁵³. Portanto, a honestidade não se separa da virtude, que é útil. Porém, como se disse anteriormente, o fim do texto dedicado ao filho não é discorrer sobre a condição dos sábios, ou as vias para alcançá-la, mas, de outro modo, instruir sobre os chamados deveres médios – *officia media* – àqueles em que a sabedoria não é perfeita e nem perfeito é o honesto, mas a quem, ao mesmo tempo, pode haver “semelhanças de honestidade”⁵⁵⁴. Mesmo quando se cultiva, pela bondade de caráter e progresso nos estudos, como muitos o fazem, o vulgo geralmente não nota o que se afasta da perfeição. De tal forma que, assim como defendia Aristóteles na *Ética*, aos deveres de Cícero impõem-se a instrução e a aprendizagem, pois, como se trata de virtudes vinculadas à vida na cidade, na relação entre os seus membros, seu discernimento não pode estar restrito aos filósofos, no ócio da vida reclusa.

Talvez seja essa a questão mais debatida a respeito do texto ciceroniano, nos longos séculos da chamada Idade Média – ao menos até a Escolástica –, quando teólogos e Pais da Igreja questionavam o valor da vida dedicada à aprendizagem, se mais profícua na reclusão ou no trato das coisas públicas. De todo modo, até o século XIII, aparentemente, a figura de Cícero estaria muito mais vinculada à de um filósofo estoico que a do grande orador da República romana, como ficaria designado após novas leituras dos seus enunciados feitas nos tempos seguintes⁵⁵⁵.

Em grande parte devido ao comentário de Santo Ambrósio sobre o tratado, dirigido como um manual à prática eclesiástica no século IV⁵⁵⁶, é sobretudo no *De officiis* que reside o debate de grande pertinência ao dogma cristão constituinte que, como visto anteriormente, será caro aos fundamentos de um *ethos* beligerante da ordem de Santo Inácio e sua propaganda da fé.

⁵⁵³ *De Officiis*, III, IV, 18-22. Cf.: Marco Túlio Cícero. *Dos deveres. op. cit.*, p. 134-135.

⁵⁵⁴ “in iis autem, in quibus sapientia perfecta non est, ipsum illud quidem perfectum honestum nullo modo, similitudines honesti esse possunt.” *De Officiis*, III, III, 13. Cf.: M. Tullius Cicero. *De officiis, De senectute, et De amicitia*. Oxonii: Johannes Henricus Parker, 1855, p. 101-102. Tradução consultada: Marco Túlio Cícero. *Dos deveres. op. cit.*, p. 131-132.

⁵⁵⁵ Cf.: BARON, Hans. "Cicero and the Roman civic spirit in the Middle Ages and early Renaissance". In *Bulletin of the John Rylands Library*, v. 22, 1938, pp. 72-97.

⁵⁵⁶ *S. Ambrosii, episcopi mediolanensis. De officiis ministrorum, libri III. Cum paulini libello de vita S. Ambrosii, ad codicum mss. editionumque praecipuarum fidem recognovit et adnotatione critica illustravit Io. Georgius Krabinger. Tubingae: in libraria Henrici Laupp, 1857.*

Conforme aponta Hans Baron, fora em grande parte devido a essa versão de Ambrósio do texto sobre os deveres, que muitas características das matérias tratadas por Cícero sobrevivem às diversas mudanças dos tempos seguintes. Entretanto, como lembra o autor, a leitura de um dos Pais da Igreja sobre esse viés da ética destrói a preeminência das virtudes cívicas, caras ao autor da antiga Roma republicana, em nome do *otium* necessário ao monge dedicado a ouvir a voz de Deus⁵⁵⁷. Estar suscetível a uma leitura como essa não parece pouco relevante, pois, no tempo mesmo de sua composição, o *De officiis* figura já para o autor um modo de “contra-ataque” a um movimento dos cidadãos romanos, no ocaso da República, em direção à vida recolhida da atividade política na cidade, sustentada supostamente na leitura da cultura helenística a ela condizente⁵⁵⁸. Não sem razão, ao tratar do honesto, no primeiro livro da obra, afirma com Panécio que essa disposição nasce de quatro orientações: o discernimento do verdadeiro, a manutenção da sociedade, a grandeza do ânimo e a medida das coisas estabelecida pela temperança⁵⁵⁹. Uma questão em jogo na relação entre dois homens, na cidade, quando amparada pelos parâmetros estabelecidos por esses critérios, vão definir ações justas e benevolentes. Cícero então vai deixar claro mais à frente, ainda no mesmo *Livro Primeiro*, que ao menos uma parte da honestidade, a que concebe a discrição – *verecundia* – distingue “certos ornatos da existência”, como a citada temperança, mas também a modéstia, o domínio das tribulações da alma e o senso de medida em todas as coisas. Ou seja, intimamente ligado ao que é honesto, está igualmente o que é *decoroso*.

Aqui, também se referindo ao termo grego *prépon*, não utiliza *decentia* (como no *De natura deorum*), mas *decorum* de fato, ao afirmar que “seu significado é tal que não podemos dissociá-lo da honestidade, pois o que convém é honesto e o que é honesto convém”⁵⁶⁰. Do honesto e do decoroso, alcança-se o que é virtuoso: assim como a beleza de um corpo está associada à saúde, também o decoro se encontra confundido com a virtude. A saúde e a virtude não dependem do que é belo e decoroso. Mas beleza e decoro não deixam de referir saúde e virtude⁵⁶¹. Note-se como a disposição ao honesto está

⁵⁵⁷ Cf.: BARON, Hans. *op. cit.*, p. 77-78

⁵⁵⁸ *Id.*, p. 73.

⁵⁵⁹ *De officiis*, I, V, 15. Cf.: Marco Túlio Cícero. *Dos deveres. op. cit.*, p. 10-11.

⁵⁶⁰ “*Sequitur, ut de una reliqua parte honestatis dicendum sit, in qua verecundia, et quasi quidam ornatus vitae, temperantia et modestia omnisque sedatio perturbationum animi, et rerum modus cernitur. Hoc loco continetur id, quod dici Latine decorum potest: Graece enim πρέπον dicitur. Hujus vis ea est, ut ab honesto non queat separari. Nam et, quod decet, honestum est: et, quod honestum est, decet.*” *De officiis*, I, XXVII, 93. Cf.: M. Tullius Cicero. *De officiis, De senectute, et De amicitia. op. cit.*, p. 35. Tradução consultada: Marco Túlio Cícero. *Dos deveres. op. cit.*, p. 47.

⁵⁶¹ “*Est enim quiddam, idque in telligitur in omni virtute, quod deceat: quod cogitatione magis a virtute potest, quam re separari. Ut venustas et pulchritudo corporis secerni non potest a valetudine: sic hoc, de*

diretamente relacionada com o compromisso do homem no adequado encaminhamento de sua encenação no trato com os outros homens, no ambiente da cidade. Por um lado, essa ética obedece à premissa clara para Cícero, mas talvez não tão clara para algumas vertentes do pensamento cristão dos séculos seguintes, que o princípio estoico da virtude como uma vida vivida segundo sua natureza racional, está necessariamente vinculado aos deveres na cidade, por onde obedecemos aos parâmetros do que convém segundo a honestidade. Em outras palavras, agir contra a natureza significa perder o decoro.

Por outro lado, assim como de uma personagem se espera uma ação condizente com o gênero da poesia, se do homem civil se espera uma conduta adequada aos deveres da virtude, fica estabelecido, desde então, um inalienável compromisso ético vinculado ao atos de persuasão. A *utilidade* da retórica só existe efetivamente porque não se pode separar o *útil* do *honesto*. É com essa advertência que Cícero abre o segundo livro sobre os deveres, ao alertar um certo “costume equivocado”, distorcendo o real sentido da palavra, ao se estabelecer que pode ser honesto algo que não é útil e útil o que pode não ser honesto. “Que flagelo maior assolaria a vida dos homens?”⁵⁶². Não podendo haver outra definição mais precisa, segue o autor, é útil aquilo que concilia os ânimos e os une ao interesse coletivo. Quer dizer, é a disposição que afasta o medo e sustenta o bem querer entre os homens: aquilo que provê o bem comum. Mais uma vez, resta uma dupla constatação. Em primeiro lugar, já em Cícero está previsto que a amizade entre as partes constituintes da comunidade carrega um valor localizado na ética, pois é um dever de cada um bem relacionar-se com o outro, em nome da felicidade do todo. Em segundo, mesmo pouco se referindo no *De officiis*, especificamente, sobre os procedimentos da persuasão, tão caros à oratória do cônsul romano, fica implícito ali o que fora objeto de outros diversos tratados, em que se estabelece o compromisso do orador, ou seja, daquele que quer mover os ânimos alheios a partir do discurso, com os valores da ética que prevêm as virtudes do bom cidadão.

Passados 16 séculos, esses princípios serão os fundamentos do trato político estratégico dos padres da Companhia de Jesus, ao agirem pelo reforço do bem comum dos reinos católicos em disputa com outras concepções sobre a organização de sociedades

quo loquimur, decorum, totum illud quidem est cum virtute confusum, sed mente et cogitatione distinguitur.” *De officiis*, I, XXVII, 95. *Id.*, p. 36. *Ibid.*, p. 48.

⁵⁶² “*Hoc autem, de quo nunc agimus, id ipsum est, quod utile appellatur. In quo verbo lapsa consuetudo deflexit de via, sensimque eo deducta est, ut, honestatem ab utilitate secernens constitueret, esse honestum aliquid, quod utile non esset, et utile, quod non honestum: qua nulla pernicies major hominum vitae potuit afferri.*” *De officiis*, II, III, 9. *Id.*, p. 64. *Ibid.*, p. 82.

centralizadas. E essa continuidade relativa foi possível, tão somente pela viabilidade de leituras sobre vertentes específicas da Igreja Romana do Ocidente a respeito dos vínculos entre a ética, isto é, a norma da conduta social adequada, e a moral, entendida pelos parâmetros de bem e mal que conduzem o adequado lugar de cada um no todo de uma comunidade. Da autoridade de Cícero, autor lido pelos clérigos e Pais da Igreja, pode-se admitir, está assentada a defesa dos soldados de Cristo, no século XVI, sobre o corpo político fiel ao poder do Papa, diante de Estados vizinhos que, por outro viés, sustentam e estimulam o interesse e o apetite individuais, como diz Vieira ao se referir ao calvinismo, ou instigam o medo e a disputa entre seus súditos, como nos reinos em que o rei é absoluto, enviado por Deus a castigar os pecados dos homens pela espada. Distintos, cada modo de configurar a legibilidade da justiça, nesse tempo, possui genealogias até certo ponto particulares. Mas, se a autoridade de Cícero pode ser considerada, nessas distinções, como ponto em comum, tal convergência não ocorre, como afirma Baron, apenas no século XIII. No período, bem lembra o autor, há um alargamento do horizonte intelectual, fruto da amplitude do olhar das camadas letradas das sociedades ocidentais europeias, quando os textos de Aristóteles circulam e são relidos em suas versões árabes e, por fim, a figura de Cícero passaria então a ser relacionada à de um grande estadista romano que teria atuado pela salvaguarda dos valores republicanos e pelas virtudes associadas à vida cívica⁵⁶³. Contudo, mesmo muito mais atrelado, nos séculos anteriores, a uma figura de autoridade da filosofia estoica, a relevância do tema sobre os deveres, vinculada a Cícero, não pode ser desconsiderada a se observar os caminhos do ordenamento normativo da moral cristã, a serem percorridos desde, ao menos, Santo Agostinho. Não existe felicidade individual que não seja decorrente da ação deliberada pelo bem comum. Mesmo a atividade monástica, doutrinada por padres da Igreja como Ambrósio e Jerônimo ou acadêmicos como João de Salisbury, que pregavam a reclusão contemplativa, jamais recusa ou ignora o valor da amizade como um dever para sustento do bem da comunidade, configurando o lugar da caridade como virtude central da moral cristã, edificada na narrativa apostólica presente no *Novo Testamento*. A diferença reside no compromisso transcendente com o Deus que enviou seu filho para salvar a humanidade, como meta e princípio da ação: amar ao próximo é o caminho do amor a Deus.

⁵⁶³ Cf.: BARON, Hans. *op. cit.*, p. 81-82.

É essa a premissa que sustenta o caráter universalista do catolicismo, em que a humanidade forma, enquanto efeito da Causa, uma grande comunidade a cumprir sua missão na Terra, bastando para isso o esclarecimento dos gentios e a negação dos dissidentes.

Quando Paulo diz aos Romanos que “nós” nos tornamos unidos à semelhança da morte de Cristo e o seremos também na semelhança da Ressurreição, está convocando aquele povo, incluindo-se retoricamente entre eles, para a ciência sobre a morte do “homem antigo”. Isto é, o que vive, após a morte do filho de Deus, morrendo para o erro “de uma vez por todas”, vive “*para Deus*”⁵⁶⁴. Na passagem, o apóstolo se dirige a destinatários já convertidos, depositando neles o *dever* para com a missão de levar a fé em Cristo para outros povos. Há um sentido de responsabilidade que engaja os cristãos convertidos, ao saberem da “morte do erro” e da dádiva da vida feliz, no amor divino. Levar esse amor ao outro, que então é próximo, na forma da caridade, é um dever, assumido moralmente. Agora, o bem comum sustentado pela felicidade do equilíbrio das paixões nas relações da *polis* grega, ou no cumprimento do dever da ação amparada pela justiça e pela utilidade, deve ser nutrido e ampliado porque carrega a verdade de Deus. E mais uma vez, a entrada desse homem em uma vida condizente, no campo da moral, com o esperado pela ética, é fruto de aprendizado, de hábito que leva à prática da virtude, desde que iluminado pela Graça. Os escolásticos vão afirmar, mais tarde, que ela, a luz da Graça, é que age no coração desse homem, como sua única via de acesso às verdadeiras boas ações. Mas, ainda para Agostinho, a esse aprendizado compete a adequada contemplação das coisas do mundo, isto é, da obra da Criação, a partir da distinção inicial entre os signos – naturais e instituídos⁵⁶⁵ – como acesso à verdade: o amor de Deus, celebrado pelos homens por meio da caridade.

Esse exercício, descrito principalmente nos dois primeiros livros do *De doctrina christiana*, faz reconhecer, pelo olhar ao mundo, o propósito divino para a existência racional humana. Institui nos homens o dever inerente ao tempo de vida na Terra com o amor de Deus refletido no amor ao próximo. Vive-se por causa desse amor e para esse amor: “à medida que somos maus, nós temos menos ser”⁵⁶⁶. É a prática da caridade, como

⁵⁶⁴ Rm 6,3-11. “Do mesmo modo, considerai-vos também vós mortos para o erro e vivos para Deus em Cristo Jesus.” Versão consultada: *Bíblia, volume II: Novo Testamento: Apóstolos, Epístolas, Apocalipse. op. cit.*, p. 182.

⁵⁶⁵ HANSEN, João Adolfo. *Alegoria. op. cit.*, p. 109.

⁵⁶⁶ *De doctrina christiana*, I, 32, 35. Ed. consultada: Agostinho de Hipona. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 71.

reconhecimento desse amor de Deus, que faz cognoscível o fim da Lei: a fruição das coisas do mundo só é legítima quando partilhada com o próximo, enquanto algo transitório, encarada como passagem desses homens em vias do fim último, a salvação. “Portanto, amemos esses objetos que nos levam ao fim último, por causa do mesmo fim aonde somos levados”⁵⁶⁷.

Efetivamente, diz Agostinho, essa posição é o fruto da aprendizagem, em si, alcançada por aqueles que consigam discernir as lições presentes nas *Escrituras*, oferecidas entre o sentido próprio e o traslato, figurado, que ensina as lições relacionadas à ética da vida beata, leal às virtudes da Fé⁵⁶⁸. Mas, antes, afirma, “é preciso converter-se pelo temor de Deus para conhecer-lhe a vontade, para saber o que ele nos ordena buscar e rejeitar”. Este é o primeiro passo em direção à sabedoria, estado elevado, de paz e tranquilidade, em que finalmente o fiel poderá aprender as lições devidamente dispostas na leitura das *Sagradas Escrituras*. Curiosamente semelhante ao princípio estoico desenhado por Sêneca na citada carta a Lucílio, onde os lugares da virtude se sustentam somente se voltados para o bem supremo, em Agostinho, a sabedoria, como virtude, resulta de alguns passos em direção ao reconhecimento da Verdade, dos quais o primeiro é o temor de Deus. Em seguida, temerosos, os homens têm a necessidade de tornarem-se “mansos pela piedade”, para quando, em leituras futuras das mensagens bíblicas, saibam compreender possíveis repreensões a respeito de seus vícios e comportamentos impróprios. Depois, a ciência, com o objetivo de encontrar naquele texto não outra coisa “que o dever de amar a Deus por Deus, e ao próximo por amor de Deus”. Então a fortaleza, “pela qual se tem fome e sede de justiça”; o conselho que regenera a alma tumultuada pela consciência das imundícies inferiores e, por fim, a purificação, quando esses homens enfim, como prega o Apóstolo sobre Cristo, “morrem para esse mundo”. Diz então: “quem chegou a este grau purifica de tal modo os olhos de seu coração que não pode preferir, e sequer comparar, a Verdade suprema a nada, nem ao próximo, nem ao ser que ele mais ama, isto é, a si próprio”⁵⁶⁹.

São seis episódios em direção à sabedoria que possibilita a paz de si diante do mundo, que apresenta a viabilidade do reconhecimento das lições das *Escrituras*, quando lidas em seus sentidos, como requisitos para o cumprimento dos deveres na vida voltada

⁵⁶⁷ *De doctrina christiana*, I, 35, 39. *Ibid.*, p. 76.

⁵⁶⁸ HANSEN, João Adolfo. *Alegoria. op. cit.*, p. 111.

⁵⁶⁹ *De doctrina christiana*, II, 7, 9-11. Ed. consultada: Agostinho de Hipona. *A doutrina cristã. op. cit.*, p. 92-95.

para a caridade, para o amor de Deus. A alma tranquila é, então, aquela que se volta para a Causa e vê a si como um de seus efeitos, quando o autocontrole dos apetites individuais e seu reflexo no bem comum da comunidade se justificam pelo cumprimento dos deveres que colocam o homem no exercício do amor ao próximo, do amor divino. Pela moral cristã, a felicidade encontra o sentido que se baseia, mas vai além, na regra estoica da vida vivida segundo a natureza racional, ou do princípio eudaimônico aristotélico. Efetivamente, ela vai ser alcançada somente no instante pós-vida, na Cidade de Deus de Agostinho, após o juízo final ou o Advento, como lembra repetidamente o enunciado de Vieira. Enquanto isso, na vida terrena, resta ao homem cumprir a missão dada por Deus, na Criação, situando-o no lugar devido da hierarquia dos seres, como anteriormente fora referido. Por isso, ao congregarem, fazem-no em nome de tal missão, e o governante, necessariamente, possui ele próprio o dever de promovê-la, de reforçar as virtudes das leis divinas, mostrando aos seus súditos que as normas e complexos jurídicos particulares daquele tempo e daquele espaço em nada contradizem ou dificultam os desígnios divinos.

Apesar de haver, hoje, quase um consenso entre os historiadores da filosofia sobre uma continuidade entre as proposições de teólogos dos primeiros séculos do pensamento cristão e as ideias daqueles chamados antigos, pagãos, gregos e romanos, nota-se ainda haver divergências sobre o modo como esse diálogo estaria presente nas concepções sobre a virtude e a moral que comporiam as bases dogmáticas e ideológicas da Igreja. Sobre Agostinho, por exemplo, a premissa de que a Graça divina, seria, como oferecimento, a causa de todas as virtudes possíveis do homem, não negaria a ideia da necessidade do aprendizado contínuo que disporia esse homem diante dos valores da moral que pregam o amor ao próximo. Essa confirmação, entretanto, não é evidente e há afirmações divergentes, no caso, alegando que uma noção de aprendizagem sobre a virtude, como fruto do hábito, teria surgido apenas com Pedro Abelardo, no século XII, ao inaugurar o que em seguida os escolásticos iriam conceituar por “disposição à virtude”⁵⁷⁰. A tese reside na percepção sobre o tratamento de Abelardo a respeito da lógica aristotélica acessível em seu tempo, como princípio de uma concepção particular de *habitus* supostamente estranha aos antigos gregos e romanos.

Todavia, como fica evidente até aqui, a noção de que as virtudes são, de modos particulares a cada tempo, as metas de procedimentos de aprendizagem, continuamente

⁵⁷⁰ A tese é de Bonnie Kent. Cf.: KENT, Bonnie. “The moral life” In McGRADE, A. S. (org.). *The Cambridge companion to Medieval Philosophy*. Reino Unido, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 246.

associados aos hábitos, está presente tanto no preceito aristotélico, como nos deveres de Cícero ou na doutrina de Agostinho. Mesmo que, tendo em primeiro movimento a iluminação da Graça divina, ou a natureza humana voltada para a ajuda ao outro, o arbítrio dos homens pela busca do aperfeiçoamento moral de suas ações, em vias de atingir o verdadeiro bem, não parece estar ausente do enunciado teológico que funda a Igreja e remete à filosofia antiga. O que os autores modernos denominam por Idade Média vai, apenas, situar esse aprendizado no caminho em direção a Deus: quanto mais se aprende sobre os deveres do cristão, mais próximo se está do amor divino. Essa é a mensagem cabal, por exemplo, de Dante Alighieri na *Comédia*. Não sem razão, os teólogos autorizados pela Igreja romana vão situar a fé, a esperança e a caridade como virtudes teologais, pelo seu direcionamento a Deus e à felicidade pós vida terrena. Fossem tão somente infundidas pela Graça no coração dos homens, nada mais restaria a ser feito para a sua salvação. Ao contrário, sabemos e Agostinho também sabia, é preciso reconhecer, aprender e praticá-las. Dessa premissa, a irreflexão de Creonte, no caso, fica plenamente cognoscível pela moral cristã. Um soberano fiel ao papa, no século XVII, após todo o expurgo feito pela instituição romana a limpar de seu horizonte doutrinário as correntes que poderiam negar essa perspectiva dominante, jamais poderia agir contra a prática, por seus súditos, das ações reflexos das virtudes teologais, que aprimoram seus comportamentos e os aproximam do amor de Deus. A Queda fez, obviamente, os homens agir por vantagens próprias em detrimento do bem comum. Mesmo quando agem em vistas da virtude, não alcançam a condição original da natureza humana anterior ao pecado. Por isso afirma Tomás de Aquino, mais uma vez, que para querer e fazer o bem, os homens precisam do auxílio divino como primeiro movente. Não o bem particular, como construir casas ou plantar vinhas, mas o bem que lhes é conatural. Este não pode ser atingido sem alguma falha. Assim, no estado de corrupção, o homem precisa da luz da Graça para que seja curado e assim poder realizar o bem meritório⁵⁷¹; uma moção primeira, apresentando-o à possibilidade de fazer o bem, a caridade, de auxiliar o outro homem, como Cícero dizia no seu tratado. Um governante cristão, católico, que negasse aos seus súditos os caminhos para esse exercício, soaria como uma aberração para qualquer membro da Companhia de Jesus.

Bonnie Kent afirma que essa tese de Tomás de Aquino é negada por João Duns Escoto, seguida então por Guilherme de Occam, para quem não seria preciso o auxílio da

⁵⁷¹ Suma Teológica, I-II, q. 109, artigo 2.

Graça para amar a Deus acima de todas as coisas⁵⁷². Teriam ambos os teólogos, segundo o autor, pavimentado os caminhos do Luteranismo, em que as virtudes infundidas, teológicas, não seriam de fato necessárias para a salvação. Como se disse anteriormente, Lutero desconsidera a importância das obras ao verdadeiro cristão. Ao mesmo tempo, a partir de um pessimismo absoluto em relação ao lugar dos homens em vida terrena, Lutero e Calvino lembram da relevância da espada do governante civil. Enviado por Deus a exercer seu poder, a ele cabe a autoridade da violência, mesmo em aparente injustiça, já que seus súditos, decaídos e mergulhados no pecado, não possuiriam os meios intelectivos para apontar ações indevidas de sua parte.

Skinner lembra que esses modos de responder aos modelos de organização das comunidades políticas no século XVI remetem, genericamente, à Escolástica de dois ou três séculos antes, quando teólogos da Universidade de Paris, voltando suas perspectivas a questões pertinentes às particularidades das cidades-Estado do norte da Itália, buscam responder ao dilema sobre formas justas de governo diante do surgimento de facções que rompem com sua unidade e causam a discórdia interna entre seus membros. O autor afirma que as respostas a essa questão surgem do contraste entre teóricos escolásticos e professores de retórica, aqueles responsáveis pelos preceitos da *ars dictaminis* em cidades como a de Bolonha⁵⁷³. Contudo, parece pertinente lembrar, os diversos teólogos e metafísicos inseridos no que genericamente ficou conhecido como Escolástica, compõem diferentes percursos argumentativos que vão ser lembrados naqueles anos entre reformas e respostas da Igreja, quando enfim é fundada a Companhia de Jesus. Se, para se apreender Lutero e Calvino, é preciso referir Escoto e Occam, para Loyola, Nóbrega e Vieira, como já evidente até aqui, é imperioso citar Tomás de Aquino. O ponto central para a análise, agora, entretanto, é lembrar que esse viés, ao referir a Escolástica da pena de Tomás de Aquino e Alberto Magno, desenha um modo particular de relacionar a questão moral na vida dos homens com o modelo de justiça do governante civil. Para reinos católicos, no século XVI, cabe também a espada do soberano, como nos protestantes, mas antes impõe, por meio de agentes muito bem localizados socialmente, a ideia da aprendizagem da moral, como meio factível do súdito aprender a corresponder ao bem comum. A ideia da facção política, aqui, seria tratada de modo distinto, a partir de uma noção sobre o lugar dos homens na Criação que é particular de algumas vertentes da corrente filosófico-teológica daqueles séculos anteriores, quando textos aristotélicos

⁵⁷² Cf.: KENT, Bonnie. *op. cit.*, p. 250-251.

⁵⁷³ Cf.: SKINNER, Quentin. *op. cit.*, p. 79.

são colocados ao lado dos de Agostinho, e Cícero passa, enfim, a ser visto como o grande defensor da Roma republicana, imagem apurada pelos tais humanistas dos séculos seguintes.

Merece ênfase, então, que para a compreensão sobre o lugar das virtudes no trato entre os homens, constituindo os parâmetros da ética cultivados pela Igreja e pregados arduamente em comunidades fiéis, compete ao cumprimento da excelência moral uma noção de aprendizagem, movida pelo hábito e pela instrução. Como se nota, esse vínculo não foi espontâneo e, se assim se mostrava nos reinos católicos, deveu-se a caminhos particulares da disposição ideológico-doutrinária conveniente para aqueles modos de organização social. A noção da factibilidade do aprendizado sobre as virtudes faz dos súditos homens que supostamente veem-se capazes de ocupar seus devidos lugares na hierarquia social, e deliberar sobre quais ações ótimas caberiam naquela posição, no sustento do bem comum necessário para o reforço do corpo político. É um resultado específico, frente a outros caminhos propositivos distintos, fruto de um longo percurso que não rompe nem nega a ética de um tempo anterior a Cristo, mas a coloca em sentido verossímil com a Verdade do Deus cristão no Ocidente. Quando Dante exhibe ao leitor da *Divina Comédia* todos os lugares a serem ocupados pelas almas após a morte, moralmente vinculados às ações e negligências cometidas em vida, às virtudes e aos vícios, podendo merecer desde o fosso mais profundo do Inferno ao mais alto céu móvel do Paraíso, trata-se precisamente da possibilidade de o homem aprender sobre a prática da excelência moral. O eminente caráter pedagógico do poema é inegável no caminho percorrido pela personagem que, note-se, tem como primeiro “mestre” o pagão Virgílio, autoridade poética da Roma imperial, oferecendo as primeiras e decisivas lições ao florentino sobre a vida em pecado e suas penas após a morte. A viabilidade dessa lição está presente no horizonte de ação de religiosos da Contrarreforma séculos mais tarde e baseia, fundamentalmente, o trato jesuítico com o outro, com o gentio. Ou seja, assim como a retórica, a lógica, a metafísica, também a filosofia moral cristã, católica, remete suas bases fundacionais às autoridades gregas e romanas antigas, adequando-as à Verdade de Deus, que direciona as práticas e estabelece seus parâmetros particulares.

Étienne Gilson lembra o que Dante elucida no segundo tratado do *Convívio*, sobre a distribuição dos céus no Paraíso como está edificado no último terço dos cantos da *Comédia*. Figurativamente, a cada céu corresponde, pela afinidade de predicados, a

uma matéria do conhecimento apreensível pelo homem⁵⁷⁴. Por conseguinte, aos sete primeiros correspondem as sete ciências do *trivium* e do *quadrivium* – respectivamente, o céu da Lua à gramática, de Mercúrio à dialética, de Vênus à retórica, do Sol à aritmética, de Marte à música, de Júpiter à geometria e de Saturno à astrologia. À esfera seguinte, do céu estrelado, correspondem a ciência natural, física, e a primeira ciência, metafísica. Ao nono céu, superior, abaixo somente do Empíreo, chamado céu quieto onde corresponde a Teologia, está o *Primum Mobile*, o céu cristalino. Como atenta Étienne Gilson, a este céu corresponde a Filosofia Moral⁵⁷⁵. O comentador enseja, na análise das obras do poeta florentino, atribuir as possíveis razões para essa distribuição das matérias que, segundo ele, não deixa de ser arbitrária. Com isso, afirma que essa “escolha voluntária” coloca o campo da moral no Primeiro Móvel, como o mais nobre aprendizado possível ao homem, em vida terrena. No raciocínio, diz, “aqui embaixo, mais vale ser um homem perfeito que um deus falho”, questionando por que razão o poeta não teria colocado, nesse lugar, a metafísica, ciência própria de Deus. À Teologia, não há dúvida, compete um saber sobre os mistérios divinos, sobre as matérias que para a ciência natural e para a ciência primeira são indecifráveis. Por isso os quatro níveis de leitura do texto sagrado e toda a prática exegética validada pela Igreja aos seus sacerdotes, os únicos autorizados a decifrar os arcanos da fé e traduzi-los em dogmas e liturgias. Abaixo dela, estaria então a metafísica, como a prática do saber que daria conta de toda a cognição sobre as coisas da Criação que não estivessem já suscetíveis às óbvias regras da materialidade. Esse seria o raciocínio esperado, diz Gilson, uma vez que era o próprio sentido da Escolástica de Tomás de Aquino, isto é, na hierarquia dos saberes, abaixo da teologia estaria logo a metafísica. Por conseguinte, Dante afirma uma tese extraordinária em que, ao sustentar o primado da moral, vai mesmo contra o próprio texto de Tomás de Aquino: a sabedoria metafísica é como uma contemplação dos “puros inteligíveis”, voltada a quem supõe uma vida totalmente desprendida das necessidades do corpo e dos vínculos à vida civil⁵⁷⁶. O homem, ao contrário, é animal social e, por isso, está sujeito a uma política regrada pela moral, uma ciência própria ao homem enquanto homem, que possa salvá-lo nesta vida.

⁵⁷⁴ Dante segue adiante no velho debate platônico sobre o nome das coisas, que está vivo ainda entre os teólogos. O poeta florentino recorre a Aristóteles (*De anima*, II, 4, 416b23-5) para reiterar que as coisas devem ser denominadas a partir da maior nobreza da sua forma (*Convívio*, II, VII, 3). Isto é, para além da contenda entre nomeações convencionais ou correspondentes à natureza das coisas, elas devem apresentar, no nome, seu atributo mais nobre, o que faz sentido se se considerar, como faziam os escolásticos do período, que a forma é atualização da essência no ser.

⁵⁷⁵ *Convívio*, II, XIII, 7-8. Ed. Consultada: Dante Alighieri. *Convívio*. Tradução Emanuel França de Brito. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2019, p. 172-3.

⁵⁷⁶ GILSON, Étienne. *Dante et la philosophie*. França, Paris: J. Vrin, 1953, p. 108.

Assim, correspondente ao céu cristalino, a filosofia moral é para Dante o primeiro móvel, que “regra, ordena e fecunda” as operações de todas as outras ciências, menos a do Empíreo, da teologia, imóvel⁵⁷⁷. De lá, Deus imprime movimento ao *Primum Mobile* e coloca a filosofia moral como motor da vida humana, junto aos outros oito céus.

Facilmente compreensível, o lugar de relevância da moral à vida dos homens, para Dante, enquanto matéria disposta ao aprendizado, não destoa essencialmente da doutrina cristã de Agostinho, tão pouco dos deveres ciceronianos ou da ética aristotélica, em voga entre os escolásticos do período, quando o poeta se situava entre as facções políticas de Florença e ajuizava sobre os desvios da Igreja⁵⁷⁸. O próprio governante da cidade seria justo se cumprisse seu dever, extirpando a possibilidade de as facções causarem a divisão interna, como na contenda florentina entre guelfos e gibelinos. Dante deixa claro que, aí sobretudo, dependia do exercício da virtude a preservação da concórdia entre os cidadãos, possibilitando então a cada um cumprir os seus próprios deveres.

Erich Auerbach mostra como o método figural, utilizado pelo autor no poema, é predominante na composição de uma visão tipicamente cristã-medieval que, durante cerca de mil anos, entrecruzou-se com o procedimento alegórico pagão e profano, determinando a estrutura do poema que “encerra e resume a Idade Média”⁵⁷⁹. Ou seja, não se trata de uma alegoria das virtudes, como se o poeta representasse o pagão Virgílio em outro cenário, distinto daquele associado à sua autoridade. Quem guia o personagem Dante pelos círculos do Inferno e pela montanha do Purgatório é o Virgílio histórico, o poeta romano pagão que teria prefigurado aquela descida com a viagem de Enéias. Todas as lições oferecidas ternamente pelo guia ao personagem encontrado perdido no meio caminho da vida, em selva escura, encarregam-no de uma missão tão nobre quanto aquela do personagem da *Eneida*, um compromisso lembrado pelo narrador até os últimos passos do Paraíso: após ter sido honrado com todo aquele aprendizado, possível pelo privilégio de percorrer, em vida, os caminhos além dela, Dante deve retornar e anunciar ao mundo o que lhe fora revelado. E tal revelação compreende, justamente, a importância da virtude

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 110-111.

⁵⁷⁸ Hans Baron afirma que, em meados do século XIV, os textos utilizados nas faculdade de artes de Paris para o exame do grau de bacharelado, dividiam em duas seções o tema da filosofia moral. Em uma, dedicada ao tema da vida reclusa e da autoeducação moral, centrava-se a atenção na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. Na outra parte, voltada para o tema da ética cívica, era o *De Officiis* de Cícero que estaria situado ao lado do exame das leis e dos decretos. Cf.: BARON, Hans. *op. cit.*, p. 83.

⁵⁷⁹ AUERBACH, Erich. *Figura*. São Paulo: Ed. Ática, 1997, p. 54.

no ordenamento das relações, da prática dos deveres de cada fiel para uma vida que garanta a Salvação⁵⁸⁰.

Os atores enunciados no poema já cumprem os castigos, determinações e faustos apropriados no pós morte, decorrentes dos atos e das negligências praticados em vida, então lembrados nos seus eventos condizentes. O leitor, ao assistir a eles, tem diante dos olhos o destino do pecado e da compaixão, do vício e da virtude, da iniquidade e da justiça, enfim, tudo o que a história, mestra da vida, no caso, ensina no tempo de Deus. A felicidade da vida na *polis*, como desvenda Aristóteles, em Dante é a prática da excelência moral. Por isso, aqui, é discutível a opinião de Skinner, quando afirma que Dante considerava a sabedoria uma virtude puramente intelectual, mais que propriamente moral⁵⁸¹. É cabal, na leitura do poema, como seu autor/personagem tem claro para si que o saber, de fato e no limite, toca na distinção consciente entre bem e mal, entre certo e errado, entre justo e injusto. Sua própria trajetória pelos lugares destinados àquelas almas compõe um percurso para o aprendizado que irá instruí-lo à segunda metade de sua vida, livrando-se dos perigos antes defrontados. Lembre-se que quem elucida a Dante como a inteligência está disposta aos homens para que façam o bem, em meio à subida da montanha do Purgatório, é o poeta Estácio, romano pagão dito convertido cristão secretamente, fugindo da sanha do imperador Domiciano. Quando, no canto VII do Paraíso, isto é, já sob o céu de Mercúrio, Dante se encontra absorto diante das palavras do imperador Justiniano sobre o sacrifício de Cristo, Beatriz novamente partindo de um sorriso o instrui, com “*parole di gran sentenza*”⁵⁸². Ensina naqueles versos que Cristo, castigado na cruz, expia a culpa do pecado original, cometido por Adão ao ter se afastado da via, da verdade e da sua vida⁵⁸³. Diz que o sacrifício agradou a Deus e aos Judeus, por satisfazer suas hostilidades, e ao mesmo tempo abriu o caminho do Céu para a humanidade, usando as duas vias, ou seja, a *misericórdia* e a *justiça*. Beatriz vê o que Dante precisa aprender⁵⁸⁴ e ensina ao personagem sobre ser então necessário a Deus “repor o homem na sua inteira vida” (“*reparar l’omo a sua intera vita*”⁵⁸⁵), não bastando

⁵⁸⁰ *Id.*, p. 59.

⁵⁸¹ Cf.: SKINNER, Quentin. *op. cit.*, p. 129.

⁵⁸² *A Divina Comédia, Paraíso*, VII, v. 23. Ed. consultada: Dante Alighieri. *A Divina Comédia – Paraíso*. Edição bilingue, tradução Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Ed. 34, 1998, p. 52

⁵⁸³ “*però che si torse/ da via di verità e da sua vita*” *A Divina Comédia, Paraíso*, VII, v. 38-39. *Ibid.*

⁵⁸⁴ “*ma io veggi’ or la tua mente ristretta/ di pensiero in pensier dentro ad un nodo,/ del qual com gran disio solver s’aspetta.*” *A Divina Comédia, Paraíso*, VII, v. 52-54. *Ibid.*, p. 53

⁵⁸⁵ *A Divina Comédia, Paraíso*, VII, v. 104. *Ibid.*, p. 54.

para isso apenas oferecer o perdão sobre o pecado cometido. O filho de Deus crucificado permite ao homem se elevar, cria e abre o caminho para que ele mesmo alcance o perdão.

*ché piú largo fu Dio a dar se stesso
per far l'uom suficiente a rilevarsi,
che s'elli avesse sol da sé dimesso;*

*e tutti li altri modi erano scarsi
a la giustizia, se 'l Figliuol di Dio
non fosse umiliato ad incarnarsi.⁵⁸⁶*

O caminho da misericórdia e da justiça é então aberto ao homem, que deve percorrê-lo para salvar-se. É ação deliberada, é escolha pelo cumprimento do dever cívico de outrora, agora transformado em moral cristã, por uma vida voltada para o amor de Deus. Cristo, ao assumir a condição humana, humilha-se, e assim a justiça é respeitada no perdão misericordioso do pecado original. Dante afirma, aqui, a partir do sorriso beato da musa guia, o que estará assente três séculos mais tarde para os católicos: as ações justas que, entre os pagãos, correspondiam a uma disposição ao útil e ao honesto diante do seu reflexo para os concidadãos, desde a encarnação do filho de Deus, sua paixão, sacrifício e ressurreição, tornam-se ações de amor ao próximo, fruto da escolha individual para o bem. Como se a ética grega e romana se moralizasse, colocando no coração dos homens, pela ação da Graça, o saber distinguir a justiça e a misericórdia, independentemente da comunidade de que façam parte em vida. Em outras palavras, o fiel se aproxima da redenção porque *escolhe* percorrer o caminho do amor divino, aberto por Cristo na cruz.

Essa escolha fica ainda mais clara quando Dante e Beatriz sobem ao céu seguinte, de Vênus, e encontram, lá, dentre o grupo de almas dançando alegremente, o primogênito de Carlos II de Anjou, Carlos Martel. Ao narrar para o poeta vivente todos os reinos a herdar se não tivesse falecido tão precocemente, diz o jovem Duque que mostrará a verdade que Dante tem à frente: “O bem que todo o reino a ti presente/ move e contenta põe sua providência/ no poder que a esses grã corpos consente”⁵⁸⁷. Tudo aquilo destinado a ser alvo da flecha atirada pelo arco daqueles céus, é atingido pela mira da Providência⁵⁸⁸. Quer dizer, todos os seres da Criação, na Terra, ocupam um lugar

⁵⁸⁶ *A Divina Comédia, Paraíso*, VII, v. 115-120. “que maior foi si próprio Deus ter dado/ pra o homem permitir de se elevar,/ que se Ele o houvesse tão só perdoado;/ outro modo qualquer iria falhar,/ para a justiça, se o filho de Deus/ humilhado não fosse a se encarnar.” *Ibid.*, p. 55.

⁵⁸⁷ “*Lo ben che tutto ir regno che tu scandi/ volge e contenta, fa esser virtute/ sua providenza in questi corpi grandi.*” *A Divina Comédia, Paraíso*, VIII, v. 97-99. *Ibid.*, p. 60.

⁵⁸⁸ “*per che quantunque quest'arco saetta/ disposto cade a proveduto fine,/ sí come cosa in suo segno diretta.*” *A Divina Comédia, Paraíso*, VIII, v. 103-105. *Ibid.*, p. 61.

específico, pertinente às forças da Providência, encaminhando-os para os devidos cumprimentos de suas tarefas, de suas missões. “Dize, acharias molesto/ não ser, na Terra, o homem cidadão?”⁵⁸⁹ Sua tarefa é uma escolha pela vida beata, a partir do reconhecimento de seu lugar, ditado pelo desígnio divino, o que dá o sentido de existência diante do outro, seu semelhante, e das coisas criadas, distintas entre si. Não fosse o influxo do poder divino, o destino dos filhos seria sempre semelhante ao dos pais⁵⁹⁰. Mas, “*là giú*”, boa seria a sua gente, se não torcesse para a religião quem nasceu para cingir a espada, ou tornasse rei quem é apto para sermão⁵⁹¹. Não fosse o rumo fora da estrada, cada um saberia a que cumpre a vida, seguindo os ditames da Providência. Por ela, apenas, é que encontra a diferença entre as criaturas. Se tudo é semelhante, pois criação de Deus, o todo não é uno. Pelo limite da semelhança, uma coisa não é outra; e a distinção, própria dos seres criados, em relação, é apenas por força da Providência.

Outro lado da mesma moeda, se antes se falava das semelhanças que dispõem o sentido da ação do homem, no mundo, capaz de estabelecer as relações entre si, elas e o Ser, a Causa primeira, agora, para o dever que é moral cristã, as suas diferenças inerentes condicionam, por força divina, como a flecha que parte dos céus do Paraíso, o papel de cada um no grande teatro, o lugar de cada ser no todo da Criação. Dispor-se a seguir o caminho do amor divino, como ação deliberada, exige que se saiba onde está, o lugar que se ocupa, o esperado por Deus e predito por sua Providência. O mundo como a grande comunidade dos seres em relação, cada qual cumprindo sua tarefa esperada pelo desígnio divino é, analogamente, a *polis* grega, onde a excelência da ação direcionada pela virtude partia de uma ciência sobre a posição do agente inserido no todo. A justiça, para Aristóteles, na relação entre amigos, previa que cada parte soubesse se estava abaixo ou acima da outra. No mundo da Criação, do mesmo modo, atende-se ao designado a si sabendo se a ação parte de um agente voltado para cingir a espada, para reinar ou para proferir um sermão. Isso, que Dante aponta no caminho percorrido pelo Paraíso, como prática virtuosa condizente com a vida beata, vai ser doutrinariamente defendido poucos séculos mais tarde quando, ao fazê-lo, Lípsio reatualiza o *topos* da Constância estoica, então como virtude cívica cristã. O *amigo* aristotélico é o *próximo* moralizado pelo dever

⁵⁸⁹ “*Or dí: sarebbe il peggio/ per l’omo in terra, se non fosse cive?*” *A Divina Comédia, Paraíso, VIII, v. 115-116. Ibid., p. 61.*

⁵⁹⁰ “*Natura generata il suo cammino/ simil farebbe sempre a’ generanti,/ se non vencesse il proveder divino.*” *A Divina Comédia, Paraíso, VIII, v. 133-135. Ibid., p. 62.*

⁵⁹¹ “*E se ‘l mondo là giú ponesse mente/ al fondamento che natura pone,/ seguendo lui, avria bona la gente./ Ma voi torcete a la religione/ tal che fia nato a cignersi l’aspada,/ e fate re di tal ch’è da sermone:/ onde la trácia vostra è fuor di strada.*” *A Divina Comédia, Paraíso, VIII, v. 142-148. Ibid., p. 62.*

daqueles que vivem em Cristo, não importando as fronteiras e percalços mundanos, muitas vezes situados como provação. A boa relação, isto é, a que promove a caridade, sustenta a esperança e engrandece a fé, será sólida se as partes se mantiverem constantes, nos seus lugares, com os apetites da alma tranquilos e, assim, suscetíveis aos propósitos providenciais. O que o poeta florentino encena no seu poema é paradigmático do modo como aqueles séculos da tal Idade Média entrecruzam, como diz Auerbach, as alegorias pagãs antigas. E, especificamente, para o tema da moral no mundo católico que depois vai contrarreformar-se, a genealogia específica conveniente para aqueles ambientes remete sistematicamente a ética grega e romana aos seus modos de leitura e interpretação feitas pelos referidos teólogos e letrados anteriores ao século XVI. É o caso, por exemplo, das noções de justiça e pudor que, no diálogo platônico citado anteriormente, é desenhada como presente de Zeus a todos os homens, para conformarem-se em comunidade, preservando-se contra os perigos da vida desgarrada. Já na Divina Comédia, a justiça e a misericórdia são as vias abertas por Cristo, ao sofrer pelos homens, em direção à prática virtuosa da ética cristã do homem para a vida beata. Essa passagem, que *catoliciza* noções centrais da vida civil como justiça e equidade, preserva o caráter gregário conveniente àquele modo de constituição do corpo político de uma monarquia leal à Igreja. É radicalmente oposta, no caso, a uma ideia de homem em guerra contínua contra o próprio homem, justificando a viabilidade do *Leviatã*. Ou, do mesmo modo, oposta a uma concepção sobre o poder absoluto do rei que não prevê o bem comum de seu reino a partir da tranquilidade da alma de seus súditos. Para a monarquia lusitana do tempo de Antônio Vieira, o vínculo entre um sentido de solidariedade esperado pelos súditos e uma ciência sobre as forças da Providência atuando na vida de cada um é o que então caracteriza o movimento entre o particular e o geral, entre o súdito e o reino.

Aí se situa a conduta pessoal constante de cada um dos membros da comunidade, quando o estamento requer, de um lado, uma contínua encenação dos privilégios particulares da posição, possível apenas se seu agente obedecer ao que manda a razão, controlando os impulsos das paixões da alma, e, de outro, exige que aquele com quem se encena também corresponda ao esperado pela figura de que se trata. Por essa concepção, é plenamente verossímil ao padre jesuíta constituir retoricamente os afetos de si na correspondência, caracterizando um conhecimento pleno dos humores, dos afetos, dos privilégios e intenções do amigo destinatário, e assim estreitar a distância entre as partes, pela carta, ao evidenciar que compartilha das mesmas preocupações, dos mesmos deveres e das mesmas posições. A diferença está, no caso de Vieira, na sua capacidade de mover

o correspondente para que este compartilhe das preocupações, deveres e posições políticas do próprio jesuíta. Ou seja, é um movimento persuasório inverso, pois não é o autor que se desloca, no texto em primeira pessoa, para a posição do leitor, mas traz o leitor para a posição dele. Ou, ao menos, é esse o objetivo, por vezes alcançado, como se observou até aqui. Mas, para isso, é preciso que ambos os lados da relação estejam constantes em seus humores e apetites.

Quando Justo Lípsio recupera o mote *nec spe nec metu*, no início do seu *De constantia* de 1584, afirma justamente que é a razão a companheira da constância, e não a opinião, com o que convive a leviandade⁵⁹². “Nem com esperança, nem com medo”, o preceito se constitui em um reto e imutável vigor de ânimo, não obstinado mas racional, em que se julgam e se sentem as coisas humanas e divinas enquanto tocam a vida dos homens. Aqui o humanista batavo recupera Sêneca, ao compreender o homem como parte do Espírito divino, isto é, parte componente do todo que, para o autor, compõe a obra da Criação. Assim como o girassol se volta ao sol, a razão firme se volta ao Criador, que é sua origem: “não há bom entendimento sem Deus”⁵⁹³. Esse modo de conceber a racionalidade humana como uma reta postura da alma diante das tribulações cotidianas, é o que se denomina constância, no sentido mesmo do autocontrole dos apetites doutrinado pelos estoicos antigos. Como se nota, Sêneca já dizia as mesmas coisas. A distinção está no preceito que fundamenta a aparente incomensurabilidade das coisas e dos eventos mundanos, repetidamente dispostos a interferir nessa vida humana, testada diuturnamente em sua capacidade de se revigorar e sustentar a fortaleza. Para Lípsio, está muito claro do que se trata: compreender as forças da Providência, como desígnio divino atuando no cotidiano do homem fiel, o que não se confunde nem com a ideia de *destino*, nem com a noção de *Fortuna*. Como um olhar que assiste e governa, com certa ordem imutável, por nós ignorada⁵⁹⁴, as forças providenciais não são mais que efeitos da Causa Primeira, a vontade divina, que aparentam escapar à ordem das coisas na máquina do mundo. Entretanto, se o homem fiel cuidar de conhecer e obedecer a esses ditames, verá

⁵⁹² "Vidistin' in scitis & scutis quorundam hodie regum sublime & invidendum illud, Nec spe nec metu? in te conueniet: qui vere rex, vere liber, soli deo subiiciere, immunis a iugo Adfectuum & Fortunae." *De constantia*, L I, cap. VI. Cf.: Iusti Lipsi. *De constantia libri duo, qui alloquium praecipuè continent in Publicis malis. Tertia editio, melior & notis auctior*. Antuerpiae, Apud Christophorum Plantinum, 1586, p. 16. Tradução consultada: Iusto Lipsio. *Libro de la Constancia, traducido de latin en castellano, por Iuan Baptista de Mesa, Natural de la Ciudad de Antequera*. Espanha, Sevilha: Por Matias Clauijo, 1616, p. 17.

⁵⁹³ "Deus ipse per hanc sui imaginem ad nos venit, imo quod propius est, in nos: & recte ille quicumque dixit, Bona mens sine deo nulla est." *De constantia*, L I, cap. V. Cf. *Id.*, p. 14. *Ibid.*, p. 16.

⁵⁹⁴ "pervigil illa et perpes cvra (sed cura tamen secura) qva res omnes inspicit, adit, cognoscit: et cognitatas immota qvadam et ignota nobis serie dirigit ac gvbernat" *De constantia*, L I, cap. XIII. *Id.*, p. 40-41. *Ibid.*, p. 34.

que os males públicos são enviados por Deus, que tais males são necessários, para ele proveitosos e, por isso, não são assim graves nem inusitados. Tudo, exceto o pecado, é efeito primeiro ou segundo da Causa divina. Ao livre arbítrio compete a decisão, sábia, de obedecer a ela, compreendendo que Providência não é destino, nem Fortuna. O primeiro conceito, diz Lúpsio, pode ser traduzido como “absoluta sabedoria” – “*perfecta & absoluta ratio celestis dei*” –, o que é muito distinto do *fatum*, o destino, o fado, a fatalidade, entendido como a natureza de cada um, dos homens, das estrelas, dos orbes celestes. “*at Naturale Fatum voco, ordinem causarum naturalium, quae (nisi impediuntur) vi et natura sua certum eundemque producunt effectum*”⁵⁹⁵; não sendo impedido pelo homem, é o destino a ordem natural das coisas. E, por isso, ele está concebido, na defesa de Lúpsio, como uma força que serve à Providência.

Duas opiniões ímpias decorrem, para o autor, do erro dos estoicos. Atribuir a Deus o destino e a este as nossas vontades e ações interiores. Dessa confusão, diz, perde-se a compreensão da liberdade humana, com o livre arbítrio, de onde parte a comensurabilidade do pecado, como ação deliberada contra a vontade do Criador. Não há uma clara distinção, defende Lúpsio, para os filósofos da antiga Stoa, entre o *fatum* e a *providentia*, como se o destino fosse a primeira causa, de que dependem todas as demais: “Até o estoico Panécio disse ser Deus ele mesmo o Destino”⁵⁹⁶. Transigentes, para o humanista, por serem pagãos os antigos teriam cometido tal erro para aplacar a cegueira dos homens, causada pela deusa cega da Fortuna⁵⁹⁷, como outrora dizia Sêneca, aquela que age pelo acaso, ao espalhar honrarias e riquezas entre os homens, fazendo-os dilacerados pela competição. Em resumo, ao retomar as tópicos estoicas gregas e romanas para o universo cristão, católico, do século XVI, Justo Lúpsio apregoa que a Providência, como onisciência de Deus sobre todas as coisas, é força una e universal que age no mundo, referindo-se a Ele. Já o destino é força diversa e partilhada entre os seres móveis, também procedente do poder divino, mas neles localizada. Ou seja, mais uma vez, fica evidente como categorias antigas, pagãs, são lidas e direcionadas pelo pensamento cristão que as tem como referência para o amparo e a defesa da fé especificamente condizente com modelos de governança e poder secular. Aqui, explicitamente, ao definir a constância

⁵⁹⁵ *De constantia*, L I, cap. XVIII. *Id.*, p. 55. *Ibid.*, p. 50.

⁵⁹⁶ “*Iam Panaetius Stoicus [...], Deum ipsum dixit esse Fatum. Quod idem sentiens clare Seneca: Quoties voles, inquit, tibi licet aliter hunc auctorem rerum & naturarum compellare.*” *De constantia*, L I, cap. XVIII. *Id.*, p. 58. *Ibid.*, p. 53.

⁵⁹⁷ “*Et in fatalis huius stadij decursu siquid lapsi: a laudabili bonoque studio fuit, caecos mortales a caeca Dea reuocandi. Fortunam inquit. cuius non solum numen ab iis fortiter explosum, sed & nomen.*” *De constantia*, L I, cap. XVIII. *Id.*, p. 59. *Ibid.*, p. 54.

como disposição do ânimo de cada súdito de uma monarquia, central para a viabilidade da política católica, Lípsio aponta o erro dos estoicos, por serem pagãos, e reconstrói a partir deles mesmos um outro sentido para conceitos relacionados, mas agora condizentes com aquela moral particular, que se queria universal. Para esse quadro filosófico-moral, o livre arbítrio se encontra nas causas segundas, no âmbito das contingências. Pela ideia, Deus é autor, nos homens, de todas as coisas boas, mas não retira deles a liberdade de ação. Dela pode surgir o pecado, mas também a virtude que, eleita, já era sabida pela inteligência divina.

Por esse caminho é que se deve compreender a ação do padre Antônio Vieira, quando a questão toca no tema dos deveres. De modo muito particular e perspicaz, o jesuíta cobra dos seus amigos que os cumpram, a partir de uma noção de correspondência virtuosa entre um *ethos* que aproxima emissor e destinatário e os devidos lugares daquele leitor na hierarquia do Reino. O procedimento está fundamentado e referido por um quadro de valores e juízos que de modo eficaz pode se relacionar com os preceitos de Lípsio, tanto mais quanto se sabe de sua proximidade com a doutrina da Companhia de Jesus, ao menos em parte de sua vida. Todo esse enunciado é facilmente cognoscível, verossímil ao olhar voltado a compreender a via particular tomada pela política católica, como uma das diversas que despontam nas contendas filosófico-teológicas dos séculos anteriores. Todavia, agora, mesmo após uma breve passagem pelo lugar de relevância de algumas autoridades estabelecidas pelo cotejo entre ideias e valores cristãos constituintes e preceitos e doutrinas antigos, pagãos, é possível ir além da mera aceitação do provável, ainda que timidamente, para uma percepção que dá conta de fundamentos e genealogias estabelecidos de modo mais firme e rigoroso, pois evidencia que proposições como essas várias não aparecem *ex nihilo*, da mente brilhante de um ou outro autor supostamente privilegiado na história⁵⁹⁸.

⁵⁹⁸ Não faltam referências para se continuar cotejando questões, premissas, respostas e proposições tanto da filosofia moral, quanto da metafísica, como da retórica, entre o viés seguido pelas teses reformadoras, sobretudo as de Lutero e Calvino, e a perspectiva católica da Contrarreforma e seus respectivos caminhos genealógicos prováveis. Sobre a moral estoica relida desde o século XVI, Pierre-François Moreau afirma em um ensaio que Calvino – assim como vemos em Lípsio – também opõe a concepção estoica de providência à noção de *fatum*, o destino. Porém, ideia de Providência, para o teólogo reformador, estaria muito mais próxima à tese da predestinação concebida na obra Instituição da Religião Cristã (t. III, cap. VIII), entendida como um livre decreto de Deus, o que seria ela mesma oposta ao *fatum*, por ser este, na sua visão, uma necessidade cega que tem por objetivo suprimir a sabedoria e o livre arbítrio de Deus e reduzir o mundo a uma necessidade mecânica. Condizente mais uma vez com o pessimismo absoluto dos reformadores em relação à natureza humana, Calvino teria desaparecido com o conceito de finalidade da Providência, por ser supostamente impossível ao homem conceber os fins de Deus para sua obra, compreensão totalmente fora do alcance da sabedoria humana. Como vemos até aqui, a premissa é radicalmente oposta à de Vieira. Assim, ao homem como um ser decaído, pecador, não condiz uma moral

As premissas, as fundações, os lugares da verdade para um jesuíta como Antônio Vieira remetem a todo esse emaranhado de concepções, dogmas e teses que, por séculos, foi abrindo caminhos específicos, convenientes para um ou para outro ambiente político particular. Antes de qualquer conclusão diacrônica apressada (que, por vezes, configura-se puramente anacrônica), ansiada por historiografias modernas ao aliviar consciências por oferecer supostas origens para desafios de sociedades atuais, é preciso ter aceitado, no caso, que os enunciados da ética, da metafísica, da teologia, e inclusive da retórica, localizados em um e outro contexto doutrinário do Ocidente desse período não são mais que vias procedimentais distintas. É preciso, urgentemente, retirar do olhar historiográfico voltado para esse tempo os parâmetros do juízo moral, sedutor quando se propõe um exercício comparativo. Não chega a lugar algum, a não ser no anacronismo que lê mal os textos anteriores ao tempo do pesquisador, a tentativa de responder qual via doutrinária fora mais ou menos autoritária e socialmente libertadora, se a das teses reformadoras ou a da resposta contrarreformada.

O que conta, em suma, é a composição do desenho da trama de ideias, e suas referências à história dos homens no período, constituinte dos modos de agir desses atores, como no caso de Vieira, articulando saberes, conceitos e categorias convenientes a uma ação que é fruto de um ímpeto socialmente localizado. Como já se viu até esse ponto da análise, Vieira age a partir do entrecruzamento de ao menos quatro sentidos do *ser* jesuíta. Agora todos estão já referidos: a base ideológico-doutrinária da Ordem religiosa referida aos textos fundacionais da Companhia de Jesus e suas relações com a *devotio moderna*; o sentido da ação que conta com a base de apoio institucional da monarquia, em que ordem religiosa age na garantia do apoio da Coroa que a protege, até certo limite; o sentido da Verdade, resultado de uma base filosófica constituinte da visão de mundo que provê uma ação apostólica e profética; e, por fim, uma base moral que sustenta a ação a partir do parâmetro ético do convívio social adequado, sabido e cobrado pelo jesuíta enquanto dever do súdito em nome do bem comum. A partida para Roma, em meados de 1669, evidencia essas quatro perspectivas, o ímpeto do cavaleiro andante membro da milícia de Santo Inácio, a possibilidade de reatar de algum modo o vínculo

estoica. Esta anunciaria seus deveres a “um homem que não existe”. Ele precisa sentir a tristeza de sua queda. Segundo Moreau, o desprezo das circunstâncias viria, no calvinismo, não por um seguimento da natureza humana, mas precisamente por uma renúncia dela. Para Calvino, a natureza humana é contra a Cruz. Cf.: MOREAU, Pierre-François. “Calvin: fascination et critique du stoïcisme” In ____ (Org.) *Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle. Le retour des philosophies antiques à l’Âge classique*. França, Paris: Éd. Albin Michel S.A., 1999, p. 51-64.

com a Coroa após a destituição de D. Afonso VI, a visão de mundo que prevê a ação apostólica nutrida pela verdade das profecias e, sobretudo, a última delas tratada, a autoridade alegada para si, de apontar no outro, seja um súdito ou uma instituição submissa ao rei lusitano, seu devido lugar, de excelência moral, na hierarquia do corpo político do reino português.

Vieira, o regente D. Pedro e a rainha-princesa D. Maria Francisca

Em resumo, sustenta a ação de Vieira a prerrogativa de reivindicar, ao outro, que cumpra seus deveres, condizentes com cada posição ocupada. O período de estada em Roma, depois a volta para Lisboa, sob governança do príncipe D. Pedro, evidencia essa premissa que, como vimos, sustenta-se a partir, ao menos, de duas condições, qual sejam, a de que a prática dos deveres cívicos, por parte dos súditos da monarquia, prevê o afeto da amizade equânime a partir de humores estabelecidos e controlados de ambas as partes da relação; e a de que o autocontrole dos apetites deve ser o ponto de chegada de um procedimento de instrução e hábito previsto como factível. Ou seja, é possível aprender a ser um bom súdito, instruindo-se na prática da excelência moral de cada estamento, voltado para o sustento do bem comum que garante ao corpo político o caminho, a história, ordenada pela Providência divina. A disposição de Vieira, como jesuíta dotado dos meios intelectivos de perceber os seres nos seus lugares devidos, faz mesmo com que o padre sustente aguerridamente, inclusive para garantir outras demandas de relevância para o Reino, a conveniência das reformas do Santo Ofício da Inquisição. É sobretudo sobre matérias relativas a esse tema, que trata com seus correspondentes a partir de 1669. Como sabido, o procedimento retórico se mantém repetidamente: Vieira traz o destinatário para o seu ponto de vista, a partir de um *ethos* do remetente socialmente localizado e moralmente afetado pelo quadro de contingências e deliberações por parte dos poderes interessados.

Assim como naquela carta ao amigo D. Rodrigo de Meneses, em que o jesuíta coloca diante dos olhos do remetente uma Coroa a praticar a injustiça do não reconhecimento dos nobres feitos do amigo remetente, Vieira escreve também à rainha consorte de Inglaterra, D. Catarina de Bragança, irmã do príncipe D. Pedro e esposa católica do rei Carlos II. É dezembro de 1669 e a matéria da correspondência é praticamente a mesma daquela endereçada a D. Rodrigo, do mês anterior, mas as tópicas diferem pela posição do destinatário em relação ao remetente e pelo vínculo familiar da

rainha com o soberano português, de quem o jesuíta buscava patrocínio. Do mesmo modo, a *narratio* constitui-se na composição da figura de Vieira como súdito fiel da Coroa portuguesa, subordinado aos seus poderes e atuante destemido na defesa do bem comum do reino. Mas é, ao mesmo tempo, um injustiçado que não consegue a assistência dessa mesma monarquia, depois de tantos e tão nobres serviços prestados: “A quem me queixarei do Príncipe Dom Pedro, meu senhor, senão a Vossa Majestade?” O jesuíta busca o reparo das injustiças ocorridas no seu desterro, que causaram “indignidades que me não atrevo a referir”, mas que o príncipe parece não corresponder ao que se espera da proteção real sobre tais intentos: “e quando para o reparo delas esperava o escudo de sua real proteção, nem uma folha de papel para o seu Embaixador pude conseguir, em que lhe encomendasse me assistisse nesta Cúria [...]”. A injustiça é compreendida pelos lugares comuns demonstrativos de elogio de pessoa, aplicados à figura de si enquanto autor de feitos particulares para o interesse alheio, como a criação da Companhia de Comércio do Brasil nos tempos de Haia, que “restaurou Pernambuco e Angola, e deu cabedal ao Reino com que se defender”, não reconhecidos “quando se pudera prometer uma mercê avantajada, e honra de quem tivesse feito ao seu Rei e à sua pátria um tal serviço sobre tantos outros, em que tantas vezes e com tão úteis efeitos arrisquei sem nenhum interesse a vida”⁵⁹⁹. São lugares comuns aplicados também à pessoa do príncipe, como o da grandiosidade de seus pais e antepassados pois, pergunta, como tais “rigores” poderiam partir de “um filho de el-Rei Dom João o Quarto, e da Rainha Dona Luísa de imortal memória”, e atingir “um criado tão favorecido de ambos, que um o nomeou por mestre, e outro por confessor, de quem assim o trata, depois de tão indignamente tratado por seu respeito.” Engenhoso, Vieira vitupera a ação do príncipe português à rainha de Inglaterra sua irmã enaltecendo a figura de si e sua proximidade com seus pais, soberanos de tão honrada memória. Mais uma vez, o procedimento a ser lido na narração determina a conveniência da petição, reforçada ainda mais pelo vínculo familiar entre os irmãos, todos filhos daquele casal Real:

O Cardeal Francisco Barbarino é o presidente do Tribunal em que há de correr a minha causa; se como a Protetor dos reinos de Vossa Majestade, Vossa Majestade lhe mandasse escrever uma carta, em que Vossa Majestade lhe encomendasse muito favorecesse com particular assistência os negócios que tenho nesta Cúria, seria para mim a maior mercê que da Real Casa de Vossa Majestade recebi em minha vida, pois me não importa menos que a honra. Esta deverei eternamente à proteção e amparo de Vossa Majestade; e se Vossa Majestade me não conceder esse favor como irmã do Príncipe Dom Pedro, que Deus guarde, seja como irmã do Príncipe Dom Teodósio, que

⁵⁹⁹ Cf.: Carta 265. In *O.C.* t. I, v. III, *op. cit.*, p. 61-62.

está na glória, e como filha daqueles grandes reis, cujos vassallos não tiveram maior desgraça que não haverem acabado a vida com eles.⁶⁰⁰

O *ethos* do súdito fiel da monarquia católica, injustiçado pelo não reconhecimento de seus nobres feitos pelo interesse do bem comum, é presente nas cartas desse período, pois sustenta a articulação, com os destinatários interessados, do vínculo entre os interesses da Coroa portuguesa e os seus objetivos particulares, não declarados abertamente de início. Após tantas tentativas de cerco e obstrução de suas ações desde os tempos de D. João IV, é verossímil a composição de si diminuído em relação à grandeza de seus feitos. À própria ida para Roma convinha justificar que servia tanto para continuar a servir o príncipe quanto para sanar as injustiças que o acometem. Já em maio de 1671, passados vários meses desde a sua chegada, ainda escreve aos destinatários mais correntes, como D. Rodrigo, as razões de sua partida de Portugal: “ [...] como experimentei que não era útil para nada, e que este sagrado [serviço de Deus] me não valia contra a perseguição de meus êmulos, pareceu-me melhor tirar-me de seus olhos e ver se podia escapar de suas línguas, de que ainda não me vejo livre”⁶⁰¹.

O lugar ocupado por Vieira diante do movimento previsto das forças políticas, seculares e eclesiásticas naquele tempo, prevê uma constituição de si, para os destinatários, que transita entre a comiserção do injustiçado e a altivez daquele que, mesmo diante de tantas iniquidades, ainda sustenta posições interessadas.

Convém ao jesuíta recobrar o plano de uma Companhia de Comércio Oriental ao se deparar, após se livrar da reclusão, com a fragilidade da presença portuguesa na Índia. Após alcançar a paz com Castela, a partir do Tratado de Lisboa de fevereiro de 1668, Portugal parecia se encontrar sem grandes conflitos, como vinha da Guerra da Restauração, porém se via frágil no sustento da parte oriental de suas conquistas, por falta de cabedal. No território das Índias orientais, já dividida a presença com os holandeses, o domínio da Coroa lusitana estaria então ameaçado por França e Inglaterra. A proposta do jesuíta é, mais uma vez, que o Reino lançasse mão do capital dos cristãos-novos e judeus residentes em Portugal. Retoma, então, a matéria que fora causa da injúria dos inquisidores que o haviam condenado na década anterior. Agora em Roma e até certo ponto assistido por um príncipe como D. Pedro, Vieira se vê em posição de retomar a proposta, dirigindo-a a D. Rodrigo de Meneses que, pela sua proximidade, transmitia as cartas do padre ao Rei. Em uma delas, datada de outubro de 1671, o jesuíta compõe

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 62.

⁶⁰¹ Cf.: Carta 289. In *O.C.* t. I, v. III, *op. cit.*, p. 106.

matéria negocial sobre a regulação da presença de judeus e cristãos-novos em terras lusitanas, em sentido contrário do que vinha fazendo a Inquisição, após o conhecido caso do mosteiro de Odivelas, em que, meses antes, o sacrário da igreja apareceu violado, e tendo a murmuração atribuído o crime a algum cristão novo⁶⁰². Até o infrator ser detido, condenado e executado em novembro, e sabido que não cometera crime por questão religiosa, mas tão somente para roubar os vasos, muitos cristãos novos já haviam sido detidos, expulsos e mesmo um decreto real estava para entrar em vigor, determinando a expulsão de todos eles dos territórios da Coroa. Nesse ínterim é que Vieira escreve para D. Rodrigo, sabendo do repasse da carta para o Príncipe, sobre a matéria interessada em que se defende a permanência dos judeus e dos convertidos assim como se permite a presença de hereges ingleses, holandeses, franceses e alemães “misturados com os católicos”. Diferente desses, porém, que vivem “sem sinal, nem distinção, só pelas utilidades do comércio”, para aqueles “o modo de execução é assinalarem-se bairros onde esta gente viva, e certo tempo em que se declare, sendo moralmente infalível que todo o que for judeu se declarará, como fazem em toda a parte onde têm a dita liberdade”. Os convertidos devem ser considerados cristãos e os demais “pouco importa que vão ao Inferno daí, ou de outra parte”. A vantagem é que, declarados, enriqueçam o Reino e “ajudem as armas do Príncipe mais católico”⁶⁰³. Ocultos ou expulsos, ajudarão os hereges a tomar as conquistas, impedindo a propagação da Fé e enriquecendo outras Coroas. Aqui, como a matéria é negocial, a *petitio* de Vieira é recomendação sobre questão política e não favor ou mercê sobre causa particular, e assim o jesuíta deve compor a figura de si como apropriadamente súdito discreto e prudente, como secretário de príncipes, que delibera sobre o mais vantajoso para os sucessos da monarquia:

A matéria não era para tanta brevidade; mas falo com Vossa Senhoria, ficando certo que, quando Vossa Senhoria reprove este pensamento, não deixará Vossa Senhoria de conhecer que tenho visto muito mundo e ouvido os maiores homens dele, estudado alguma coisa e sacrificado a vida à propagação da Fé, e padecido muito por ela, e que só tenho no coração a glória de Deus, o serviço e honra do meu Príncipe, e a conservação e aumento da sua monarquia, sem nenhum outro interesse humano.⁶⁰⁴

A carta é de outubro de 1671. Antes do fim do ano chega às mãos do príncipe regente uma proposta objetiva sobre a questão. Ela teria partido indiretamente de Vieira, trazida pelo mercador Manuel da Gama de Pádua. Nela se propunha a criação de uma

⁶⁰² AZEVEDO, tomo II, *op. cit.*, p. 118-120.

⁶⁰³ Cf.: Carta 305. In *O.C.* t. I, v. III, *op. cit.*, p. 134.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 135.

Companhia de Comércio oriental com o capital de cristãos novos, isento de fisco, como ocorria na Companhia do Estado do Brasil⁶⁰⁵. Os mercadores estariam prontos ao serviço de Sua Alteza e, em troca, ganhariam uma autorização para negociar um perdão geral junto ao Pontífice. Poderiam requerer a extinção dos processos e culpas atribuídas até a data do acordo, ou mesmo transferir a questão para a Inquisição de Roma, que se sabia mais facilitadora sobre o caso que a lusitana⁶⁰⁶. Contrários, os inquisidores portugueses, particularmente os de Lisboa, Évora e Coimbra, que analisam a proposta, alegam que com tais medidas regressaria ao Reino um grande número de heréticos com grande cabedal e, com isso, ao multiplicar os casamentos, aumentaria o número de cristãos novos, contribuindo para a ruína da Monarquia⁶⁰⁷. Tem-se a partir de então um grave impasse centrado na figura do soberano português. Em Roma, Vieira está ciente da disputa das forças sobre a possível deliberação de D. Pedro e, nas cartas, afirma diversas vezes como a posição do Príncipe será decisiva para o futuro do Reino. Tal correlação é ainda mais evidente se observada diante dos conflitos entre as monarquias europeias que, invariavelmente, tocavam na soberania portuguesa, seja nos acordos entre França e Inglaterra contra Castela, seja no combate contra os holandeses na Índia. Todas as forças em jogo nesse curto período – de intensa troca de correspondência – da presença do jesuíta em Roma acabam aparecendo nas cartas, como matérias articuladas com seus pareceres sobre o que D. Pedro deveria deliberar, ou sobre a posição de Portugal diante dos conflitos externos entre outras potências. *Circulação* é a chave para o entendimento sobre o período. Não apenas de saberes, mas também de pessoas, informações, boatos, ameaças, posicionamentos políticos de figuras importantes como Papas, Reis, Príncipes, inquisidores, secretários, embaixadores etc., e opiniões do vulgo sobre seus atos.

As cartas mostram, muito se age a partir da murmuração e para ela, com a qual se move a opinião dos súditos. A favor ou contra a proposta do jesuíta, aparentemente o costume de fazer circular boatos e rumores não estaria livre do manejo e comando de forças interessadas em um ou outro desenlace das questões vigentes. Tal movimento

⁶⁰⁵ Em carta de 22 de dezembro para Duarte Ribeiro de Macedo, Vieira cita a proposta e suas vantagens diante da atual situação da conquista portuguesa nas Índias: “Não sei que letras, nem sei que juízos são os nossos, nem que pretende Deus na paz, depois de tantos favores na guerra. Eu não espero nenhuns bons efeitos da que Vossa Senhoria me insinua (cujas disposições, como eu gritei há muitos dias, deviam estar prevenidas), porque não são os fidalgos da nossa era os do tempo de el-Rei Dom Manuel, e muito menos tratarão da Índia se tiverem 36 Índias sem passar mar (as comarcas em Portugal). Se o Príncipe a quer recuperada, entregue-a ao braço daqueles de quem eles se fizeram; e faça uma companhia oriental muito poderosa, e com cabedal alheio, tendo por certo que todo os de Holanda se passarão a Portugal se estiverem seguros da confiscação.” Cf.: Carta 312. In *O.C.* t. I, v. III, *op. cit.*, p. 153.

⁶⁰⁶ AZEVEDO, tomo II, *op. cit.*, p. 125.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 127.

sobre os arbítrios socialmente conduzidos é notado por Vieira, que os desenha na correspondência, situando-os no quadro de forças dispostas a resolver o conflito. Quase sempre utilizando pronomes indefinidos ou verbos conjugados em terceira pessoa do plural, o jesuíta alude ao modo como as coisas circulam e como a circulação interfere no andamento da causa. Folhetos e pasquins se propagam ao vento, ou aparecem pregados de madrugada nas portas dos colégios e igrejas, e o jesuíta repassa aos correspondentes o que fica sabendo, obviamente sem crer prontamente no que ouve e lê sem autoria, mas não o deixa de considerar. Assim vai analisando o andamento das contendas, de acordo com o que se sopra nos ouvidos em Roma e em seguida leva os boatos ao conhecimento dos amigos correspondentes. Assim escreve a Duarte Ribeiro de Macedo em setembro de 1672, amigo que nesse período atuava como diplomata português em Paris, sobre o boato vindo de Madrid:

Escrevem daquela Corte que o Enviado de França propôs ao nosso Príncipe, da parte de seu Rei, que rompesse guerra com Castela, e que no caso que Sua Alteza não quisesse vir nisso, ele, Rei de França, a romperia com Portugal, cruel e poderosamente, e que traria da Ilha a el-Rei Dom Afonso e o restituiria à Coroa, ajuntando que lhe pagássemos quatro milhões que tinha despendido nos socorros que nos deu.⁶⁰⁸

“Escrevem” diz Vieira sem saber o autor, sobre a voz que ameaça o Príncipe português, e leva ao destinatário a causa pela qual pondere o andamento do negócio, não sem figurar sua desconfiança no mesmo papel sobre o impacto da boataria: “Não posso dizer a Vossa Senhoria o ruído que aqui tem feito esta ou fábula ou notícia [...]”.

No mês seguinte, novamente ao amigo em Paris, o jesuíta escreve a notícia de outro ruído, como se aquele de setembro tivesse avançado: “Aqui se publica por carta, dizem, de ministro interior da nossa Corte, estarmos ligados com França e Inglaterra contra Espanha.” E pondera no mesmo parágrafo: “Quem ama tudo cuida, e tudo teme; e lembro-me do que os castelhanos há poucos dias quiseram imputar à França, sinal quando menos de que lhe vem ao pensamento”⁶⁰⁹. Se a circulação de informações noticiosas, que se chama na correspondência de *murmuração*, estaria conduzida ou não por forças políticas específicas, não se pode saber. Mas é notório que interessava a essas mesmas forças que agiam contra a proposta dos cristãos-novos uma soberania questionada, arriscada a sua posição pela sombra do rei antecessor. Tanto para a Espanha quanto para a Inquisição lusitana, convinha um príncipe temeroso de sua posição pela possibilidade

⁶⁰⁸ Cf.: Carta 353. In *O.C. t. I, v. III, op. cit.*, p. 231.

⁶⁰⁹ Cf.: Carta 360. In *O.C. t. I, v. III, op. cit.*, p. 246.

de o irmão sair do seu exílio da ilha Terceira, acompanhado dos cortesãos seus partidários, para reclamar seu reinado. Sem relacionar, contudo, o boato com seus interessados, Vieira se mantém firme nos propósitos da causa e continua a escrever a D. Rodrigo de Meneses, supõe-se, na expectativa de que os papéis chegassem a D. Pedro, sobre a necessidade de se aprovar a proposta a despeito das forças contrárias:

A Inquisição é um tribunal santíssimo, e totalmente necessário; mas não pode ser santo, nem tribunal, governando-se com estilos, ou injustos, ou injustamente praticados com irremediáveis danos, não digo já do temporal do reino, mas da inocência, da verdade e da mesma fé.⁶¹⁰

A missiva é enviada em dezembro de 1672. Em fins de maio do ano seguinte, Vieira escreve a Duarte Ribeiro sobre a notícia da morte, em abril, do Inquisidor-Geral D. Pedro de Lancastre, esperançoso de que com o ocorrido as negociações avancem por ter saído da cena um grande oponente da causa: “Ainda não sabemos em que grau foi sentida esta perda, Vossa Senhoria a avaliará como convém. Pode ser que faltando tão forte opositor, se adiante mais aquele negócio de que alguns escrevem com desesperação, e eu por via mais segura tenho boas esperanças”⁶¹¹. A Providência age, mas cabe aos homens também o fazer pois, se o fim está certo, os caminhos ainda não. Mal se dá conta do infortúnio e no início de junho Vieira já escreve ao jesuíta confessor de D. Pedro, o padre Manuel Fernandes, sobre a urgência de uma mudança no “estilo” do Tribunal da Inquisição portuguesa, fruto de “gravíssimas injustiças”, aonde muitos inocentes perdem honras, fazendas, vidas, “e muitas vezes as mesmas almas, por não terem outro remédio de salvar vidas, que confessar o que não fizeram e acusar muitos para adivinhar poucos, de que se segue um labirinto de infinitos enredos, não havendo inocência tão qualificada que possa estar segura [...]”⁶¹².

Nesse modo de proceder, a proposta dos cristãos novos não fica isenta de tais injustiças e, por isso, é preciso que Sua Alteza represente a Sua Santidade “pelo ministro público e ordinário que tem nesta Cúria”, pois, com a autoridade “de um Príncipe atualmente reinante a quem pertence procurar o bem espiritual de seus vassallos, e a reta administração da justiça no seu reino, é por si o testemunho e prova mais qualificada [...]”. Em seguida, o núncio apostólico deve também escrever ao Pontífice, mas “é necessário que ele faça esta informação com algum impulso, ordem ou recomendação a

⁶¹⁰ Cf.: Carta 378. In *O.C. t. I, v. III, op. cit.*, p. 281.

⁶¹¹ Cf.: Carta 402. In *O.C. t. I, v. III, op. cit.*, p. 326.

⁶¹² Cf.: Carta 404. In *O.C. t. I, v. III, op. cit.*, p. 328.

boca de Sua Alteza, porque de outra maneira, e sem este motivo, parecerá a informação suspeitosa, e ocasionada de alguma outra negociação”⁶¹³. Acatadas tais mudanças, resolvem-se os “embaraços e confusões” e “então assenta o requerimento justificadíssimo do perdão geral”. Vieira ainda adverte na carta que essa matéria “por opositora da Inquisição”, não seja solicitada pelo Padre Geral, pois aos padres da Companhia de Jesus parece a causa conveniente, necessária e justa. Por essa razão, pede que o padre confessor “leia estas regras como uma breve suma do que sobre este negócio entendem os primeiros e mais versados ministros desta Cúria, para que se faça de tudo o caso que por esta razão merece [...]”. Ainda observa muito tenazmente, antes de concluir o papel, que o residente português em Roma, ao lado do jesuíta, “empenhará o negócio com grande vontade”, não por conta da insistência de Vieira, mas porque “com a morte do Inquisidor-Geral fica agora [a vontade do residente] mais expedita e livre [...]”⁶¹⁴.

Com a então aprovação de D. Pedro, expedida em julho de 1673, da licença para que os defensores da causa requeressem as mudanças nos estilos da Inquisição, observa-se nas cartas a intensificação das forças interessadas na derrota do projeto de acolhimento dos cristãos novos, agindo aparentemente por meios pouco declarados até aquele presente. Novamente ao padre Manuel Fernandes, em setembro, Vieira escreve uma longa missiva de matéria histórica para descrever as ações torpes daqueles que impedem a justiça ser feita diante da urgência da proposta: “me acho em grande confusão e perplexidade, e para que conste a Vossa Reverendíssima do estado do negócio [...], direi nesta historialmente e por menor tudo o que tem passado.” O jesuíta narra ter chegado em 22 de agosto “um próprio de Lisboa [...], e depois se soube ser enviado pela Inquisição”, com despachos, ao residente em Roma, de Frei Luís de Beja, irmão do inquisidor Bento de Beja, pelo qual soube, na manhã seguinte, conter as seguintes notícias:

que Lisboa estava amotinada; que Sua Alteza por esta causa (palavras formais) fugira para as Caldas; que tinham saído três pasquins cuja substância era amotinar o povo a que tomasse as armas e advertisse que seu Rei natural estava desterrado e preso, a honra e fama perdida, o reino pobre, o governo tirânico, e que sobretudo queriam vender a Fé por dinheiro e crucificar de novo a Cristo; que o Arcebispo de Évora era vindo de novo a Lisboa, e passava às Caldas a representar a Sua Alteza, que se isto se intentasse ele se partia logo a Roma; que o juiz do povo, ameaçado de lhe queimarem a casa, se não fazia tomar as armas, fugira para as Caldas, e que no ponto em que aquela carta se escrevia, aos 29 de julho, já corria voz que na Ribeira era levantado motim.⁶¹⁵

⁶¹³ *Ibid.*, p. 329.

⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 330.

⁶¹⁵ Cf.: Carta 421. In *O.C. t. I, v. III, op. cit.*, p. 358.

Diz que naquele mesmo dia, em 23 de agosto, chegou ainda outro despacho com negócio “que podia trazer alguma ordem, ao menos suspensiva, contra as que Vossa Reverendíssima me tinha avisado estarem expedidas e formadas por Sua Alteza”. Ao cuidar para garantir o correto andamento do negócio, Vieira conta que foram compostos memoriais a serem apresentados, pelos quais se resolvia primeiro ouvir os “homens da nação de Portugal”, antes de qualquer decisão “mui dificultosa de desfazer”⁶¹⁶. Em seguida, o jesuíta narra sua desconfiança depositada nas ações do residente, pois, as cartas chegadas a Roma do correio “com o maço de Vossa Reverendíssima”, foram entregues a ele, que “as pôs de parte, sem as querer abrir em minha presença”. Então, soube “por pessoa digna de todo o crédito, com quem o Residente tem particular comunicação”, que quando começou esse negócio em Lisboa, “o Inquisidor-Geral se estendeu com o mesmo Residente para que por parte da Inquisição se impedisse, e lhe mandou crédito de 20 mil escudos de ouro, que fazem da nossa moeda 70 mil cruzados.” Não bastando, “outrem diz que também lhe prometera fazer ao sobrinho deputado”⁶¹⁷. Diante de tão declarada infidelidade, Vieira ajuíza ser necessário tomar alguns cuidados, pois é “lástima que à vontade, resoluções e conveniências do Príncipe lhe façam guerra seus vassallos e seus ministros, e com seu próprio dinheiro.” Dentre as precauções, faz-se impreterível que para a “reforma dos estilos” da Inquisição se elaborem detalhadamente todos os pontos, “que são muitos e muito miúdos, e em todas as cláusulas”, pois não consta que o fará o residente, “senão com alguma generalidade que não aproveite e fiquem mais servidos os inquisidores que o reino.” Além disso, é preciso sempre agir “invisivelmente”, porque assim “o poderá fazer e com mais eficácia”⁶¹⁸. O jesuíta afirma ao padre confessor de D. Pedro que o Príncipe possui autoridade para sustentar “constantissimamente” as ordens firmadas sobre a autorização concedida no mês anterior, pois o recurso a “Sua Santidade” é não apenas conveniente, mas necessário e obrigatório “por obra de grandíssima cristandade”. Além disso, “Sua Alteza tem na sua mão a quietação do seu reino e o remédio e expedição facilíssima deste negócio, e de muitos outros.” Basta eleger o Inquisidor-Geral de sua confiança, “já que Deus com tão particular providência tirou daquele lugar a quem o encontrava”⁶¹⁹.

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 359.

⁶¹⁷ *Ibid.*, p. 360.

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 361.

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 363.

Indiretamente, é ao Príncipe que Vieira fala. Ao ajuizar sobre a instituição da Inquisição lusitana, mostra como o apelo a recursos escusos e pouco escrupulosos é expediente corrente dos seus membros, cada vez mais confessos e anunciados na medida em que viam uma possível derrota, com a posição de D. Pedro. Fazem circular o boato a respeito de situações inverídicas, mentiras e intenções falsas, como a alegada sobre a ida da Corte para Caldas, de fato ocorrida. Na carta ao padre Manuel Fernandes, em momento algum Vieira aparenta dar crédito ao ruído sobre Lisboa amotinada, ou sobre a fuga do Príncipe. O jesuíta sabe que as forças em jogo naquela causa vão se utilizar desses expedientes e agora já não deixa de relacionar, nas cartas, os boatos com seus interessados diretos. Fica evidente que os opositores exaltavam os súditos do reino a partir de rumores localizados sobre, por exemplo, a volta do rei D. Afonso ou a construção de sinagogas públicas em Lisboa. Para além de uma possível interpretação, se os inquisidores assumiam tal oposição e apelavam a disposições como essas elencadas por real preocupação sobre as heresias judaicas, ou por virem-se prejudicados em seus cabedais com as reformas aprovadas pelo príncipe, ou ainda por assumirem, como duas décadas antes, um partidarismo sobre Castela contra Portugal, não se sabe pelas cartas tão somente. Contudo, nelas, fica evidente como seu remetente compõe seu juízo sobre toda aquela situação e move os destinatários para o sentido da verdade, condizente com o excelente da prática virtuosa dos estamentos do corpo político. Todos os rompantes de indignação narrados pelo jesuíta diante do relatado sobre práticas escusas e circulação de mentiras preveem o lugar devido da Inquisição na hierarquia do reino lusitano. Aparentemente trata de questões de estratégia política e diplomática, mas seu princípio é moral, pelo qual sabe-se, a partir de uma ética cristã, da política católica, o que esperar de uma instituição e seus membros para o engrandecimento da fé e o reforço da monarquia.

Com o passar do ano de 1673, em meio a tantas agitações, os inquisidores portugueses atuam sobre a fragilidade da posição de D. Pedro e solicitam a convocação das cortes, reunidas então em janeiro do ano seguinte. No período que segue, Vieira mantém em suspenso seu parecer sobre os resultados possíveis a saírem da assembleia, como se observa na correspondência com Duarte Ribeiro de Macedo. Ajuíza apenas a inconveniência do ato, ao ter como uma das pautas a causa dos cristãos novos: “A incoerência desta última [...], é mais digna do Parlamento de Inglaterra que de Cortes de

Portugal”⁶²⁰. Os três Estados estariam de acordo entre si contra a causa, principalmente no respeito à proposta de perdão geral aos cristãos novos e judeus processados pela Inquisição portuguesa. Provavelmente em resposta ao pendor – note-se, nada espontâneo – do corpo político diante dos riscos à soberania do Reino, feitos circular como ameaças reais por meio de pasquins e alcoviteiros, D. Pedro estaria ciente de sua posição arriscada, pois até mesmo a rainha D. Maria Francisca de Saboia acabava se colocando contra o projeto⁶²¹. Por fim, sem a força de rei coroado, o Príncipe sujeita sua posição ao requerido pelos representantes dos Estados e se vira contra a proposta de levar ao Papa a asserção de acordo com a gente hebraica. Nos primeiros meses de 1674, a correspondência de Vieira com Duarte Ribeiro de Macedo apresenta os modos com que o jesuíta avalia a situação encontrada em Portugal, a partir das coisas que vai sabendo, avaliando a pertinência dos boatos que circulam.

O que aparenta ser somente desabafo informal diante de tantas coisas fora de lugar é juízo autorizado sobre o que se espera de cada parte do todo. Tratar da causa dos cristãos novos em assembleia das Cortes é desatino, mais digno do “Parlamento de Inglaterra”, porque fere a constância esperada de um súdito. O autocontrole dos apetites é conduta prevista, associada ao estamento que autoriza determinadas práticas, acessos e modos de circular particulares, vinculados aos ocupantes daquela posição, sejam pessoas, por nascimento, ou instituições, por ofício, que se relacionam, no limite, com a figura do soberano. Com isso, prevê moralmente o que se espera de cada um, o que convém para o sustento da fé católica e para o esperado pela Providência divina.

Em maio de 1674, Vieira escreve novamente ao confessor Manuel Fernandes. Em gênero negocial, o papel avisa sobre uma resolução tomada pela Cúria sobre processo, castigo e deposição dos inquisidores, a serem julgados cismáticos e “impedientes do recurso e obediência à Sé Apostólica”. Afirma que, a partir dessa resolução, “os estilos totalmente se devem mudar”, ao tirar-lhes a administração do fisco e “reduzir-se a estado em que só tenha lugar nela a justiça e piedade cristã”. Vieira diz que tal sentença se tomou após o memorial composto pelos cristãos novos ter sido visto pelo Núncio Apostólico⁶²², o Cardeal Altieri, por quem tratava os negócios da Igreja diante da invalidez de Clemente X⁶²³. Sabida a impossibilidade, daquela proposta de alcançar o perdão geral, coube à parte

⁶²⁰ Cf.: Carta 439. In *O.C. t. I, v. III, op. cit.*, p. 398.

⁶²¹ AZEVEDO, tomo II, *op. cit.*, p. 143-146.

⁶²² Cf.: Carta 455. In *O.C. t. I, v. III, op. cit.*, p. 427.

⁶²³ AZEVEDO, tomo II, *op. cit.*, p. 172.

“agravada” – ou seja, os cristãos novos e judeus – ao menos a requisição junto ao Pontífice das mudanças dos estilos do tribunal do Santo Ofício, aparentemente acatada após ser apresentada a relação das arbitrariedades praticadas pelos inquisidores nos procedimentos daquele Tribunal. Na carta, Vieira afirma que para a “execução deste decreto e serem chamados a Roma os ditos inquisidores”, havia a necessidade de se colocar fim à reunião das cortes, ainda em andamento, para que “o reino esteja quieto”, e também que se fizesse prova jurídica do que se tem acusado, “no Tribunal da Nunciatura desse reino”, sobre as medidas infames tomadas no andamento daquela assembleia. Entre essas medidas estariam, por exemplo, o papel escrito pelos representantes da Inquisição ao Estado Eclesiástico, solicitando “que ele resolvesse entre si e consultasse a Sua Alteza, e fizesse ao braço da nobreza e povos que se impedisse o recurso ao Sumo Pontífice”, ou que, no caso de Sua Santidade “ordenasse alguma coisa contra os estilos da Inquisição, ou mandasse sobre esta ou semelhante matéria qualquer ordem, não fosse executada ou obedecida”⁶²⁴. O jesuíta é incisivo ao afirmar que cabe ao padre confessor de D. Pedro e a “todos os que tem autoridade com Sua Alteza” aplicar todas as forças para que o príncipe represente o negócio ao núncio, “com palavras dignas da sua cristandade e valor”.

Dizia el-Rei e a Rainha que estão no céu [D. João IV e D. Luísa de Gusmão] que depois de recuperado e restituído o reino só faltava uma fortaleza por conquistar, que era a do Rossio, aonde se encastelaram tantos traidores como naquele tempo se experimentou, e hoje se experimenta, posto que com menos declarados pretextos. Sua Alteza tem agora a ocasião de derrubar e avassalar o orgulho e rebelião desta fortaleza, não com sua mão, senão com a do Pontífice; [...] pois a causa já não é dos cristãos-novos, senão da fé e da Igreja, a que Sua Alteza não pode negar sua proteção e auxílio;⁶²⁵

Vieira, ao lado dos solicitantes da causa, consegue, de Roma, sinalizar uma mudança nos rumos da política em Portugal, ao persuadir o representante maior da Igreja a intervir em favor da justiça. A esta, estão dados de fato os princípios e os meios para alcançá-la. O tribunal que deveria atuar em nome da unidade da cristandade, acaba por interferir no sentido das forças presentes no interior da comunidade de fiéis, prejudicando o bem comum inerente ao acordo existente entre o soberano e seus súditos. O jesuíta figura, com traços fortes e incisivos, o lugar indevido ocupado por aquela instituição, pois interfere e prejudica a expansão e fortalecimento da fé ao tentar alterar os rumos da política católica em nome de interesses particulares e encobertos. Obviamente a razão terrena que justifica a posição do padre jesuíta pode e deve ser explicada pelo princípio

⁶²⁴ Cf.: Carta 455. In *O.C.* t. I, v. III, *op. cit.*, p. 427

⁶²⁵ *Ibid.*, p. 429.

lógico da relação entre judeus, cristãos novos, seus capitais, a soberania do Estado monárquico e os acordos inerentes aos seus representantes, por via dos quais poderiam conciliar todos os lados da questão, que até então se viam prejudicados ou enfraquecidos. Mas a justiça da causa não estava somente em uma possível resolução contingente. Estava, para Vieira, na premissa da História do reino português e a necessidade de erguer cabedal para, diante das outras monarquias e das forças sediciosas internamente enraizadas, seguir no reto caminho em direção ao destino devido por Deus ao povo católico. Mais uma vez, as cartas evidenciam que o jesuíta sabe revelar as coisas: a Verdade do tempo e da História naquele presente, o bem nas ações dos homens agindo política ou diplomaticamente sobre as demandas e, principalmente, a justiça da relação entre o monarca e os membros do corpo político que ele encabeça. Por essa razão é que suas reclamações, na correspondência, residem sobretudo na autoridade de D. Pedro, inaceitável de submeter-se às vontades escusas e mesquinhas de inquisidores amotinados e dependente de humores coletivos tão facilmente manipuláveis. O Príncipe não poderia condicionar suas decisões ao receio da volta do irmão – que de fato é resgatado da ilha Terceira, mantido no palácio de Sintra, próximo a Lisboa, até sua morte em 1683. Tão pouco às ameaças de motins e tentativas de conjuração, pois seu dever enquanto soberano estaria muito além das coisas pequenas dessa vida finita. Dessa perspectiva é que se pode compreender a posição combativa do Padre Antônio Vieira no período, enquanto residente em Roma, frente a tantas forças contrárias à sua causa. Há, de um lado, um princípio moral da ação que prevê o cumprimento dos deveres em nome do fortalecimento do Reino, que em sentido claro estaria sendo corrompido pelos cometimentos dos inquisidores lusitanos. De outro, há um princípio ético que concebe ao membro da Ordem de Santo Inácio, como parte do corpo político, a prerrogativa de cobrar aos outros o seguimento de tais cumprimentos. A partir dessa disposição, Vieira move seus destinatários, incitando paixões convenientes, pela lógica dos eventos, pela memória histórica e pela evidência das semelhanças, à razoabilidade de suas proposições e o sustento dos meios para atingi-las. A Providência divina é repetidamente lembrada pelo padre, associando ocasiões prodigiosas de que tem notícia com o contexto político inflamado. É como na década anterior, quando profetizava a ressurreição de D. João IV.

Assim, a Duarte Ribeiro, em junho de 1674, escreve sobre a notícia da cruz negra formada na terra, “tão perfeita e igual por todas as partes como se fizera um pintor”, encontrada ao pé de um carvalho em uma estrada “vizinha a uma ermida de Nossa

Senhora”, por um lavrador, nas terras do “Convento do Grijó”⁶²⁶. Narra que o lavrador, admirado, fez um cerco de pedras ao redor da cruz, “para que ninguém a pisasse”, e fez outra, de pau, “para maior advertência de quem passasse”. O ocorrido teria sido aos 22 de março daquele ano, uma quinta-feira da Semana Santa. No segundo dia da Páscoa, o pároco, ao saber do ocorrido, teria ordenado procissão ao lugar, “no qual tempo aos olhos de todos começaram a aparecer novas cruzes, em número de 37, todas da mesma forma, medida e perfeição, e assim se foram multiplicando pelos dias seguintes de maneira que, aos 27 de abril [...], passavam de oitenta”. Por devoção vão ocorrendo os milagres, diz Vieira, referindo a relação feita “por alguns padres dos mais autorizados da nossa Província”, dada à Condessa da Feira. O jesuíta não se mostra muito crédulo diante de tantas maravilhas, mas não deixa de citá-las: “Parece-me isto muito para fingido, e, se é verdadeiro, grandes coisas se podem esperar ou temer no nosso reino sobre a suposição de tais prodígios confirmados com tantos milagres”⁶²⁷. Eventos prodigiosos como esse ocorrem em meio às contendas políticas envolvendo os inquisidores e o Pontífice, à vinda do rei deposto ao palácio vizinho da sede da Corte, à conjuração que planejava derrubar o príncipe, e à morte de amigos partidários da causa, como D. Rodrigo de Meneses⁶²⁸, além dos movimentos externos, como o da armada holandesa em direção a Turenne e a do Turco sobre a Sicília.

Em meio a todos essas ocasiões, Vieira procura persuadir seus amigos destinatários, trazendo-os, pela retórica epistolar, ao justo do seu ponto de vista. Seja pela descrição de tais maravilhas, pela exaltação de seus feitos, pela memória dos reis do passado, pela dor das injustiças sofridas ou pelo assombro diante do que assiste, o jesuíta carrega seus correspondentes para a posição que lhe convém: a da justiça de sua causa e da nobreza de seu intento. Àquela altura, já em inícios de 1675, Vieira vinha ocupando o ofício de confessor de D. Cristina da Suécia, aceito no ano anterior, não sem alguma relutância. Aclamado entre os membros da corte da Rainha, ao orador e confessor Antônio Vieira vem a ordem de D. Pedro de que retornasse para Lisboa. Em meio ao conflito sobre a chegada dos delegados da Inquisição a Roma, o jesuíta requer, para a sua volta, um

⁶²⁶ Cf.: Carta 465. In *O.C.* t. I, v. III, *op. cit.*, p. 448.

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 449.

⁶²⁸ Vieira escreve a Duarte Ribeiro, em 14 de agosto de 1674: “Senhor Meu. Já tenho sentido a duplicada desgraça da casa do Duque, sem atribuir este acidente a castigo particular do Céu, como me escrevem da nossa terra, onde a morte da mulher do Marquês de Fronteira, a do Marquês das Minas, a apoplexia de Dom Rodrigo de Meneses, e esta da mulher e filho do Duque do Cadaval se sentenciam como demonstração da divina justiça em pena de todos eles haverem favorecido a parte dos cristãos-novos no recurso à Sé Apostólica.” Cf.: Carta 473. In *O.C.* t. I, v. III, *op. cit.*, p. 464.

salvo conduto da Igreja contra as acusações e perseguições dos inquisidores, concedido pelo papa. Segundo Azevedo, o padre teria levado a Roma, após se livrar da reclusão, os memoriais sobre as injustiças ocorridas nos anos anteriores, a serem lidos pelo Geral da Companhia de Jesus e pelo Pontífice. Assim, após Breve de 17 de abril de 1675, em que ficava garantida a liberdade de Vieira diante da jurisdição dos inquisidores portugueses, além de absolvido das censuras e penas estabelecidas até aquele momento, o jesuíta deixa Roma em 22 de maio, partindo para uma longa viagem, até aportar em Lisboa, novamente, em agosto.

As cartas a partir desse período, escritas de Lisboa, encenam um injustiçado colocado de lado nas grandes questões para a soberania do reino e empurrado a tratar de querelas modestas, às margens do poder de decisão daqueles lugares onde a fala era ouvida pelo Príncipe e seus partidários. Estes, quando invariavelmente tocam Vieira a apresentar seu juízo, parecem não ouvir, ou afrontá-lo em retaliação pelo – diziam os ruídos – seu empenho contra a unidade da Fé dos súditos portugueses. As queixas são claras, como escreve ao amigo Duarte Ribeiro de Macedo, em setembro: “Enfim hoje faz um mês que entrei nesta que Vossa Senhoria chama nossa Babilônia, bastantes dias para entender e conhecer”. Somente dias após a chegada é que foi possível cumprimentar Sua Alteza, porém, sem poder tratar de matéria além de “mui ordinários cumprimentos”. Os “colaterais” – como denomina os que cercam o Príncipe naquele período – trataram antes de sua volta, diz, de “pregar a Sua Alteza que me não ouvisse, e assim o têm conseguido, porque nem o Príncipe me há de chamar nem eu ir lá sem ser chamado.” Pois nem pregar os sermões para a Capela e Sé, ocasião oferecida pelo Capelão-Mor D. Luís de Sousa, quis aceitar: “[...] de que eu me escusei com o pretexto de velhice e falta já dos dentes, sendo a verdadeira razão porque não quero que me ouça quem me não quer ouvir”⁶²⁹.

Na mesma carta, cita uma Junta convocada pelo Príncipe, para “dar forma ao bispado do Maranhão”, ocasião em que, ao propor chamar o jesuíta, o secretário teria dito “que não era decente que Sua Alteza se servisse hoje de um tal homem”. Vieira argumenta a Macedo que, após aquela condenação do Santo Ofício, esteve capaz de entrar em muitas Juntas, mas agora, “hoje”, diz, que sua “doutrina e ciência está aprovada e louvada pelo Sumo Pontífice”, ficou sem voz passiva “para estas ridículas eleições”⁶³⁰. Ou seja, contraditório que se justifique sua ausência por agir contra a unidade da Fé, tendo sua doutrina aprovada pela Igreja. A calúnia, convenientemente localizada, fazia o jesuíta

⁶²⁹ Cf.: Carta 517. In *O.C.* t. I, v. IV, *op. cit.*, p. 41.

⁶³⁰ *Ibid.*, p. 42.

sentir-se enfraquecido em sua voz política nas grandes questões do Império, pois era ação que conseguia, deliberadamente, fazer com que os ouvidos verdadeiramente valiosos não o escutassem, como o do Príncipe regente. O amigo Duarte Ribeiro é quem lê as queixas do jesuíta sobre a situação.

Falo poucas vezes a Sua Alteza porque ainda que me dá grata audiência, e digo alguma parte do que convinha, vou experimentando que tudo é sem fruto, e assim por esta razão, que por si só bastava, como pelo pouco gosto com que ali sou visto dos que assistem mais de perto, estou-me na minha cela.⁶³¹

Conjuntamente, figura amiúde o lamento pela situação do reino nos conflitos políticos e diplomáticos envolvendo outras Coroas, fronteiras, armadas e domínios ultramarinos, uma vez que, internamente, não se obra pela soberania da monarquia lusitana. É o caso, por exemplo, do irônico queixume encenado pela sabida presença da Companhia de Comércio holandesa no território americano, “em que a vizinhança do Maranhão será para eles utilidade e para nós evidente risco.” O jesuíta associa inevitavelmente o perigo que se corre com a ação do inimigo herege às más decisões tomadas internamente pelos monarcas portugueses: “Bem pode ser que os cabedais da mesma Companhia sejam aqueles que não quisemos aceitar; mas a nossa fé vale mais que tudo”⁶³². Todas as causas defendidas não se limitavam apenas à saúde política e material do império lusitano. Elas estavam diretamente condicionadas por uma noção de justiça decorrente de um parâmetro ético muito bem estabelecido. Reformar os estilos da Inquisição seria urgente não somente para viabilizar a presença dos cristãos novos no Reino, para o que seriam vantajosos seus capitais, mas sobretudo por ser questão de ato justo. A relação é imbricada, pois, para Vieira, jesuíta, escolástico, a vantagem da questão está vinculada forçosamente à virtude de seu princípio. A matéria é de justiça e por isso sua urgência. Apontá-la é obrigação, é dever do súdito do Rei, do padre que vive para o fortalecimento do Reino. Somente por meio da excelência da prática dos deveres é possível a sustentação da comunidade. Um desses deveres é apontar a urgência pelo cumprimento da justiça.

Porque sabe identificar o que é justo, Vieira sabe apontar o erro. Ao se referir ao esforço dos inquisidores em barrar a tentativa da Cúria romana de reformar os estilos do Tribunal, o padre afirma, em carta de junho de 1676: “Aqui se não cuida mais que em um

⁶³¹ Cf.: Carta 525. In *O.C. t. I, v. IV, op. cit.* p. 57.

⁶³² Cf.: Carta 528. In *O.C. t. I, v. IV, op. cit.*, p. 63.

negócio, que é sustentar a toda a força uma comunidade, que em não querer justiça se não tem justificado quanto a ela e a todos convinha”⁶³³.

Com a alegação politicamente articulada da conveniência em nome da unidade da Fé, a Inquisição portuguesa coloca o Príncipe em situação conflituosa com o Pontífice, na insistência em objetar contra a proposta de mudança nos procedimentos do Tribunal. Em 1676, morre o Papa Clemente X e seu lugar é ocupado por Inocêncio XI, que tem ao lado o Cardeal Cibo, em quem os cristãos novos depositam grandes esperanças para o sucesso de sua causa. Para deliberar sobre a questão, não bastava o cotejo das acusações relatadas pela parte proponente com as alegações que os representantes do Reino e da Inquisição encaminham a Sua Santidade. Esta exige que o Santo Ofício envie para Roma alguns processos de condenados à morte para exame e juízo sobre a causa, procedimento desconhecido até então e por isso negado pela Coroa. O Pontífice, porém, insiste na exigência e a contenda se arrasta por meses entre cobranças de Roma e alegações para seu não atendimento por parte dos inquisidores. Até mesmo Conselho de Estado e junta de teólogos foram formados por mando de D. Pedro, para deliberar sobre a questão. O ocorrido se passa entre os meses finais de 1677 até o início de 1679, período em que Vieira vai semanalmente relatando o estado do litígio a Duarte Ribeiro. O autor das cartas vai compondo a figura de si como espectador nesse grande teatro. É como saúda seu amigo, por exemplo, em 20 de junho de 1677: “A nenhuma das novas dou crédito senão às que Vossa Senhoria me faz mercê mandar, nem me comunico com outrem, porque não tenho a quem minha presença faça falta nem a minha ausência saudades. Agora me parece começo a viver porque vivo com privilégios de morto”⁶³⁴. Ainda trata, claramente, sobre as matérias interessadas, ou sobre aquilo para o que ainda é chamado a deliberar. Os prodígios estão ocorrendo e o Padre não deixa de compreendê-los na história do reino português, sinalizando-os nas profecias lidas correntemente, como os versos de Bandarra, de Nostradamus ou os escritos de São Frei Gil. Sobre este último, sobretudo, narra um episódio na carta de fevereiro de 1678. Nele, no princípio do ano foi cortado o tronco de um “loureiro antiquíssimo” no convento de São Domingo, por onde passou mesmo São Frei Gil. Acharam-se no interior da madeira, “como criadas e formadas pela natureza”, as letras ou caracteres da cor preta, “do tamanho de três ou quatro dedos”, em que se via o desenho de um coração, seguido de “M”, “H”, “N”, “D” e “I”. Vieira estampa na missiva o desenho da inscrição, diz-se, encontrada com letras “metidas dentro umas das outras”,

⁶³³ Cf.: Carta 529. In *O.C. t. I, v. IV, op. cit.* p. 65.

⁶³⁴ Cf.: Carta 535. In *O.C. t. I, v. IV, op. cit.*, p. 77.

e conclui que, para além das interpretações “várias e sem fundamento” e acomodando os caracteres “ao presente assunto”, eles mostram “Dom João Não He Morto”, “*Mors Non Habet Dominum Joanam*”. Em seguida, na carta, cita versos de Bandarra para corroborar a compreensão, além de outros autores proféticos, como Santo Isidoro e Frei Rocacelsa.

A retórica das missivas nesse período encena um jesuíta que perdeu toda possibilidade de alcançar novamente um lugar preeminente ao lado do Príncipe ou de prestígio em sua Corte. Em janeiro de 1679, escreve ao Geral da Companhia, em Roma, sobre o convite da rainha Cristina da Suécia para retornar àquela cidade como seu confessor. Vieira faz de si um enfermo de idade avançada, com os olhos debilitados, memória defeituosa e manco de uma perna, para recusar o chamado da rainha, com o argumento de que não sobreviveria ao frio romano, além de estar incapacitado para as funções desejadas por ela no ofício. Pela primeira vez, acena em correspondência sua inclinação de retornar para a “Província do Brasil”, onde poderá se dedicar ao trabalho de “pôr em limpo” os seus sermões⁶³⁵. Engenhoso, declina do pedido da rainha sem vaidade nem menosprezo. Assim como em Roma, em Lisboa o clima parecia difícil, segundo as cartas. Não apenas por conta das temperaturas do ar e dos ventos, mas igualmente pelo estado do corpo político e seus movimentos, causados pela circulação do que se fala a respeito dos jesuítas e da Companhia de Jesus. Em fevereiro, um mês após aquela para o Geral, Vieira escreve ao padre Superior do Maranhão uma correspondência negocial sobre as matérias da presença jesuítica na região. Figura mais uma vez o desejo de partir, talvez novamente como missionário, e sustenta a atividade dos padres com os índios ainda nos mesmos parâmetros do tempo em que escrevia a D. João IV: “[...] tenho por mais seguro e necessário ao serviço de Deus, [...] que nós vamos estar com os índios em suas próprias terras, onde, livres dos portugueses e sem os seus maus exemplos e tiranias, os possamos doutrinar e encaminhar à salvação”⁶³⁶.

O texto da carta é uma das raras oportunidades em que se pode ler, no conjunto da correspondência, um juízo sobre a escravidão de africanos, dado como único meio de se “conservar e aumentar” o Estado nos domínios ultramarinos. Outra vez, justifica a razão pela verdade intransigente de que as gentilidades descidas do sertão devam permanecer sob assistência dos jesuítas: “que os poucos índios que hoje há se devem entregar à Companhia para que de todo se não acabem, e que com esses (proibidas

⁶³⁵ Cf.: Carta 586. In *O.C. t. I, v. IV, op. cit.*, p. 177-178.

⁶³⁶ Cf.: Carta 588. In *O.C. t. I, v. IV, op. cit.*, p. 182.

totalmente as tropas), por meio das nossas Missões, se vão descer outros”⁶³⁷. O parecer de Vieira na carta ao Geral, de primeiro de fevereiro de 1679, não difere do juízo apresentado ao antigo soberano português quando, vinte anos antes, fazia aprovar com ele as leis que garantiam o protagonismo jesuítico nos assuntos dos aldeamentos, no Estado do Maranhão e Grão-Pará. Na mesma carta, queixa-se do risco que “se diga” que os padres se servem dos índios para interesse particular, “que é o que maior guerra nos pode fazer”. O jesuíta está preocupado, como nunca, com a murmuração: “e provando-se com a verdade do facto nestes exemplos, eles, ainda que sejam muitos poucos, bastarão para fazer crível tudo o mais que contra nós se diz e escreve neste género”⁶³⁸. “Eles”, indefinido, seriam os autores da boataria, interessados em retirar os inacianos do protagonismo nas decisões da política temporal. Para tal feito, valem-se da murmuração, ao direcionar socialmente aquilo que se crê como verdade para o conjunto de súditos do reino. Em fins de 1679, a contenda entre, de um lado, os inquisidores e o príncipe D. Pedro e, de outro, o Núncio apostólico, Sua Santidade e seu secretário, colocou Portugal em posição delicada como monarquia submissa à Igreja. O arдил dos inquisidores lusitanos persuade e envolve os poderes do Reino – o regente, os representantes dos três Estados, a rainha D. Maria Francisca, o Santo Ofício etc. – a não obedecerem à exigência do Pontífice de envio de alguns processos para exame dos estilos do Tribunal.

Até setembro de 1679, nas missivas de Vieira para Duarte Ribeiro de Macedo eram presentes geralmente três matérias. As questões relativas aos sermões que o jesuíta vinha editando, como os procedimentos de escrita, tradução, licenças, edição e impressão, pelos quais o destinatário é trazido a fazer parte da viabilidade do processo, aprovando, indicando reparos ou mesmo solicitando rapidez na licença das instâncias competentes. Outra trata sempre do andamento da causa dos cristãos novos, ainda em voga, e sua relação com a soberania de Portugal e os acontecimentos do mundo. E, por fim, Vieira discorre sempre sobre prenúncios e prodígios e as profecias que podem relacioná-los com o presente terreno visto do seu ponto de vista. É como na carta de 28 de julho de 1679, escrita de Caldas, enquanto passava pelos banhos terapêuticos para curar uma “intemperança do estômago”, quando o jesuíta compõe para o amigo um texto onde associa sua ida à cidade termal ao tema das murmurações sobre a Inquisição: “Eu se conseguir algum benefício aos meus achaques, não será sem pagar as custas, porque as novas que achei nas Caldas é correr nelas que eu me retirara de Lisboa para esperar de

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 181.

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 182.

fora o estouro das ordens de Roma, temendo que as façam rebentar em mim.” Retoricamente, convém a queixa da doença ser seguida pela causa da insatisfação sobre o estado das coisas da política em Portugal.

E já que estamos nesta matéria, em que nem falo, nem quero ouvir falar, não posso deixar de referir a Vossa Senhoria o que li em uma carta de Lisboa escrita a outrem por pessoa autorizada, e vem a ser que em uma Junta, sobre a obediência dos breves, houve voto que disse: “Menos inconveniente é que Sua Alteza vá ao Inferno, que ceder em tal matéria”. Esta é a nossa fé, este o amor do Príncipe, e estes os de cujas almas e ditames ele se serve, sendo tão diferentes os seus e a sua.⁶³⁹

Tudo está relacionado e os episódios prodigiosos, se compreendidos corretamente, ensinam sobre a história dos povos, pois, pela Providência, fazem parte das coisas do homem no mundo. “Lembra-me que estando no Pará deu um raio em uma grande cruz de uma aldeia nossa, o qual dando no título, lançou fora o Jesus, e logo se seguiu sermos lançados violentamente daquela terra”. Os eventos do passado ensinam sobre o presente para o correto caminhar para o futuro. Dobrar a Fé por conta de um raio pode causar grandes prejuízos ao povo católico. Os inquisidores de Coimbra já estavam em Lisboa quando chegou o breve do Pontífice, ao que escreve Vieira: “Não sei o que isso significa. Mas como os italianos todos são velhacos os maiores do mundo, e nós os maiores católicos, parece que persistiremos na defesa da Fé até a emendar de maneira que a sua se reforme pela nossa”⁶⁴⁰.

A Providência ensina e assim o indicam os episódios prodigiosos, lidos como eventos no tempo e na História, igualmente elencados ao lado dos acontecimentos terrenos, contingentes, envolvendo reis, povos, suas guerras e conquistas. Tudo está articulado no juízo do padre jesuíta, escrito ao amigo, antes de agradecer-lhe por ter lido seus sermões traduzidos do italiano, “pois Vossa Senhoria repreende e aceita tão mal o reconhecimento desta tão excessiva obrigação”. São três temas presentes na correspondência familiar com o enviado de Portugal, agora em Madri, que Vieira mantém assídua, ao que se sabe, até setembro daquele ano. O amigo falece na cidade espanhola de Alicante, em julho de 1680, poucos meses antes de o jesuíta partir para a Bahia, definitivamente, longe do centro do poder da Coroa e de seus sectários. Na última carta endereçada de Lisboa, de 21 de janeiro de 1681, afirma ao Geral da Companhia João

⁶³⁹ Cf.: Carta 612. In *O.C.* t. I, v. IV, *op. cit.*, p. 235.

⁶⁴⁰ *Ibid.*

Paulo Oliva que parte para sua Província para escapar do “presente inverno que, sem evidente perigo de vida, não poderei suportar o que resta dele”⁶⁴¹.

Sêneca diz a Lucílio que a virtude estoica não está além do humanamente possível. O sábio também pode estremecer, sofrer, “perder a cor”, visto que são sensações fisicamente naturais. Esses sintomas, porém, tornam-se um mal verdadeiro, diz o filósofo, “apenas quando causam o abatimento da alma, quando levam o homem a confessar a sua servidão, quando o forçam a arrepender-se de si mesmo”⁶⁴². Em nenhum instante de toda essa ação de Antônio Vieira, de toda a sua andança, de todo o acaso aparente que o defronta aqui ou ali, o jesuíta deu-se a arrepender-se de si mesmo a um amigo correspondente. A tristeza retoricamente encenada, a frustração, a indignação, até o abatimento da doença, são movimentos da alma que estão precisamente localizados no texto da carta para cumprir seu fim persuasivo. São verossímeis não por representar um homem derrotado, mas por reforçar a autoridade de um Padre que pode apontar o erro, o desvio moral, a coisa fora de lugar presente naquela contingência. Um missionário, ou secretário de príncipe, ou diplomata, ou confessor que, no limite, pode agir para voltar as coisas e os seres aos seus devidos lugares sem, contudo, a garantia da eficácia quando o andamento das causas depende invariavelmente de outros agentes, mais ou menos leais, mais ou menos comprometidos com o lugar da virtude. Quando Vieira escreve ao amigo estar “vivendo com privilégios de morto”, por não ser mais ouvido na Corte, e assim decide partir para o Brasil, ele reforça moralmente a sua posição diante das coisas do Reino.

Um príncipe que, no final das contas, se enquadra nos quereres dos membros de uma instituição sua subordinada, como era a Inquisição lusitana, não é exemplo do reto ordenamento do corpo político. O jesuíta sabe disso e, caso confessasse a sua servidão moral, teria entrado em conformidade com as limitações da circunstância. Ao se retirar e figurar no texto epistolar o desalento diante do quadro, reforça a sua posição, afirmada desde o início, e em seguida corre junto ao desenrolar do tempo. Quem parte para o Nordeste brasílico não é um homem derrotado, como faria crer a narrativa romântica

⁶⁴¹ Cf.: Carta 624. In *O.C.* t. I, v. IV, *op. cit.*, p. 262.

⁶⁴² “*Ne extra rerum naturam vagari virtus nostra videatur, et tremet sapiens et dolebit et expallescet. Hi enim omnes corporis sensus sunt. Ubi ergo calamitas, ubi illud malum verum est? Illic scilicet, si ista animum detrahunt, si ad confessionem servitutis adducunt, si illi paenitentiam sui faciunt. Sapiens quidem vincit virtute fortunam, at multi professi sapientiam levissimis nonnumquam minis exterriti sunt.*” *ad Lucilium*, 71, 29. Cf.: Sêneca. *Epistulae Morales II*, *op. cit.*, p. 90. Tradução consultada: Lúcio Aneu Sêneca. *Cartas a Lucílio*. *op. cit.*, p. 281.

posterior, é um ser que age, pela repetição, nas coisas do mundo suscetíveis a se movimentarem pela sua ação. Se, no desfecho, o intento das causas vinha ou não a ser alcançado, já não compete mais tão somente ao movimento do agente, diante de outros, a favor ou contra aquele sentido proposto.

Cabe aos amigos destinatários o desenho dos movimentos convenientes da alma, passíveis de verdade, pois a autoridade que Vieira dá a si como jesuíta a serviço do Reino que é via para o reforço da fé católica no mundo concede que solicite coisas, que delibere e ajuíze, que vitupere e elogie aquilo pertinente ao reto andamento das causas, muitas vezes colocadas em jogo pelo próprio emissor. A autoridade é de cobrar a constância de cada parte do corpo político, o cumprimento do seu papel, do dever particular quanto àquele lugar ocupado, da pertinência socialmente estabelecida do estamento que constitui a substância da monarquia, o que é condizente com a virtude baseada na moral da política católica, a qual tem por fim o fim da história dos homens no tempo de Deus. O procedimento orientando o juízo está estabelecido na observância das relações entre os membros da comunidade. Como um estamento se relaciona com outro, os súditos entre si, em amizades desiguais, mas equânimes, dos vínculos das instituições com seu Rei ou Príncipe, enfim, de uma parte a outra.

Vieira ajuíza ao observar os modos de relação e traz, retoricamente, seus amigos para a pertinência de tal juízo, pois o apresenta condizente com a Verdade, predita pela Providência, fazendo razoáveis ao destinatário as proposições desenhadas no enunciado epistolar. Como as coisas estão, de antemão, estabelecidas, seja pelo ofício, pelo nascimento, pela ética condizente com a moral da política católica, Vieira pode julgar, pois sabe qual é a virtude de cada um. Conforme o que diz Aristóteles na *Retórica*, lembre-se, é na intenção que reside a malícia e o ato injusto, na razão que condiciona a ação, para o bem e para o mal. Por ela se determina se a pessoa acusada é injusta, imoral ou não injusta⁶⁴³. Na sociedade estamental, de Antigo Regime, quem possui os meios de compreender como a ética vincula a autoridade moral do costume e o dever cívico no trato entre os homens, pode reconhecer a intenção de cada um, ou acreditar fazê-lo.

Quando vai ao texto epistolar enunciar tais juízos, Vieira age retoricamente pelo decoro, que está diretamente associado às possibilidades do discurso verdadeiro, pois o afeto que move um destinatário é distinto, pelo nascimento, pelo ofício exercido, pela

⁶⁴³ Aristóteles, *Retórica*, I, 13, 1374a12-19. Ed. consultada: Aristóteles. *Retórica*. Tradução Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse e Abel do Nascimento. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012, p. 69.

ética da posição, do afeto que move outro. É o que diz Sêneca, mais uma vez, a Lucílio: que minhas cartas sejam como “se discutíssemos passeando de um lado para o outro”. Ao tratar do estilo epistolar ao amigo correspondente, o filósofo afirma haver apenas uma coisa de que gostaria de convencê-lo em um texto de carta: “de que sentia tudo quanto dissesse, e não apenas que o sentia, mas que o sentia com amor! Ninguém beija uma amante do mesmo modo que beija os filhos; e, no entanto, mesmo nas carícias puras e comedidas de pais para filhos está claramente visível a afetividade”⁶⁴⁴. A ação de Vieira no texto das cartas parte da premissa de que o emissor sabe qual afeto move o correspondente para a sua opinião conveniente. Sabe, a partir da posição do destinatário diante dele, emissor, e diante do todo do corpo político do reino, onde a posição ocupada, no estamento, justifica-se pelo nascimento, pelas honrarias, pelos serviços prestados etc. De acordo com o lugar do destinatário na disposição hierárquica da comunidade, ou com o papel desempenhado por ele na política, na guerra ou nas conquistas, Vieira traça os afetos condizentes com o que crê ser prática da virtude, como excelência dos deveres relacionados com a constância. Assim, o preceito ético do autocontrole dos apetites, de fundamento neoestoico, fundamenta o juízo do padre jesuíta e, ao mesmo tempo, pressupõe que esse mesmo juízo possa estar encenado como verossímil para o seu correspondente, pois prevê a amizade entre as partes do diálogo.

O que sustenta esse decoro e autoriza os procedimentos para a sua viabilidade na retórica, no caso, é a premissa moral, premissa maior, da política católica que decorre dos modos particulares de teólogos e metafísicos de séculos anteriores lerem os preceitos da ética antiga, para estabelecerem o dever de as partes do corpo político – que agem pela virtude – relacionarem-se pelos afetos da amizade equânime. Mais uma vez, está em Aristóteles o argumento: como dito anteriormente, cada homem em particular e todos em conjunto têm um fim em vista que é, em suma, a felicidade e seus elementos constituintes. A comunidade existe para que aquele grupo de homens atinja a felicidade. Por isso, é com fins a ela que versam todos os conselhos e dissuasões que regem o trato entre eles⁶⁴⁵. Ou seja, há uma ética muito bem estabelecida segundo a qual não se deve dispor da retórica para mover para longe da felicidade. Esta, na política católica, no universo da Contrarreforma, não resta dúvida, é a realização da vida beata, condizente com os

⁶⁴⁴ “*Hoc unum plane tibi adprobare vellem: omnia me illa sentire, quae dicerem, nem tantum sentire, sed amare. Aliter homines amicam, aliter liberos osculantur; tamen in hoc quoque amplexu tam sancto et moderato satis apparet adfectus.*” ad Lucilium, 75, 3. Cf.: Sêneca. *Epistulae Morales II*, op. cit., p. 136. Tradução consultada: Lúcio Aneu Sêneca. *Cartas a Lucílio*. op. cit., p. 305-306.

⁶⁴⁵ Aristóteles, *Retórica*, I, 5, 1360b3-14. Ed. consultada: Aristóteles. *Retórica*. op. cit., p. 27-28.

desígnios da Providência, no reto caminho da missão dada por Deus para a vida coletiva que reforça e amplia Sua palavra a outros povos. É a prática excelente dos deveres condizentes com o estamento ocupado. Assim, crê-se que, mesmo sendo tecnicamente possível tentar persuadir um amigo de que Creonte estaria com a razão ao condenar Antígona, esse movimento não seria verossímil, pois estaria ajuizando sobre um ato que afasta as partes envolvidas no enunciado dos parâmetros da felicidade que devem condizer com a razão de Deus e suas leis vigentes na comunidade. Em outras palavras, há uma régua moral que mede as possibilidades da retórica epistolar. Amigos, emissor e destinatário podem participar do mesmo ponto de vista – no caso, conveniente com a causa de Vieira – se, e tão somente, todos estiverem certos de que todos são homens bons. As cartas no período em questão não são escritas para inquisidores, mas para amigos sobre as matérias da Inquisição. Antônio Vieira e Duarte Ribeiro se conhecem e encenam, no diálogo entre amigos ausentes, esse conhecer a partir da invenção, da disposição e da elocução, na missiva, o que confirma a confiança de que o amigo, em Paris, vai compreender as causas e as aflições do jesuíta porque compartilha com ele do mesmo parâmetro moral. Em suma, a retórica serve a um padre inaciano como Vieira dizer ao seu amigo e, no limite, dizer ao próprio soberano da Coroa portuguesa, cabeça do corpo político, que ele é um homem bom. Sendo um homem bom, dirige-se a homens bons.

O olhar desatento do leitor moderno pode ser atraído para uma de duas generalidades que se negam entre si. De um lado, a de que o leva a afirmar ser óbvia tal constatação, uma vez que estaria tratando de sociedades de Antigo Estado, anteriores ao Século das Luzes e, por isso, como toda teologia é política e toda política é teologia, toda e qualquer retórica seria ética, seguiria sem questionar o fio estreito dos discernimentos entre bem e mal, justo e injusto de uma comunidade particular. De outro lado, também, seria tentado à generalidade de que esse vínculo estreito entre a moral e a retórica faria parte de alguma invencionice católica, entre toda a normativa vigente da vida teatralizada, pensada como um dever cobrado dos súditos, no ambiente da Contrarreforma, por parte de seus aparelhos repressivos diversos. Com efeito, não se pode olhar para o século XVII, católico ou não, a partir dessas duas chaves de leitura. O agir pela retórica como cumprimento do dever cívico de um bom súdito é pressuposto historicamente localizado. O que quer dizer, enfim, que se trata de especificidade situada em tempo e espaço particulares, com suas genealogias convenientemente delineáveis. A reatualização do princípio moral inseparável do procedimento retórico está diretamente relacionada com a vitalidade do *topos* da tranquilidade da alma, de fundamento neoestoico. Outros meios

sociais, desde ao menos o século XVI, haviam abandonado tal princípio, o que, de pronto nega o primeiro chavão.

Mas, no caso dos espaços constituídos por comunidades políticas que se dispõem fiéis à Igreja Católica, observa-se que o princípio norteador dos procedimentos de persuasão nos discursos que confirmam relações afetuosas de amizade é aquele tão incisivamente confirmado por Quintiliano nos 12 livros da sua *Institutio oratoria*⁶⁴⁶. O preceito do *vir bonus dicendi peritus*, o de que o perfeito orador é, necessariamente, um homem bom, conduz todas as partes do aprendizado da oratória sobre as quais o autor romano discorre longamente na obra⁶⁴⁷. Contudo, é no último livro, no décimo segundo, quando todos os caracteres de um orador perfeito já estão instruídos, que ele vai frisar a pertinência do *topos* que está, a depender do contexto político especificado, reatualizado nos séculos da disputa entre católicos e protestantes. A ideia, o lugar-comum reiterado pelo costume de longa duração, pelo qual se afirma a obrigação do vínculo entre a destreza técnica e o cumprimento dos deveres, não é involuntária ou irrefletida desde ao menos o século XVI, tão pouco original desse período, como se fosse invenção de um aparato reacionário. É um princípio ordenador do trato entre cidadãos da Roma republicana, fazendo referência ao juízo platônico sobre os sofistas, que fora associado a autoridades como Cícero e Catão e sistematizado de modo mais sistemático por Quintiliano, no século I d. C. Atravessa o correr dos séculos e alcança a retórica lusitana, nos tempos da Contrarreforma, não de modo espontâneo, mas porque compõe o arranjo doutrinário conveniente no embate com as teses protestantes que pleiteavam com seus membros o domínio das figuras de autoridade da *traditio* da Igreja. Assim como a noção de que a vida voltada para a virtude prevê a factibilidade dos procedimentos de aprendizagem sobre a moral, a ideia de que saber mover o ânimo dos seus leitores tem um compromisso ético de ação para o bem da comunidade é algo continuamente

⁶⁴⁶ “Antes de tudo, o que é a oratória. Ela foi definida de várias maneiras, mas apresenta dois problemas: a divergência está na qualidade da própria coisa e na correta compreensão das palavras. A respeito disso, a primeira e a mais importante opinião está em que uns consideram ser possível que homens perversos também podem ser ditos oradores; outros, a cuja posição nós aderimos, querem que se atribuam esse nome e essa arte unicamente a homens bons.” [“*Ante omnia, quid sit rhetorice. Quae finitur quidem varie, se quaestionem habet duplicem, aut enim de qualitate ipsius rei aut de comprehensione verborum dissensio est. Prima atque praecipua opinionum circa hoc differentia, quod alii malos quoque viros posse oratores dici putant; alii, quorum nos sententiae accedimus, nomen hoc artemque, de qua loquimur, bonis demum tribui volunt.*”] *In. Or. II, XV, 1*. Edição consultada: Quintiliano. *Instituição Oratória*. Tradução Bruno Fregni Bassetto. Campinas: Editora da Unicamp, 2015, tomo I, p. 325.

⁶⁴⁷ “*Sit ergo nobis orator, quem constituimus, is, qui a M. Catone finitur, vir bonus dicendi peritus; verum, id quod et ille posuit prius et ipsa natura potius ac maius est, utique vir bonus.*” *In. Or. XII, I, 1. Id.*, tomo IV, p. 385.

reforçado pelo dogma e pela doutrina, pois demarca e delimita fronteiras da cultura, que é política. São dois pressupostos que, tanto mais são confirmados pelos soldados de Cristo em seus colégios presentes no vasto território de Sua Majestade, menos estão reconhecidos em outros ambientes divergentes. É a partir desses dois princípios, dessas duas premissas doutrinárias, que estão firmadas as bases culturais, mesmo ideológicas, da disputa travada por séculos, onde a retórica epistolar do jesuíta Antônio Vieira firma a sua posição.

Note-se como os atributos do orador perfeito de Quintiliano estão rigorosamente confirmados nos procedimentos de persuasão de Vieira, deslocando o ambiente da prática judiciária do fórum romano para a parenética hagiográfica do púlpito ou o diálogo entre ausentes, travado entre súditos fiéis do Rei católico. Para tanto, ao “perito na arte de falar”, no caso, o jesuíta, compete as “qualidades de caráter” (*mores*) e os deveres (*officia*) de um orador que, quando defende o bem, diz a verdade⁶⁴⁸. Até mesmo a própria faculdade de falar, que distingue os homens dos demais seres vivos, diz o preceptor romano, perderia sua razão de ser se fosse sócia dos crimes, inimiga da inocência e adversária da verdade. Mais condizente seria, aos dons da Providência, fazê-los nascer mudos e desprovidos de razão: “num mesmo coração, não existe sociedade alguma do que é honesto com o que é criminoso”⁶⁴⁹. Ao pressupor que um bom orador domine o preceito do decoro, o ensino da arte prega que esse deva assumir a figura de si, um *ethos* particular ao caso, pelo qual se situe em relação com a matéria e com o ouvinte. Isto é, como insiste Quintiliano, convencerá aos outros quem tiver, primeiramente, convencido a si mesmo⁶⁵⁰. A premissa é verossímil, pois o fim pelo qual o orador é meio contém a congruência de uma verdade. Quando no Fórum defende-se uma causa, é sobre o julgamento de um crime de que se trata; quando no discurso que antecede a batalha, é sobre uma guerra que de fato irá ocorrer, pela qual se incitam a coragem e o amor à pátria aos soldados temerosos; e, quando se move o destinatário da Corte portuguesa, para a pertinência da reforma dos estilos da Inquisição, é, verdadeiramente, sobre o futuro do Reino e seus súditos fiéis que se delibera. Por isso o fundamento moral do orador sobre a disposição de espírito que motivou uma ação, que em outras causas seria de pronto

⁶⁴⁸ “*At nostra temeritas etiam mores ei conabitur dare et adsignabit officia.*” In. Or. XII, Prooemium, 4. *Id.*

⁶⁴⁹ “*Quid de nobis loquor? Rerum ipsa natura in eo, quod praecipue indulgisse homini videtur quoque nos a ceteris animalibus separasse, non parens, sed noverca fuerit, si facultatem dicendi, sociam scelerum, adversam innocentiae, hostem veritatis invenit. Multos enim nasci et egere omni ratione satius fuisset quam providentiae munera in mutuum perniciem convertere. [...] in eodem pectore nullum est honestorum turpiumque consortium [...]*” In. Or. XII, I, 2-4. *Id.*, p. 387.

⁶⁵⁰ “*Quae certe melius persuadebit aliis qui prius persuaserit sibi.*” In. Or. XII, I, 29. *Id.*, p. 401.

condenada ou louvada, deve estar de antemão estabelecido e afirmado como componente do espírito desse que tenta mover os ânimos dos ouvintes. Aqui, é evidente, a ideia da constância como resultante da alma tranquila e inabalável diante de humores contingentes e desimportantes associa-se primordialmente ao caráter do homem bom, que compõe o orador perfeito⁶⁵¹. Tudo gira em torno da maior sentença de todas as que direcionam a ação dos padres da Companhia de Jesus. Escolásticos, eles não tinham suspeita: o homem, dotado de vontade, de memória e de inteligência, pode, indiscutivelmente, aprender. Pode aprender sobre a moral, sobre a doutrina, sobre a liturgia cristã e sobre a técnica do falar bem. As matérias não são separáveis, diante deles, compondo um leque de possibilidades descartáveis. Saber persuadir não compõe um campo separado do saber agir pela virtude ou saber cumprir os deveres de um bom súdito. Essa é uma premissa que os jesuítas carregam na linha de frente de sua ação, no mundo, pela qual, na antiga Roma, Quintiliano discorre todo o décimo segundo livro, dirigido aos seus alunos da arte da oratória.

Esses são os instrumentos, que eu prometera entregar, não são exatamente da arte, como alguns julgaram, mas do próprio orador. Urge ter essas armas à mão; deve ele dispor do conhecimento de seu manejo, aliado à acessível quantidade de palavras e figuras, ao método de invenção, à prática do ordenamento, à firmeza da memória e à elegância no agir. Contudo, dentre tudo isso, o que tem mais importância é a disposição de espírito, a qual o medo não fragilize, nem as vaias atemorizem, nem a autoridade dos ouvintes a retenha além do respeito que lhes é devido.⁶⁵²

Essa constatação, aqui, está longe de ser trivial. Os principais edifícios associados continuamente aos padres jesuítas nesse período não são igrejas, abadias ou mosteiros, mas colégios. E, no século XVII ibérico, ensinar é dotar os aprendizes de repertório de autoridades mais ou menos antigas sobre as diversas matérias das artes liberais, da física, da metafísica, da filosofia moral e da teologia. Todas, obviamente, que convenham com os dogmas que sustentam o corpo político do reino e reforcem a Fé, e sejam condizentes com o lugar ocupado na hierarquia. Por isso, como agora fica notório, não cabem os olhares anacrônicos da análise historiográfica que, diante de um movimento aparentemente irreconhecível de um autor como Vieira, não demoram a atribuir qualquer

⁶⁵¹ “*Nos porro et bonum virum et prudentem in primis oratorem putamus, qui cum se ad id, quod est optimum natura, direxerit, non magnopere commovebitur, si quis ab eo consultus dissentiet; cum ipsis illis diversas inter se opiniones tueri concessum sit.*” In. Or. XII, III, 8. *Id.*, p. 435.

⁶⁵² “*Haec sunt, quae me redditurum promiseram, instrumenta non artis, ut quidam putaverunt, sed ipsius oratoris. Haec arma habere ad manum, horum scientia debet esse succinctus, accedente verborum figurarumque facili copia et inventionis ratione et disponendi usu et memoriae firmitate et actionis gratia. Sed plurimum ex his valet animi praestantia, quam nec metus frangat nec adclamatio terreat nem audientium auctoritas ultra debitam reverentiam tardet.*” In. Or. XII, V, 1. *Id.*, p. 439.

incongruência entre a moral do padre e a ética de sua ação. Não havia qualquer possibilidade de se supor uma tal distinção. Agir para o bem do Reino e reforço da Fé é o primeiro e maior dever do súdito do rei católico, mesmo sendo o agir na retórica. O instrumental disponível aos letrados, com seus repertórios de lugares comuns, não estava disposto livremente, a mover para a mentira ou para o interesse escuso e cobiçoso. Mas, para os protestantes dos reinos do Norte, com seu inerente pessimismo em relação à natureza humana, as coisas não eram assim tão indubitáveis. Quando o professor francês Pierre de la Ramée, depois considerado mártir do calvinismo, decompõe a autoridade de Aristóteles e, no seu *Dialectique* de 1555, afirma ser objeto da retórica apenas a parte da *elocutio* – cabendo aos movimentos da lógica os lugares da *inventio* e da *dispositio* –, está, na prática, retirando da arte de falar bem a premissa moral que compõe seu agente. Para o autor calvinista, os elementos do discurso que constituem os caracteres éticos do autor, do leitor, que incitam paixões estrategicamente convenientes ao que se quer dizer, não passam de falsidades e ornamentos de menor importância. O que vale é a razão lógica. Aí, então, está colocada a disputa. A retórica tridentina, jesuítica sobretudo, vai pontualmente responder a essas investidas, reformulando a dialética aristotélica no repertório da invenção retórica, ao lado dos outros dispositivos.

No caso da carta, observa-se em Vieira como o seu enunciado, composto de estilo simples e aparentemente descuidado, onde, como afirmava Lísio, transparece a natureza e a personalidade, constitui um espaço afetivo da amizade. Esta sustenta e atualiza a constância e a tranquilidade da alma dos súditos, no caso emissor e destinatários, diante da Providência, para que, assim, possam agir como se deve. Ao valer o princípio de Quintiliano, que não concebe o preceito retórico sem seu condicionante moral, Vieira afirma a amizade entre os súditos e, assim, reforça a soberania do corpo político e combate toda postura que não sustente o universalismo de fundamento escolástico, ibérico, que dá sentido à existência daquela comunidade. Em outras palavras, Vieira utiliza todo esse aparato discursivo para, no limite, dizer ao rei/príncipe o que Hêmon falou a Creonte.

7. Vieira e o dever da retórica

“Escolhe-se a dialética apenas quando não se tem outro recurso. Sabe-se que ela suscita desconfiança, que não convence muito. Nada é mais fácil de apagar do que um efeito de dialético: isso é demonstrado pela experiência de toda assembleia em que se discute. A dialética pode ser usada apenas como legítima defesa, nas mãos daqueles que não possuem mais outras armas. É preciso que se tenha de obter pela força o seu direito: de outro modo não se faz uso dela.” (Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo dos ídolos, II. O problema de Sócrates*)⁶⁵³

Desde aquela última carta de Lisboa, de janeiro de 1681, quando Vieira anuncia ao Geral da Companhia de Jesus sobre sua partida para a Quinta do Tanque, no Brasil, mais de um ano se passara. Na capitania da Bahia, Vieira se recolhe na Província que é propriedade da Companhia de Jesus, pouco afastada da cidade de São Salvador. Obedecendo ao ritmo das frotas saídas da região em direção ao Reino, a periodicidade da correspondência a partir de sua volta ao Estado do Brasil segue um padrão determinado. Provavelmente as esquadras partissem da Bahia entre maio e junho, por vezes agosto, a depender dos atrasos nos carregamentos, período de quatro meses por ano em que, justamente, estão datadas todas as cartas enviadas pelo jesuíta desde 1682. No correr das saídas das embarcações, Vieira ia observando as ocasiões de envio da correspondência, dentro, sempre, desse limite de tempo anual. Tal constância modifica, visivelmente, a frequência do diálogo com seus ausentes, se comparada com o período anterior, por exemplo, em que o jesuíta trocava correspondências semanais com seus destinatários mais assíduos. São fatores externos da relação emissor-carta-destinatário, que direcionam também os procedimentos de composição e elenco de matérias nos textos enviados.

Os primeiros destinatários desse período são o Duque de Cadaval e o Marquês de Gouveia. Vieira saúda os amigos, em dois papéis de 23 de maio de 1682, captando a benevolência dos correspondentes pela figuração da dor e do arrependimento na partida para território brasílico meses atrás, além da justificativa, rogada a clemência, de não ter dado grandes notícias sobre a data da licença e do traslado realizado no ano anterior. A retórica restabelece os vínculos existentes anteriormente entre as partes da

⁶⁵³ Versão brasileira traduzida por Paulo César de Souza. Cf.: Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo dos ídolos, ou Como se filosofa com o martelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017, p. 16. Do original, em língua alemã: “Man wählt die Dialektik nur, wenn man kein andres Mittel hat. Man weiss, dass man Misstrauen mit ihr erregt, dass sie wenig überredet. Nichts ist leichter wegzuwischen als ein Dialektiker-Effekt: die Erfahrung jeder Versammlung, wo geredet wird, beweist das. Sie kann nur Nothwehr sein, in den Händen Solcher, die keine andren Waffen mehr haben. Man muss sein Recht zu erzwingen haben: eher macht man keinen Gebrauch von ihr.” Cf.: Friedrich Nietzsche. “Götzen-dämmerung oder wie man mit dem hammer philosophirt” In *Gesammelte Werke*. Munique: Ed. Musarion, 1926, p. 65.

correspondência, a partir dos afetos convenientes para o desconsolo da distância. Tais movimentos da alma estão justificados pelo emissor que associa a si os caracteres da justiça, ao apontar as arbitrariedades causadas pelas forças que o levaram a se retirar. As duas cartas desenham o desgosto sobre a notícia de ter a Inquisição, nos instantes de sua partida, queimado sua figura em efígie, na cidade de Coimbra. Diz ao Duque que, finalmente, lá se viram “as cinzas de António Vieira com tal pouca satisfação do mundo de um tão exorbitante excesso, como se a justiça se não ofendera, antes se lisonjeara com ele”⁶⁵⁴. Ao Marquês, por sua vez, afirma que as notícias chegadas quiseram encobrir o acontecimento, porém, foi tamanho o eco que chegou aos seus ouvidos: “Não merecia António Vieira aos portugueses, depois de ter padecido tanto pela sua pátria, e arriscado tantas vezes a vida por ela, que lhe antecipassem as cinzas, e lhe fizessem tão honradas exéquias.”⁶⁵⁵ Partindo de quem é sabido o agravo, justo que fossem fogueiras e não encômios. O pronome em terceira pessoa não fica sem propósito, uma vez que, sendo efígie, não se pôde queimar a voz que aponta a injustiça.

Nas cartas de Roma e de Lisboa já era possível notar mais claramente um pano de fundo que articulava as noções do poder secular e da riqueza material que sustentam a soberania do corpo político. Esse vínculo é potência da ação retórica que compõe as matérias, pois coloca em um mesmo sentido o mundano e o sagrado, a terra e o Céu, como partes de uma mesma História, onde cabem tanto os juízos sobre a moeda, o comércio, os escravos, quanto as deliberações sobre os instrumentos da Fé, a conversão, as ações da Providência etc. Por mais inefável que seja o *telos* transcendente que direciona o tempo dos homens, há também o livre-arbítrio das ações terrenas do soberano que podem determinar futuros próximos e destinos previsíveis. Na correspondência da Bahia, essa articulação é ainda mais evidente, porque Vieira passa os últimos 15 anos de sua vida dedicado a compor sua maior obra profética, a *Clavis Prophetarum*, a editar seus sermões para a publicação, ao mesmo tempo em que não se ausenta em nenhum instante dos assuntos temporais, locais, mundanos, em que faz ser ouvida a voz da justiça e da verdade. São duas frentes que, pela distância entre elas, poderia se imaginar serem papéis diversos, familiares de um lado e apologéticos de outro. Mas fazem, na perspectiva jesuítica, parte de um mesmo universo propositivo, e por isso aparecem lado a lado nas cartas endereçadas a destinatários diversos. Verossímeis, o sublime e o mundano compõem os textos das missivas, articulando propósitos diversos, cumprindo os requisitos do

⁶⁵⁴ Cf. Carta 625. In *O.C.* t. I, v. IV, *op. cit.*, p. 267.

⁶⁵⁵ Cf. Carta 626. In *O.C.* t. I, v. IV, *op. cit.*, p. 268-269.

enunciado jesuítico para o pretendido pelo emissor em relação aos amigos leitores. Entretanto, ao situarem-se lado a lado temas e matérias distintos, é possível observar desde o ponto de vista do enunciado epistolar o que efetivamente estava em jogo na retórica de Antônio Vieira. Os gêneros, em si, pouco significam quando comparados uns aos outros. Apologias que abordam questões da teologia e da metafísica, a hagiografia dos sermões ou o descuido estudado da conversa epistolar. Do mais elevado ao mais pedestre, cada gênero cumpre sua normativa, ao convir para o pretendido pelo autor e pelo movimento retórico situado no acordo estipulado entre seus leitores diversos, localizados na hierarquia da sociedade estamental. Todos eles, cada qual com seu enunciado particular, dizem muito sobre as questões vigentes no período. Aqui, no caso, não é preciso ir até a complexidade da matéria teológico-política tratada em um texto como o da *Chave dos Profetas* para já se apreender a que servem os preceitos, regras e determinações do texto jesuítico no século XVII, vinculado à autoria de Antônio Vieira. A isso o gênero epistolar pode, desde seus temas e assuntos dos mais corriqueiros e aparentemente simples, desenhar o ponto de partida do quadro analítico pertinente ao pesquisador inserido no campo da história das ideias, ou da historiografia dita literária.

Veja-se, por exemplo, o sucedido logo nos primeiros tempos da chegada do jesuíta à Bahia, e como tal evento foi tratado pelo emissor, nas cartas, com seus destinatários do período. Datam dos tempos das frotas de 1683 as primeiras missivas que trazem o tema do assassinato do alcaide-mor da cidade de São Salvador, Francisco Teles Meneses. Causando grande inquietação a Vieira, o então governador-geral do Estado do Brasil, Antônio de Sousa Meneses – o conhecido *Braço de Prata* dos versos de Gregório de Matos – acusa o jesuíta de estar envolvido, junto de seu irmão Bernardo Vieira Ravasco, no planejamento de tal crime. Este teria ocorrido em 4 de junho daquele ano, e seus autores apontados pela devassa aberta pelo Governador, o provedor da alfândega Antônio de Brito e o filho de Bernardo, Gonçalo Ravasco, teriam se refugiado, junto a outros mascarados, na Quinta do Tanque dos jesuítas, onde estariam Vieira e o irmão, acobertando-os. Absurda, a asserção é esmiuçada e rebatida pelo jesuíta na correspondência do período, como na carta de 25 de junho, enviada a Roque da Costa Barreto, então ex-governador do Estado do Brasil, antecessor do *Braço de Prata*. No papel, o padre desmente a acusação de terem sido ele e o irmão os mandantes do crime que de fato ocorreu no dia 4 daquele mês, às 10 horas, “na rua de trás da Sé”. Segue, então, na descrição do evento que compreende este do homicídio:

E para dar alguma cor à injusta e indigna prisão (agora se segue a circunstância mais escandalosa e verdadeiramente infernal), afirma e publica o Governador que na noite antecedente se resolvera no Colégio [da Companhia de Jesus] a dita morte, e que eu fora um dos consultores, com outros padres, e meu irmão, com outros seculares; sendo que eu estava na quinta, e meu irmão naquele dia não tinha ido ao Colégio. O pior é que tudo isso se provará facilmente e com muitas testemunhas; porque hoje na Baía ninguém se atreve a jurar, senão o que quer o Governador. E por isso diz que se tem provado que Gonçalo Ravasco acompanhou a António de Brito no homicídio, estando ele no mesmo tempo no Colégio, aonde havia muitos dias se tinha retirado por o Governador também o mandar prender, e naquela mesma hora conversando com alguns padres e outros seculares.⁶⁵⁶

O gênero da causa é o judicial. Alguém foi assassinado e o Governador, tendo entrado em um conflito com Vieira, acusa-o de ter planejado o crime, na companhia de seu irmão, para com isso, contando com os efeitos da murmuração, agir contra a autoridade de sua representação. Na carta o jesuíta quer, avaliando o evento passado, persuadir o destinatário da retidão de seu juízo a respeito da inocência dele e de Ravasco, que acabara de ser preso. Mas deixe-se de lado, por um instante, o mérito da questão em si, e volte-se para o instrumental persuasório colocado na conversa entre ausentes. Como já vem sendo observado desde o início da descrição das cartas, são quatro, ao menos, os dispêndios retóricos do enunciado epistolar. A sequência que repete *captatio-narratio-petitio* articula matérias verossímeis ao objetivo do emissor de mover seu destinatário, a partir, sempre, da disposição: ou da figura de si, em relação com a figura do leitor, ambos em seus componentes éticos convenientes; ou da incitação pontual de paixões autorizadas pelo afeto da relação amistosa; ou da citação/narração de eventos do passado próximo ou distante, relativamente, associando-os à memória da história lusitana, ou às lições dos eventos das *Escrituras*; ou, por fim, a partir da argumentação lógica de acontecimentos interessados, necessariamente, ao ponto de vista de quem escreve. Em resumo, há movimentos éticos, patéticos, históricos e lógicos que persuadem, isto é, movem, deleitam e ensinam o leitor interessado, trazendo-o ao propósito do autor, no caso, o remetente envolto na questão.

Tais recursos não compõem nenhuma destreza original da parte de um autor como Antônio Vieira. Seu manejo eficaz sobre esses movimentos possíveis não decorre de uma noção de *originalidade* do enunciado associado à sua autoria, mas do uso adequado e perito do próprio preceito do gênero epistolar, difundido e coletivizado no Ocidente, há muito no século XVII. É notório como as regras para o bom exercício do

⁶⁵⁶ Cf.: Carta 640. In *O.C.* t. I, v. IV, *op. cit.*, p. 294.

texto epistolar compõem o costume retórico, fazendo com que usos e normas diversos encontrem pontos de convergência que, vistos desatentamente, aparentam conexões muitas vezes arbitrárias, aproximando contextos distintos.

Quando o conde turinense Emanuele Tesauro, por exemplo, publica em Bolonha a sua doutrina da escrita das missivas, dedica justamente a esses quatro movimentos da retórica as regras e lugares-comuns da carta, descritos na preceptiva. Datado, em sua primeira edição, de 1678, o *Dell'arte delle lettere missive* ensina, no seu segundo livro, que a persuasão do enunciado epistolar ocorre justamente pelas práticas éticas, patéticas, históricas e lógicas. Tesauro mostra como essas duas últimas compõem o centro da narração da carta, pois a cada uma delas compete um movimento retórico que ampara e confirma a verossimilhança dos caracteres de pessoa que vão se constituindo na correspondência, assim como os lugares comuns das paixões incitadas convenientemente. A descrição de um evento do passado, associado à memória do reino, da Coroa lusitana, da lição presente nas *Escrituras*, é alcançada por meio das circunstâncias principais que compreendem e localizam tal evento. É o que Tesauro denomina por *persuasão histórica*. Ela será perfeita quando responder dez perguntas, das quais oito são substanciais: *O quê?*, *Quem?*, *Com quem?*, *Com o quê?*, *Como?*, *Onde?*, *Quando?*, *Por quê?* E mais duas que adornam o discurso: *Qual?* e *Quanto?*. São circunstâncias que provavelmente serão imperfeitas no decoro da carta, pois dificilmente terão espaço para a constituição da descrição de todas as razões. “O quê?” responde a ação feita; “Quem?”, as pessoas que agem ou sofrem a ação; “Com quem?”, sobre as pessoas ao redor do agente ou paciente; “Com o quê?” diz sobre os instrumentos da ação; “Como?”, os modos da sua feitura; “Onde?”, o lugar em que sucedeu; “Quando?”, o tempo; “Por quê?”, responde sobre as causas do sucedido; “Qual?” e “Quanto?”, adjetivo e advérbio que qualificam o ocorrido. São 10 circunstâncias que correspondem às 10 categorias aristotélicas que definem a matéria, na Lógica. São justamente elas que estabelecem os *topoi* da persuasão lógica, a última descrita por Tesauro, como sendo a mais forte de todas, os “nervos da oração”, pois apresenta razões e argumentos verossímeis sobre a causa na medida em que estejam edificados sobre silogismos verdadeiros. Igualmente a constituir a narração da missiva, os lugares-comuns alcançados pela descrição da matéria são procedimentos dos quais se tiram as máximas úteis, uma vez que com elas se fazem os entimemas da retórica,

inconvenientes aos rigores da dialética restrita em sua “contemplanção da verdade”⁶⁵⁷. Tesouro designa “lugares intrínsecos às questões”, por onde se estabelecem as relações lógicas a partir da definição das coisas em si. São 16: da *definição*; do *nome*; da *propriedade*; das *conjugações*; do *todo*; da *parte*; das *causas*; dos *efeitos*; dos *antecedentes*; dos *consequentes*; dos *concomitantes*; do *semelhante*; dos *dissemelhantes*; do *contrário*; do *maior, menor e igual*; e dos *correlativos*⁶⁵⁸. Ao lado deles estão ainda os 8 “lugares extrínsecos às questões”, como aqueles em que se pode concluir uma proposição para além do raciocínio lógico, a saber: das *leis divinas*; das *leis humanas*; dos *testemunhos*; dos *ditos dos sábios*; dos *adágios*; da *fama pública*; do *exemplo*; e dos *apólogos*⁶⁵⁹.

Todos os lugares, ou *topoi*, intrínsecos e extrínsecos, são procedimentos lógicos que definem a opinião sobre as grandes questões em jogo nos gêneros da causa. As matérias pelas quais o argumento é composto são particulares e, se históricas, eventuais, são descritas em sua sequência temporal, ou referidas pelas circunstâncias, que ordenam o episódio. Se a descrição, por outro lado, ocorrer sobre coisas naturais (um elefante ou um leão) ou artificiais (um navio ou um palácio), ela deve ser orientada pelas dez categorias da matéria, enumeradas por Aristóteles no *Órganon*, que definem os predicados puros das coisas daquele tema particular, ou assunto permanente, como chama

⁶⁵⁷ TESAURO, Emanuele. *Dell'arte delle lettere missive. Vindicata dall'Obluione, et dedicata al serenissimo principe di Piemonte dal conte, e caualiere D. Luigi Francesco Morozzo*. Bolonha, Itália: Recaldini, 1678, p. 67-8.

⁶⁵⁸ Resumidamente, Tesouro define os 16: da *definição*, em que se conhece a coisa definida; do *nome*, em que se conhece a coisa que se nomeia; da *propriedade*, pois dela se tiram as consequências; das *conjugações*, como conexões gramaticais pelas quais se nomeiam as coisas, como “justo”, “justiça”, “justamente”; do *todo*, pois melhor é o todo que a parte; da *parte*, quando por ela se conhece o todo; das *causas*, uma vez que pelas causas se conhecem o efeitos, podendo ser causa eficiente, final, formal ou material; dos *efeitos*, por meio dos quais se conhecem as causas; dos *antecedentes*, pelo qual se argumenta o subsequente; dos *consequentes*, ou pela sequência se argumenta o próximo; dos *concomitantes*, ou as circunstâncias que acompanham a ação – “quem”, “com que”, “com quem”; do *semelhante*, ou identidade, como a semelhança entre duas coisas da mesma espécie, em que por uma se conhece a outra, ou entre coisas de diferentes gêneros, chamada “semelhança metafórica”; dos *dissemelhantes*; do *contrário*, pois das coisas contrárias, contrárias serão suas consequências; do *maior, menor e igual*, onde, no caso, “se não pode o maior, muito menos poderá o menor”, ou “quem faz o mais, pode fazer o menos”, ou “o que se faz por coisas menores, mas se deve fazer pelas maiores”, ou “das coisas iguais, igual é a consequência”; e dos *correlativos*, como de paridade, como “amigo e amigo”, “irmão e irmão”, “original e imagem”, ou de disparidade, como “pai e filho”, “senhor e criado”. TESAURO, Emanuele. *Dell'arte delle lettere missive. op. cit.*, p. 69-81.

⁶⁵⁹ Das *leis divinas*, diz Tesouro, porque “é preciso obedecer às leis divinas”; das *leis humanas*, porque devemos observar rigorosamente as leis escritas; dos *testemunhos*, porque “aos testemunhos se deve prestar fé”; dos *ditos dos sábios*, porque “devemos crer nos ditos dos antigos sábios”; dos *adágios*, porque devemos crer nos adágios “como sentenças vulgares”; da *fama pública*, porque devemos crer na fama pública, pois “a voz do Povo é a voz de Deus”; do *exemplo*, porque “com o exemplo alheio se aprende a viver”; e dos *apólogos*, porque “também as ficções poéticas ensinam a verdade”. TESAURO, Emanuele. *Dell'arte delle lettere missive. op. cit.*, p. 81-84.

Tesauro⁶⁶⁰. De modo mais claro, o tema, seja a descrição de um evento ou uma demonstração silogística, é definido por seus predicados puros. Em ambos os casos, o detalhamento está inserido nas dez categorias aristotélicas: substância (o quê), quantidade (quanto), qualidade (que tipo de coisa), relação (com o quê), lugar (onde), tempo (quando), posição (qual a postura), estado (em que circunstâncias), ação (qual o fazer) e paixão ou afecção (qual o sofrer)⁶⁶¹. Com essa definição/descrição, o tema particular é detalhado o máximo possível, e pode preencher semanticamente os lugares-comuns, garantindo a eficácia persuasiva do argumento genérico, por meio da razão descritiva dos eventos ou da lógica intrínseca e extrínseca⁶⁶².

Na correspondência jesuítica, esse procedimento é evidente quando observadas as partes da *narratio*, composta convenientemente ao interesse do gênero da causa. No caso, por exemplo, de um discurso judicial, os lugares comuns da lógica, ou o detalhamento das circunstâncias do evento oportuno, direcionam o parecer do leitor à defesa ou ao ataque daquele que foi colocado como objeto do juízo do caso levantado. Note-se pelo texto enviado por Vieira ao ex-governador: como a defesa de si, então objeto do caso, está constituída pelo detalhamento descritivo do evento interessado ao esclarecimento do ocorrido, fazendo crer o destinatário, por argumento lógico, que o emissor estaria inocente da acusação que lhe foi imputada. A descrição do acontecido, tal como fora citado anteriormente, inicia-se pela ação (*o quê?*): “afirma e publica o Governador... ...que eu fora um dos consultores, com outros padres, e meu irmão, com outros seculares...”. Ao mesmo tempo, elenca as pessoas que agem e sofrem tal ação (*quem?*): “O Governador... ...eu... ...e meu irmão.” Então, situa aqueles que estavam ao redor do agente e do paciente (*com quem?*): “diz que se tem provado que Gonçalo Ravasco [filho de Bernardo, sobrinho de Vieira] acompanhou a António de Brito no homicídio, estando ele no mesmo tempo no Colégio... ...com outros padres... ...com outros seculares”. Também anuncia a causa da calúnia relatada (*por quê?*): o fato de ter entrado em conflito com o Governador, como relatado no parágrafo anterior (“fui falar ao Governador na antevéspera do Natal [...] Entendeu logo qual era a matéria, e enfurecido

⁶⁶⁰ “Assim como a *narração*, que se disse, é uma representação de qualquer ação sucessiva, também a *descrição* é uma representação de um assunto permanente ou natural, como de um Elefante, ou um Leão; ou feito com arte, como de um Navio, e de um Palácio. Mas assim como para a narração sucessiva servem as oito circunstâncias sobreditas, assim para a descrição do assunto permanente servem as dez notícias, que os Filósofos chamam *Categorias*, ou *Predicados*.” TESAURO, Emanuele. *Dell'arte delle lettere missive*. *op. cit.*, p. 58 (grifos do autor, tradução livre da edição italiana).

⁶⁶¹ *Cat.* 1b25. Edição consultada: Aristóteles. *Órganon*. Tradução e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2016, p. 41.

⁶⁶² Cf.: HANSEN, “Para ler...”, *op. cit.*, p. 294.

respondeu que ele, ainda que não era padre da Companhia, tinha melhor consciência que eu, e conhecia melhor a Deus que eu”⁶⁶³). Também detalha o tempo em que se passa a ação (*quando?*): “na noite antecedente” ao crime. O lugar (*onde?*): “no Colégio [da Companhia de Jesus]”. Os modos (*como?*): mentindo sobre a presença de Ravasco e Vieira no Colégio, na noite anterior ao crime, “sendo que eu estava na quinta, e meu irmão naquele dia não tinha ido ao Colégio.” E por fim, descreve os instrumentos pelos quais a falsa acusação foi realizada (*com o quê?*): com a autoridade do Governador, que fala o que bem quer, sem compromisso com a justiça, pois “ninguém se atreve a jurar, senão o que [ele] quer.”

As ações dos jesuítas – Vieira de um lado, pelo exercício da correspondência, e Tesouro do outro, pela doutrina do estilo epistolar – convergem não por qualquer fator objetivamente localizado de instrução ou direcionamento das regras sobre o uso adequado da retórica naqueles casos específicos, mas por simples costume presente na longa duração das práticas discursivas que preveem os procedimentos de maior eficácia persuasiva dos diversos gêneros em voga em diferentes contextos do período. Se for levado em conta, ainda, o caso de ambos serem membros da Companhia de Jesus, esse costume ganha então maior uniformidade, pois conta com a decisão deliberada da Ordem de difundir e normalizar as regras para a escrita das missivas entre seus integrantes, como fica evidente nos preceitos ditados por figuras centrais para a irmandade⁶⁶⁴. Obedecendo o decoro do diálogo, convinha a Vieira a descrição detalhada do evento que imputava no ocorrido a ele, seu irmão e seu sobrinho. O procedimento é lugar comum do costume retórico, como um saber de grande valor instrumental, apreendido das autoridades antigas da dialética e do gênero histórico. Alcança a verossimilhança, ali naquela contingência, pois serve às verdades da moral e da política católicas. A acusação de Vieira sobre a mentira do Governador é verdade que se prova, porque está localizada na queixa sobre parte do governo local querer exercer o poder independente da cabeça, o rei, inadmissível na concepção de corpo místico de uma monarquia fiel à Igreja romana. Não sem razão, Vieira finaliza o relato do evento, na carta, com o juízo da parte (o Estado do Brasil) sobre

⁶⁶³ Cf.: Carta 640. In *O.C.* t. I, v. IV, *op. cit.*, p. 293.

⁶⁶⁴ Como já citado anteriormente, a doutrina epistolar jesuítica reúne e reatualiza as autoridades da retórica direcionadas para a escrita de cartas, trazendo para o ambiente de troca de correspondência entre os padres da Ordem, desde o século XVI, os preceitos e doutrinas difundidos desde os gregos e romanos antigos, até os preceptistas da *ars dictaminis* do século XI. Nesse ensejo se destaca, por exemplo, o já referido secretário de Inácio de Loyola, Juan de Polanco, e suas regras para a troca de missivas a seres difundidas entre os primeiros membros da Companhia. No século XVII, além do manual de Emanuele Tesouro, pode-se citar também os preceitos do cardeal romano Francesco Sforza Pallavicino, com seu *Trattato dello stile e del dialogo*, também contendo regras para a escrita epistolar.

todo (o Império): “Esta é, senhor, a história. Esta é a terra de que com razão fogem todos quanto podem”⁶⁶⁵. O relato histórico ensina sobre as coisas do presente, pois narra somente aquilo que vale ser instituído como memória, seja para o elogio dos grandes feitos ou a repreensão dos atos injustos ou pecaminosos. Assim vai se saber atuar no que se espera para o futuro, pois ele será preenchimento do que foi figurado no passado, evidenciado na continuidade do presente. A verdade está no vínculo entre a ação ou acontecimento do passado e a razão do presente, que transcende a objetividade do teatro do mundo. Por essa razão é que o procedimento dialético que compõe os enunciados históricos e lógicos cabe ao texto da carta enquanto elemento constituinte da retórica epistolar, ao lado de um *ethos* conveniente e de um *pathos* verossímil. Para a normativa jesuítica, todas essas partes estão dispostas à articulação pertinente ao teor persuasório do texto, pois é, dentro de uma concepção particular da retórica, ali no século XVII, movimento típico das relações interessadas entre os homens, fazendo sempre referência ao saber antigo que autorizava moralmente o jogo discursivo.

Em resumo, o caso se arrasta por alguns anos. O Governador, a princípio, manda prender Bernardo Ravasco, que é solto por João da Rocha Pita, desembargador que substitui o ouvidor autor da devassa e amigo do alcaide morto, Manuel da Costa Palma. Afrontado, o mesmo Governador exige sua imediata partida do Estado, e o irmão de Vieira se refugia no convento de Santa Teresa, na própria cidade. Antes de terminado o período de sua governança, António de Sousa Meneses fora afastado do ofício e substituído pelo Marquês das Minas, D. António Luís de Sousa. Um ano já se havia passado do infortúnio e Gonçalo Ravasco, que tinha conseguido partir para a Corte no primeiro instante, já alcançava a inocência do pai e do tio junto ao Rei – após diversas cartas de recomendação do jesuíta aos amigos próximos do soberano – trazida em papel de livramento no seu retorno à capitania. Ao mesmo tempo, Bernardo retorna à cidade, deixando o retiro no convento. No entanto, com a ida também de um irmão do alcaide assassinado a Lisboa requerer a continuidade do processo, o então governador abre nova devassa e, novamente, acusa os três de envolvimento no ocorrido, fazendo Bernardo e o filho Gonçalo se refugiarem no mosteiro de São Bento. A Vieira, por sua vez, ficava somente a advertência aos superiores da Ordem para que o punissem, lembrada a imunidade que possuía. O caso parece se resolver somente em idos de 1687, após muitas cartas de Vieira a amigos como o Duque de Cadaval e Diogo Marchão Temudo, rogando

⁶⁶⁵ Cf.: Carta 640. In *O.C.* t. I, v. IV, *op. cit.*, p. 294.

interferência na causa junto aos desembargadores do Paço. Somente quatro anos após o tal assassinato é que as acusações ao jesuíta, ao irmão e ao sobrinho são despronunciadas por falta de provas, coincidindo, justamente, com o término do governo de D. António Luis de Sousa⁶⁶⁶. Importante notar, porém, como o jesuíta compõe, ainda naquela carta 25 de junho de 1683, a motivação do então Governador em persegui-lo, razão que teria culminado na acusação do envolvimento dele e de seus familiares no crime de 4 de junho.

Em dezembro de 1682, Vieira teria ido ao encontro do *Braço de Prata* para tratar da situação do seu irmão Bernardo que, no cargo ocupado por ele de Secretário de Estado e Guerra do Brasil, tinha sofrido com mudanças em suas atribuições, a partir de novo regulamento do então Governador-geral. Na missiva a Roque da Costa Barreto, o jesuíta afirma que António de Sousa Meneses passa a fazer “mercancia de todos os officios e provimentos”, dentre eles aquele ocupado por Bernardo Ravasco, com quem passa a dificultar a transferência das provisões necessárias ao cargo⁶⁶⁷. “Ficou com isto morrendo de fome o Secretário sobre os seus empenhos”, afirma o jesuíta, motivo pelo qual pareceu conveniente ir falar ao governante, querendo acudir ao seu irmão. Diz então que este o recebeu “enfurecido” e, “com vozes desentoadas”, respondeu a solicitação da mercê sobre a matéria “de justiça e consciência” que, “ainda que não era padre da Companhia, tinha melhor consciência que eu, e conhecia melhor a Deus que eu”⁶⁶⁸. Figurando ainda um caráter prudente, dotado do juízo para aconselhar, o jesuíta continua o relato sobre o evento, ao afirmar que tentava argumentar ao governador que observasse o regimento do Príncipe, ainda que o pique fosse “muito mais para perder a paciência”. Porém, a exasperação seguiu adiante:

Replicou: “Ninguém é melhor do que eu”. “Eu não falo de qualidades”, respondi, “senão de postos e títulos”. E com isto me disse com a mesma fúria: “Vá-se daqui, e não me entre mais em palácio”. Era isto já em parte onde nos ouviam, e viam o Mata e outro criado; e eu rindo-me para todos disse: “Por certo que será matéria de grande sentimento não entrar neste palácio, quem com tão diferente respeito tem entrado no de todos os reis e príncipes da Europa”. Voltou as costas dizendo: “Bem sei onde entra, bem sei onde entra”.⁶⁶⁹

Azevedo afirma que a ofensa ao jesuíta teria razão na alusão do desafeto a que ele tivesse alguma relação com judeus, dados os tantos ruídos sobre sua vida nos anos

⁶⁶⁶ AZEVEDO, tomo II, *op. cit.*, p. 226-231.

⁶⁶⁷ Cf.: Carta 640. In *O.C.* t. I, v. IV, *op. cit.*, p. 292.

⁶⁶⁸ *Ibid.*, p. 293.

⁶⁶⁹ *Ibid.*

anteriores⁶⁷⁰. Verossímil a correlação, posta a largura de uma ofensa como essa. Nota-se que nas cartas aos amigos da Corte escritas nos anos que se seguem, como a de agosto de 1684 ao Duque de Cadaval, o jesuíta acusa o Governador-geral de ter-se descomposto com ele e ainda afirmado “que tinha melhor consciência que os padres da Companhia, e cria melhor em Deus que eu, e outras coisas a este tom”⁶⁷¹. Ou ao Marquês de Gouveia, no mesmo mês, em que repete a queixa e acrescenta: “repetindo por vários modos esta mesma injúria, e chamando-me claramente judeu”⁶⁷². Pressupondo os destinatários particulares, é decorosa a queixa, uma vez que serve ao *ethos* prudente da ação justa e equânime, que reforça retoricamente as solicitações de mercês sobre o caso junto aos poderes centrais do Império. Mas o apelo persuasivo não deve ser lido como recurso descolado dos valores éticos inerentes às relações hierarquizadas que constituem a complexa ordem social do corpo político, pois a sua motivação deve ser legítima no vínculo entre emissor e receptor. No mesmo sentido do apelo, na década anterior, feito à justiça enquanto valor ético decorrente da prudência e da constância das paixões, pelo qual se sustenta uma comunidade de fiéis em seu pacto de submissão ao soberano católico, aqui Vieira aponta para mesma premissa, mas voltada para um caso particular. Não é possível sustentar a fé no Deus católico, se não há noção reiterada de justiça tanto no vínculo entre o representante secular de seus desígnios e seus súditos – como no caso do então regente D. Pedro coagido pela Inquisição –, quanto entre as próprias ordens, ou grupos, ou estamentos, da divisão social imediatamente abaixo do poder da cabeça – como os jesuítas, a governança local dos representantes do rei e seus poderes de mando e julgamento nos domínios ultramarinos.

Vieira, como inaciano, está absolutamente certo de que sabe reconhecer e apontar os atos justos e injustos nas relações – sempre hierarquizadas – entre os homens, seja coletiva ou singularmente. Em cada peleja encarada pelo jesuíta no decorrer de sua vida, noções como a de justiça balizam a direção de suas ações e sustentam eticamente suas posições defendidas retoricamente nas demonstrações, deliberações e juízos. Na Bahia, mesmo distante das grandes causas para a soberania do Império lusitano, não é diferente sua posição frente a questões locais e palácios menos importantes. Nas cartas, mais uma vez, isso fica evidente. A Diogo Marchão Temudo, em 11 de maio de 1685, escreve que, “pelas violências de António de Sousa”, fica seu irmão “pronunciado e

⁶⁷⁰ AZEVEDO, tomo II, *op. cit.*, p. 227.

⁶⁷¹ Cf.: Carta 649. In *O.C. t. I, v. IV, op. cit.*, p. 308.

⁶⁷² Cf.: Carta 650. In *O.C. t. I, v. IV, op. cit.*, p. 311.

socrestado” e seu sobrinho “homiziado”. Se injustiças como essas continuarem assim, “passando-se anos entre frotas e frotas, perder-se-á a Baía”. Não há remédio para provar a inocência àqueles condenados por testemunhas “notoriamente falsas e induzidas pela parte”. Pior ainda se Sua Majestade lhes dá crédito: “Dizem que este é o estilo das devassas, como se fora a mesma distância da Bahia a Lisboa que de Coimbra ou Évora, sem mais navios que os das frotas”⁶⁷³. Nos papéis endereçados a leitores a quem o jesuíta confiava o adequado juízo sobre a situação local, Vieira reforça enfaticamente o prejuízo ao bem comum causado por um súdito representante da autoridade real, capaz de uma tal afronta à justiça ao fazer proveito da estrutura deficiente na reprodução dos poderes centrais naquelas partes. O fim específico das proposições que reforçam essas matérias é, claro, persuadir aquele destinatário para as mercês localizadas na sua proximidade com o centro do Império. Entretanto, não seria possível considerar a viabilidade do recurso discursivo, para os parâmetros morais da política católica, se a sua verossimilhança não estivesse assentada na noção de justiça que, por sua vez, direciona as ações do poder temporal. Impossível também se a Verdade, enquanto conceito que motiva a história dos homens, não for potência do ato persuasivo para justificar o pedido encarecido. Portanto, todas as matérias estão articuladas, dos conflitos locais às coisas de Sua Majestade, das edições dos sermões aos eventos naturais, do mundano ao sagrado, da riqueza material ao poder real. Aquele detalhamento lógico do evento interessado convém no texto da carta porque é mais um procedimento retórico, ao lado dos outros igualmente convenientes, cada qual em seu cabimento particular. Aí reside o fundamento da diferença, em se tratando da retórica jesuítica e mais especificamente do enunciado epistolar de Antônio Vieira.

No século XVII ibérico, a Companhia de Jesus reatualiza o costume retórico enquanto procedimento autorizado para uma determinada finalidade – mover, ensinar ou deleitar – eticamente vinculada à verdade das coisas. É uma via oposta ao caminho que, no período, seguia-se em conjunturas do norte europeu, sobretudo protestante, pelo qual a retórica estaria cada vez mais associada tão somente ao ornamento, restrita às figuras da elocução. Ao articular a validade das autoridades antigas do *sermo* e da *oratio* à eloquência sagrada dos pais da Igreja e às regras do bem dizer associadas ao bom cidadão lembrado pelos tais humanistas daqueles séculos anteriores, a ordem religiosa de Loyola consegue responder sobre a prevalência do procedimento dialético que se

⁶⁷³ Cf.: Carta 653. In *O.C.* t. I, v. IV, *op. cit.*, p. 321.

encontrava triunfante em determinados contextos outros, pregando a retórica enquanto recurso pouco honesto de manipulação do auditório quando não estivesse nas mãos de poetas e prosadores. Surpreende, por exemplo, quando observados os lugares comuns a sustentar o juízo das causas estipulados por Pierre de la Ramée, no seu *Dialectique* de 1555. Divididos e classificados pelo autor como provas artificiais e inartificiais, o elenco disposto a compor o enunciado dialético é seguido quase integralmente aos lugares intrínsecos e extrínsecos descritos por Tesouro mais de um século depois. Essa relação, porém, está longe de designar o que hoje se denominaria como uma mera influência. Aguerrido combatente do chamado argumento de autoridade, Petrus Ramus – assim conhecido pela forma latinizada do nome – defende a viabilidade de apenas um método de raciocínio. Ao negar a divisão aristotélica entre raciocínios analítico e dialético, o professor do *Collège Royal* retira da retórica a sua finalidade, ou seja, aquilo que a define enquanto arte de mover homens pelo discurso. Com Ramus, o costume retórico se reduz a técnicas de expressão, ou a uma estilística atuando sobre as verdades da dialética⁶⁷⁴. Os padres da Companhia de Jesus, como vemos em Vieira, irão recolocar, nos tempos seguintes, essa dialética no repertório de procedimentos da retórica, entendida como arte, conveniente quando atrelada ao seu componente ético.

Logo nos primeiros parágrafos dos *Tópicos*, para então seguir na descrição das categorias, Aristóteles define o silogismo dialético – ou raciocínio dialético – como aquele que se estabelece a partir de opiniões de aceitação geral, da maioria ou dos sábios, de todos eles ou dos mais renomados dentre eles⁶⁷⁵. Essa espécie de silogismo é assim definida para se distinguir daquela designada pelo filósofo nos *Analíticos Posteriores* como a do silogismo científico – ou raciocínio analítico –, por meio do qual compreendemos alguma coisa pelo mero fato de apreendê-la⁶⁷⁶. Neste procedimento, demonstra-se algo por meio de premissas verdadeiras, geradas por convicção através das coisas mesmas, pois faz-se desnecessário propor qualquer questão adicional. Isto é, cada princípio gera convicção por si, como a soma dos ângulos internos do triângulo ou a diagonal do quadrado ser comensurável em relação aos seus lados. Já aquele primeiro, o dialético, diz o filósofo, incita a discórdia, pois, mesmo sustentado por aceitação geral, pode aparentar falsidade e não estar verdadeiramente fundado sobre uma verdade. Aí tem

⁶⁷⁴ PERELMAN, C. "Pierre de La Ramée et le déclin de la rhétorique" in *Argumentation*, Holanda, n. 5, 1991, p. 352.

⁶⁷⁵ *Tópicos*, 100b21. Edição consultada: Aristóteles, "Tópicos" in *Órganon. op. cit.*, p. 370.

⁶⁷⁶ *Anal. Post.* 71b17. Edição consultada: Aristóteles, "Analíticos posteriores" in *Órganon. op. cit.*, p. 269.

lugar a retórica, porquanto o silogismo dialético pode honestamente vir acompanhado da autoridade do orador e do apelo localizado de emoções convenientes, uma vez que uma multidão não se move, ainda mais na direção precisa requerida pelo agente, a partir de um simples convite à razão da causa⁶⁷⁷. Quer dizer, o costume que coloca honestamente nas mãos do orador os argumentos lógicos, as figuras, os caracteres de pessoa e as paixões convenientes faz da retórica uma arte que carrega tanto um valor prático, do bom uso (eficaz) do discurso, quanto um sentido político e uma relevância ética. Petrus Ramus, ao negar Aristóteles e defender apenas um método de raciocínio, o dialético – mesmo para os silogismos científicos –, recusa a pertinência de uma divisão que ele mesmo atribui às autoridades antigas da oratória, entre uma “lógica para a ciência” e uma “lógica para a opinião”, ou simplesmente retórica⁶⁷⁸. Ao método dialético caberia todo e qualquer raciocínio, seja ele o analítico ou científico, o lógico ou meramente uma “opinião” sobre o contingente. Com isso, toda a ideia de um procedimento razoável, verossímil e honesto do bem dizer recai sobre o uso restrito de silogismos dialéticos, articulados e concatenados em um discurso claro e objetivo. Dito de outro modo, da divisão em cinco partes constituintes da retórica, autorizada pelo costume de longa duração e sustentada pelas autoridades dos séculos anteriores ao tempo de Petrus Ramus, restam então somente duas, a *elocutio* e a *actio*. A *memoria* é assim caso de prática para o orador, e não técnica, e os dois principais, *inventio* e *dispositio*, ficam ao cargo da dialética. A retórica passa a seguir um tal caminho aberto por Ramus, ficando associada ao ornamento, ao uso de *tropos* e figuras, o que paulatinamente fora sendo associado a um procedimento pouco honesto de manipulação do auditório.

O enunciado ramista parece ter se referido aos estudos sobre a dialética dita humanista do século anterior, sobretudo ao proposto por Rodolfo Agricola no *De inventione dialectica* de 1473. A proposta de Agricola fora ensinada em Paris, por Jean Sturm, em contato muito próximo ao ensino de que Petrus Ramus fora incumbido desde 1551, após a morte do rei francês Francisco I, que havia nomeado comissão dedicada a condenar as teses ramistas, confiscando suas primeiras obras que enfim serviram de base para *Dialectique*, considerada a primeira composição dita “filosófica” publicada em

⁶⁷⁷ PERELMAN, C. *op. cit.*, p. 350.

⁶⁷⁸ “[...] Aristóteles quis fazer duas Lógicas, uma para a ciência, outra para a opinião, em que ele errou imensamente: pois bem que as coisas conhecidas sejam umas necessárias e científicas, outras contingentes e opináveis, se é, contudo, que a visão é comum a ver todas as cores, sejam imutáveis, sejam mutáveis, assim a arte de conhecer, quer dizer Dialética ou Lógica é uma e mesma doutrina a perceber todas as coisas [...]” LA RAMÉE, Pierre de. *Dialectique*. França, Paris: chez André Wechel, 1555, p. 3-4.

língua vernácula na França⁶⁷⁹. Professor atuante em Paris, após a suspensão de tal interdição, Ramus preconiza um modo específico de tratar a relação entre as artes do *trivium*, pelo qual se autoriza relevância consideravelmente maior ao procedimento dialético, em comparação com o da retórica. Pela noção estipulada dos lugares cabíveis a cada uma das artes, além de seus vínculos específicos, no ensino não apenas oferecido mas defendido pelo professor francês, ficavam então pertencendo à gramática os procedimentos do dizer “corretamente”, como seara do conhecimento a respeito do que hoje se diria o campo do adequado uso da sintaxe latina ou vernácula – longe de qualquer questão sobre os *modos* de significar que já vinham havia séculos sendo objeto de debates nas universidades europeias; à retórica, por conseguinte, os *tropos* e figuras da elocução que delimitariam tão somente um campo “estilístico”, quase ornamental, auxiliar da arte de dizer adequadamente; e por fim à dialética a grande “ciência” do discurso, limpo, claro e objetivo, por onde se demonstrariam, por meio de silogismos concatenados, as verdades necessárias do enunciado. Esse modo de conceber a relevância particular de cada uma das artes do *trivium* parece, de fato, constituir os passos iniciais do que nos séculos seguintes se tornará corrente dominante em tais regiões, onde se buscará uma linguagem unívoca para o enunciado científico, nos moldes da matemática, ao mesmo tempo em que a lógica estará paulatinamente associada às técnicas da prova demonstrativa, ou da lógica formal e, por fim, os procedimentos de persuasão estarão cada vez mais contrapostos a uma tal noção de *sinceridade* segundo a qual tudo o que escapa à razão demonstrativa estaria ou vinculado ao engodo ou à psicologia⁶⁸⁰. Mas o percurso é longo e as coisas estarão assim delimitadas de modo claro e indiscutível somente três ou quatro séculos mais tarde. Entretanto, é interessante notar como já desde o início a defesa ramista da dialética alcança grande êxito em regiões protestantes, sobretudo na Inglaterra puritana. Versões e traduções para o inglês dos tratados de Petrus Ramus circulam já desde o período elisabetano na região, como a edição londrina de 1574 do *The Logike of the Moste Excellent Philosopher P. Ramus Martyr*, ou os textos *The Arcadian Rhetorike* e *The Lawiers Logike*, publicados em 1588, de autoria do inglês Abraham Fraunce. A dialética ramista dispõe não apenas um procedimento de composição lógica dos enunciados não-ficcionais, mas uma concepção própria sobre a razão humana. Por isso compreende-se o sucesso das suas regras sobre a invenção e o juízo dos silogismos para uma chamada “lógica preparacionista” da conversão puritana. David L. Parker analisa os casos dos

⁶⁷⁹ PERELMAN, C. *op. cit.*, p. 347-349.

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p. 354-355.

textos dos ministros ingleses Thomas Hooker e Thomas Shepard, do século XVII, e evidencia como o sentido da “preparação” do fiel puritano condiz perfeitamente com o modo ramista de alcançar a “verdade” a partir dos passos do juízo dialético. A dialética de Petrus Ramus teria servido, no caso dos autores ingleses, tanto para sustentar os fundamentos calvinistas do ideário puritano, quanto para ir além daquilo que essa vertente reformadora julgava insuficiente nas teses de Calvino⁶⁸¹.

Converter-se exigiria um exercício preparatório do ânimo, pelo qual cumprir-se-iam alguns passos em direção a uma suposta consciência do pecado, ou do estado da Queda. Para Hooker, as etapas necessárias para alcançar tal escrúpulo seriam a contrição e a humilhação. Para Shepard, por sua vez, a convicção e a compulsão do pecado. Em ambos os casos, os movimentos da alma humana nessas direções seriam propiciados por uma noção de entendimento da realidade a partir do qual a mente julga e a fé compreende sobre as coisas observadas, em sentido muito próximo ao doutrinado por Ramus quanto ao juízo das proposições pertinentes em um enunciado. Para o caso de Hooker, por exemplo, a Eleição do fiel só seria possível após uma atividade preparatória da alma que o fizesse sentir o peso do ser pecador. Tal convencimento de si seria alcançado pela classificação de argumentos dicotômicos e dissidentes que o situariam o mais distante possível da figura de Cristo. Isto é, convém uma verdadeira “doutrina dos contrários” na preparação do fiel, que associa aquilo a que Ramus denomina “silogismo disjuntivo” e “argumento dissidente”. Já nos sermões de Shepard, para que o coração dos homens pudesse ser considerado capaz de receber a Graça, estes deveriam cumprir as “etapas da convicção”, passando pelos sentidos do medo, da tristeza e pela separação do pecado, para então atingir o estágio da compulsão, quando age com violência no combate à vontade pecadora. Aqui, também, distanciando-se de Cristo, por meio de contrastes, convém o método ramista dos contrários, além daquele que vai da demonstração do geral ao particular⁶⁸². É a dialética de Ramus que possibilita a ambos os autores descreverem as suas respectivas “preparações” para a conversão do fiel puritano, o que consistiria, basicamente, em convencê-lo do pecado, sabendo-se o mais longe possível da Graça divina. Sustentando ou não certos elementos do dogma calvinista, é evidente como um modo próprio de perceber as coisas e os seres do mundo, a sustentar os preceitos dessa dialética, distingue-se radicalmente daquele fundamento tomista da Escolástica que

⁶⁸¹ PARKER, David L. "Petrus Ramus and the Puritans: The 'Logic' of Preparationist Conversion Doctrine" in *Early American Literature*, Estados Unidos, vol. 8, n. 2, 1973, p. 140-162.

⁶⁸² *Ibid.*, p. 148-157.

compunha a percepção jesuítica sobre a obra divina, em que os homens, quanto mais a conhecem, mais próximos estão da figura de Cristo e de suas lições para a vida na Terra. Mais uma vez, fica visível o pessimismo protestante quanto à natureza humana, seja na sua corrente calvinista ou puritana, além daquela luterana já citada. Daí, supõe-se, a grande afeição de Ramus ao dogma de Calvino, para o qual se converte em 1561, quando visita territórios sob domínio daquela corrente teológico-política, até ser considerado mártir da religião, após ser assassinado durante o conhecido massacre de São Bartolomeu, em 1572.

A ideia do raciocínio demonstrativo, alcançável pela disposição ordenada (pelo juízo) de proposições pertinentes, tomada de Agricola para um procedimento fundado na noção do “provável”, em contraponto à do “verossímil” sustentada pelas autoridades antigas, sobretudo Aristóteles e Quintiliano, funciona como técnica de argumentação sobre o menos evidente, ou sobre o que é “mais” para atingir o que é “menos evidente”. Como se sustenta pela demonstração silogística tão somente, a comoção dos afetos ou o caráter do orador jamais poderiam compor os elementos da invenção⁶⁸³. Ao demolir o princípio de autoridade, a dialética encontra, define e ordena os argumentos, sem distinguir, nas coisas observadas, o necessário do contingente⁶⁸⁴. Doa a quem doer, seu fim é uma verdade que precisa ser imposta, aceita de bom grado pelo auditório – de preferência, mas não necessariamente. Do lado do ouvinte, a ideia de se submeter ao deleite da oração equivale à de se reduzir a uma presa exposta ao ardil do orador, o que passa a ser condenável moralmente quando se trata de uma disputa entre vontades pecadoras de um mundo em queda. O sentido da semelhança, fundamento de uma transcendência reconhecível pelo olhar sobre as coisas do escolástico tomista, perde a razoabilidade da prática na lógica de Ramus, pois, quando não são mais discerníveis as razões das contingências, o tempo, o espaço, os eventos e os seres se desencantam, perdem seu elemento divino que aproxima uma coisa da outra, que relaciona um tempo a outro e ambos ao mandamento divino providencial. O *ethos* do orador, então, dá lugar a um princípio de identidade, pelo qual a fala associada àquele agente independe de tempo e espaço, cabendo qualquer especificidade “estilística” à personalidade do indivíduo que profere o discurso. O próprio vínculo *causa-consequência*, um dos tantos lugares comuns da retórica, servindo de reforço argumentativo a um raciocínio verossímil, ganha um sentido lógico-temporal, onde por si só alcança a verdade, sem enfim nenhuma

⁶⁸³ LARA, Laura Adrián. *Dialéctica y calvinismo en la teoría política contemporánea. op. cit.*, p. 94-99.

⁶⁸⁴ *Ibid.*, p. 115.

transcendência⁶⁸⁵. Espaço da disputa pela verdade, o enunciado dialético ramista obtém uma familiaridade surpreendente frente a um sentido teológico-político que não encontra mais nenhuma semelhança entre os seres ao redor dos homens, estes imersos em pecado e sofrendo devidamente uma vida coletiva regida pela espada do governante enviado diretamente por Deus.

A questão que parece pertinente se colocar é se é suficiente, como sugere Perelman, atribuir todo esse movimento a um simples “espírito de independência” do professor parisiense frente ao despotismo das autoridades antigas da retórica no ensino do *trivium* do século XVI. No modo como está sugerido pelo autor da “retórica nova”, toda essa transformação seria devida a um mérito individual do humanista francês que, frente a uma imposição do método antigo sobre a linguagem, opõe-se contra o lugar de relevância da retórica até ali ocupado e, desse simples passo, abre as vias da ciência moderna, fundada sobre um método novo de raciocínio, muito próximo da linguagem matemática. De fato, como se mostra evidente pelo próprio enunciado ramista, notado pela historiografia filosófica desde o romântico Charles T. Waddington, no século XIX, a dialética ramista está na base de uma transformação progressiva e por fim vitoriosa, sobretudo nos países de matriz religiosa protestante, reformadora, do raciocínio dito científico moderno, sustentado por uma noção particular da relação entre *ser e existência* que irá possibilitar todo um universo normativo do pensamento metafísico, cada vez mais distante do fundamento ibérico, sustentado por uma outra vertente da leitura escolástica. Entretanto, diga-se, toda essa distinção não indicaria menos, no caso, que uma continuidade, muito bem estabelecida por Petrus Ramus, de uma vertente particular e distinta do que genericamente fora denominado pela Escolástica dos séculos XIII e XIV. Parece muito mais razoável situar a dialética ramista em um dos caminhos tomados pelo debate travado havia séculos, sobre o vínculo entre Deus, o ser, a essência e a existência, caminho este que passa pela conhecida querela dos universais, toca nas questões sobre as vozes do ser, como visto anteriormente, e atravessa o chamado *occamismo* do século XIV. Como aponta a tese de Laura Ádrian Lara, a onipotência do enunciado acaba por expor a impotência do seu autor diante das coisas do mundo⁶⁸⁶. Sua obsessão pelo ordenamento das partes demonstradas – do mais ao menos evidente, ou do mais ao menos aceito pelo auditório como verdadeiro – a que substitui a *dispositio* da retórica, não deixa de se caracterizar por um ordenamento das coisas em jogo no discurso, para assim

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p. 147-154.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, p. 163.

conhecê-las e por conseguinte superar o medo que se tem delas, uma vez que toda transcendência se perdeu. Por isso, para Ramus, a disposição dos argumentos também faz parte da dialética. Por ela, o homem obedece no discurso às etapas da mente para o conhecimento: do geral ao particular, do mais ao menos evidente, do universal ao indivíduo. Não por simples coincidência, está nesse raciocínio o princípio lógico dos nominalistas: nada que ultrapasse o indivíduo está nele, na coisa em si, mas na mente, ou no olhar de quem o vê.

Porém, por agora, é interessante notar uma outra distinção anunciada por Perelman quando vai tratar do tal declínio da retórica efetuado por Ramus: a “exceção jesuítica”. De acordo com o autor, o ensino da retórica nas escolas francesas sobrevive, com algum resquício do que denomina “retórica antiga”, graças e tão somente à ação dos padres da Companhia de Jesus, quando ainda possuíam alguma legitimidade política naquela região, progressivamente perdida com os ataques sucessivos sofridos pela ordem religiosa desde o final do século XVIII, culminando com o período sabido em que fora extinta. Contudo, já no século XVII, é possível notar como os padres inicianos atuam sobre a premissa vigente pelo costume da retórica, sustentado pelas autoridades antigas da *oratio*. Por onde passam, e pelo que fazem, reatualizam a verdade contida no enunciado que define a retórica como dever cívico do bom súdito da *república* católica. Assim Vieira sustenta a razoabilidade das proposições e a conveniência do seu *movere* presente na troca de correspondência com seus amigos distantes. Assim também Francisco Suárez compõe seu monumento metafísico a sustentar o movimento (neo)escolástico ibérico. Assim, igualmente, o jesuíta Emanuele Tesauro toma o procedimento de composição silogística caro ao enunciado ramista e o reintroduz no preceito retórico, com as devidas referências aristotélicas, como uma das partes da composição verossímil do texto epistolar. E não apenas isso. O conde turinense chega a compor, em seu tratado sobre retórica de maior abrangência, *Il cannocchiale aristotelico*, que circula por diversos ambientes europeus já na segunda metade do século XVII, um *índice categorico*, em que são dispostas as dez categorias da lógica aristotélica como um elenco para a elaboração de metáforas⁶⁸⁷, fortalecendo assim a argúcia humana a partir da aproximação, no texto, de conceitos e coisas distantes. Com isso, gera-se um efeito que é inicialmente retórico. O instrumental

⁶⁸⁷ TESAURO, Emanuele. *Il Cannocchiale Aristotelico o sia Idea dell'Arguta, et Ingegniosa Elocutione, che serve à tutta l'Arte Oratoria, Lapidaria, et Simbolica. Esaminata co'principii del divino Aristotele. Dal Conte D. Emanuele Tesauro, Cavalier Gran Croce de'Santi Maurizio & Lazzaro*. Venetia: Presso Paolo Baglioni, 1663, p. 98.

aristotélico – *organon* – está declaradamente, na pena do autor jesuíta, oferecido ao enunciado retórico, a cumprir seu dever de mover, instruir ou deleitar públicos em direção à verdade da ética pressuposta pela política católica. A primeira edição publicada da *luneta aristotélica* – referência que Tesouro faz ao instrumento de observação dos corpos celestes recentemente criado por Galileu, propondo assim uma obra que aproxime o engenho humano aos princípios da eloquência em Aristóteles – data de 1654. Poucos anos mais tarde o mesmo autor publicará seu manual da escrita epistolar, fazendo uso desse índice categórico para a proposta de composição das proposições lógicas e da descrição dos eventos como elementos constituintes da retórica das missivas, ao lado do *ethos* do emissor e das paixões convenientes, como já foi citado. Isto é, aquilo a que Ramus dedicara seus esforços para dirimir a autoridade antiga, principalmente a aristotélica, é re-situado em seu lugar devido na instituição de longa duração da retórica, instrumental disposto ao cumprimento do dever ético do orador/autor nos ambientes da Contrarreforma. A obra de Tesouro indica um esforço jesuítico voltado ao amparo instrumental desse movimento que recoloca o tempo nos eixos. As cartas de Vieira, no caso, indicam como esse movimento é encarado na prática em si da retórica, sustentada pelo princípio antigo afirmado por Quintiliano, o *vir bonus dicendi peritus*. Já a metafísica de Suárez aponta, por sua vez, para o fundamento filosófico-teológico que estaria por trás dessa resposta, no amparo do olhar jesuítico ao mundo – que oferece o conhecimento das coisas que se transformam em matéria nos textos.

A extinção do olhar que reconhece as semelhanças presentes na obra divina da Criação é o que retira o tempo de seus gonzos, pois destrói os parâmetros de verdade que sustentam as posições da moral vigente em diversos ambientes em conflito no século XVI. Resumidamente, é contra isso que a Companhia de Jesus atua, na direção da reversibilidade de tal movimento, recolocando as coisas nos seus devidos lugares. Fazem-no pois possuem uma obrigação moral diante de tal compromisso, uma vez que apenas tal princípio sustenta a verdade do corpo político, do rei católico, da Igreja Romana diante do alastramento das teses protestantes. Daí se compreende o ímpeto jesuítico, o movimento aparentemente sem causa eficiente, a ausência de medo diante do que hoje se diria desconhecido para um padre do século XVII. Na semelhança divina não existe acaso. Existe, no máximo, a contingência, o acidente – que poderia ser de outro modo – mas que, no fim das contas, estaria previsto no roteiro de Deus, predito pela Providência, aos homens em suas vidas na Terra, a cumprir Seus desígnios até o dia do Juízo. Enquanto isso, nos ambientes reformados do Norte europeu, a obra de Petrus Ramus, Pierre de la

Ramée, fragilizou gravemente a oposição entre retórica e dialética, afirmando que a segunda pode e deve ocupar o lugar até então devido à primeira. A tal “revolução científica” do século XVII, como assim a denomina parte da historiografia⁶⁸⁸, vai destruir, de vez, o que restara dessa oposição, demolindo a “ciência aristotélica” e fazendo definitivamente a dialética compor apenas uma arte de falar e não uma arte de pensar, agora preenchida pela linguagem da lógica formal e das matemáticas.

Longe de qualquer simplismo, essa é a mudança indicada por Foucault no vínculo entre as palavras e as coisas, marcada em seu primeiro passo pela passagem do mundo das semelhanças para o mundo das representações. Assim, o que resta para “descobrir” a verdade das coisas é o raciocínio analítico, expresso por meio da linguagem matemática. Fernand Hallyn cita a frase de Galileu, quando diz que “nas ciências físicas, a arte oratória é ineficaz”⁶⁸⁹. A afirmação, que cita a oratória, refere-se à dialética, como Ramus já havia doutrinado, pois mirava a distinção aristotélica entre raciocínio analítico e raciocínio dialético. A Companhia de Jesus, triunfante no século XVII lusitano e, até certo ponto, espanhol, atua na contenção desse movimento, fazendo vigente ainda nesse tempo aquele mundo das semelhanças que no norte findara no século anterior. O texto aparentemente simples e direto da carta de Vieira resume, nos seus poucos e breves parágrafos, nos temas à primeira vista menores, todo esse estado de coisas.

O ser, a existência e a ação no mundo

As possibilidades e os limites da linguagem traduzem os procedimentos de percepção e conhecimento sobre os seres. Um modo de significar carrega um compromisso particular entre indivíduos e universais, alcançado nas definições dos termos e seus vínculos, desenhados propositivamente no enunciado do discurso. De tal alcance, decorrem ao mesmo tempo as possibilidades e as exigências do agir no mundo por parte de quem vê o sentido das coisas dentro dos mesmos parâmetros. Daí advém o dever, não de qualquer imposição categórica universal, mas de uma feição muito específica, ela sim de caráter universalista, pois calcada em uma verdade. Ou seja, a metafísica (ou a lógica) que fundamenta um determinado olhar às coisas ao redor compõe também a ética do movimento surgido desse mesmo fundamento. Os parâmetros do certo

⁶⁸⁸ Cf.: HALLYN, Fernand. "Dialectique et rhétorique devant la 'nouvelle science' du XVIIe siècle" In FUMAROLI, Marc (Org.) *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne, 1450-1950*. França, Paris: Presses Universitaires de France, 1999, p. 603.

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 604.

e do errado, da virtude e do vício, da verdade e da mentira, enfim, o dever muito bem estabelecido pelos membros da Companhia de Jesus, no século XVII, sustenta-se pela verdade da Criação, pois esta caracteriza o lugar onde inevitavelmente o ato que decorre do movimento irá tocar, interferir, em nome do cumprimento desse dever. Logo, mover o outro para o sentido da razoabilidade sobre esse vínculo olhar-verdade-ato prevê a posição de direito da retórica, enquanto instituição antiga, sustentada e reatualizada na longa duração, pois por ela seu agente sustenta o desenho dos elementos constituintes do verossímil e da conveniência. No caso, aqueles predicados do ser jesuíta: a base ideológico-doutrinária da Ordem religiosa, que ampara os caracteres da ética do emissor, o apoio institucional do poder secular que, na presença ou na falta, justifica paixões pertinentes à causa, a base filosófica componente da visão de mundo que fundamenta as proposições da lógica, e por fim a base moral surgida dessa mesma visão que mantém o parâmetro ético do convívio social dos súditos da monarquia católica, premissa que por vezes justifica a descrição de eventos pertinentes ou ocorridos históricos elencados na memória. De pronto, fica objetada aquela oposição patente, pregada de modo claro e absoluto, entre os chamados humanistas e os escolásticos, como se uns compusessem os elementos de superação sobre outros. Já está evidente, desde o início da análise, que tal distinção não seria assim irrecusável – o espaço ocupado pela autoridade de Erasmo, já no seu tempo, acertadamente figura o vínculo estreito entre letrados religiosos e seculares, fossem católicos ou reformadores. Seus textos dispõem tanto os elementos centrais do *ethos* do cavaleiro cristão, tão caro à doutrina de Inácio de Loyola, quanto os preceitos da língua latina tida por correta na imitação das autoridades antigas da oratória, sustentando verdades aguerridamente defendidas na querela dos ciceronianos. Isto é, humanistas e escolásticos não estariam assim tão distantes e contrapostos, pois partilhavam de saberes muito próximos, quando não comuns, ao menos em determinado ponto da constituição doutrinário-ideológica das correntes filosóficas diversas.

Esse estado de coisas, diga-se, mais evidente, já fora analisado anteriormente. Outro, tão ou mais aparente, é aquele também já citado, sobre o vínculo da ação jesuítica e os poderes seculares que, em determinado instante da política católica, no caso, lusitana, ampara e sustenta as demandas dos soldados inicianos atuando em diversas partes do território de Sua Majestade. Neste caso, também, as cartas de Vieira apontam para a pertinência da retórica, enquanto instituição fundamentada pelas autoridades antigas. Na presença ou falta do amparo secular, ao lado do fio condutor da doutrina inicianiana esticado pelos superiores da Ordem, é que o padre alcança a pertinência, a conveniência da queixa

sobre o território do rei, sobre a monarquia, sobre o mundo, continuamente associada ao humor decorrente da saúde do corpo. Como não existe acaso, a febre, o escarro sanguinolento, a erisipela, o braço quebrado na queda da escada, tudo que afeta o corpo está retoricamente associado às ações dos homens que afetam o corpo político do Reino e seu destino predito. No ápice dessa vinculação, está a presença ou a falta do suporte, do esteio secular, por parte do Rei, do Príncipe, da Rainha, dos nobres da Corte lusitana, para a garantia da eficácia da causa levantada pelo jesuíta na parte interessada, seja falando do Maranhão, do Pará, da Bahia ou de Coimbra. Evidentes e de fácil percepção, os dois primeiros elementos, predicados do *ser jesuíta*, analisados de início, estão na base dos dois componentes que viabilizam a retórica epistolar: o *ethos* do emissor, em princípio o do cavaleiro em nome de Cristo, o jesuíta fiel à monarquia católica, mas também caracterizado convenientemente como homem da Corte, confessor, diplomata, profeta, mártir, missionário e pregador, todos de modo verossímil compostos na tríade *invenção-disposição-elocução* do enunciado epistolar, associados ao nome de Antônio Vieira de acordo com o oportuno da situação particular que justifica o diálogo com aquele amigo ausente, naquele instante; e o *pathos* adequado, cabível naquela conversa específica, fazendo o destinatário sentir a dor ou o deleite particular, decorrente da situação do momento, do evento interessado que causou o alívio ou o dissabor, sempre associados aos casos centrais do sucesso e da derrota da monarquia católica, a quem o emissor quer sempre dirigir a sua palavra.

A esses dois elementos, anteriormente destacados, ficam mais evidentes a relação com os meios retóricos mais palpáveis na leitura das cartas voltados para os efeitos persuasivos diversos. *Ethos* e *pathos* estão sempre visíveis como expedientes do enunciado epistolar, uma vez que a conversa é entre ausentes e aquilo que caracteriza a pessoa e faz sentir a paixão do momento convém para aproximar amigos distantes, no tempo e no espaço. Não obstante, os dois outros meios de mover os destinatários (a lógica e a história) que, sendo analisados atentamente, reduzem-se a apenas um, o procedimento dialético, não estão assim tão notáveis pelos seus vínculos com a metafísica e a moral vigentes na política católica no século XVII ibérico, justamente porque ambas andam juntas, indissociáveis, metafísica e moral, no aparato requisitado pelo jesuíta aos procedimentos de reconhecimento das coisas do mundo. Um enunciado profético, por exemplo, que associa um evento natural como um cometa, com um evento praticado por homens, como uma batalha ou o escrito por alguém do passado, alcança verossimilhança, razoabilidade propositiva, porque carrega em sua premissa as verdades da metafísica –

defendidas por determinada corrente teológico-filosófica – e os deveres da ética condizentes com uma moral inerente a essa mesma visão de mundo. Quer dizer, as verdades da metafísica e os deveres da moral católica, uma vinculada à outra, estão na base da ação jesuítica e sustentam inclusive a pertinência da retórica, no caso, retórica epistolar, ao suprir a conveniência dos enunciados e seus dispositivos persuasivos – note-se, não apenas da proposição dialética encarada como elemento da retórica, mas igualmente a familiaridade dos argumentos éticos e patéticos. O que se quer dizer é que, para a ação dos padres da Companhia de Jesus, esses três argumentos só existem como recursos retóricos porque pressupõem a vigência das verdades de uma metafísica particular que, por sua vez, aponta para a ética de uma moral (que ficou conhecida como típica da política católica) dos meios sociais das monarquias ibéricas e seus domínios extracontinentais.

Por vezes essas verdades estão associadas à noção evolucionista de um *atraso escolástico*, princípio que precisa ser prontamente refutado, como se essa concepção de mundo fosse a responsável pela *demora* das regiões europeias – e seus domínios além-mar – em adotar as novas verdades da tal *revolução científica* dos Estados no norte e sua racionalidade lógico-demonstrativa, isenta das supostas empulhações da Retórica. O que precisa ficar claro é que se trata de distinções referentes a concepções de mundo particulares, resultados de vieses diversos adotados ao longo dos séculos antecedentes como respostas especificamente satisfatórias a questões centrais de demandas filosóficas, mas também da política e da cultura locais.

Quando se observam os escritos de Antônio Vieira, fica explícito o dispositivo que provê o movimento: o tempo volta aos seus gonzos, as coisas voltam aos seus devidos lugares, reatualiza-se o mundo das semelhanças, a Causa Primeira mantém-se firmemente no horizonte do olhar e, relacionando as coisas, as peças da Criação, os predicados do *ser jesuíta* sustentam e viabilizam os argumentos da retórica. No caso, a retórica epistolar. Fica garantido o lugar de autoridade da metafísica aristotélica, já questionada havia séculos em outros contextos diversos. Nessa verdade metafísica sobre o mundo que assegura a ação sobre ele, as premissas do agir andam juntas, indivisíveis, isto é, a lógica que explica as relações entre as coisas e a moral que sustenta as noções de certo e errado ao se atuar sobre elas. Ao mesmo tempo em que tal associação assegura a razoabilidade dos recursos persuasivos dos enunciados – uma vez que a verdade já está dada e as matérias tratadas estão de antemão conhecidas em seus lugares nesse grande teatro da vida do súdito do Rei católico – ela também cobra o seu compromisso com a ética do

costume retórico, afirmada pelas autoridades antigas da arte. Fica tacitamente estabelecido e reiterado o princípio do orador – o homem munido dos instrumentos para a persuasão no discurso – ser necessariamente um homem bom, isto é, em sua pretensão, de sempre mover o destinatário para o bem, para a justiça, para o belo, para a verdade. Efetivamente, há um valor ético do bem dizer (eficaz), pois o discurso ocupa seu lugar entre emissor e destinatário, não como querem os dialéticos ingleses ou franceses, isto é, para simplesmente provar a verdade de um axioma, demonstrando-a, mas para *mover* os ânimos interessados na direção do interesse daquele que põe a causa em jogo. Essa causa, no caso de um autor jesuíta do século XVII, convém porque está sustentada por uma noção muito distinta de conhecimento. Como visto anteriormente, conhecer uma coisa é saber o seu ser. Isto se alcança ao relacionar uma coisa a outra, e ambas com sua Causa primeira e eficiente, Deus, reconhecendo assim seus atributos, predicados, que participam em vínculos proporcionados. Como se sabe, esse princípio da participação está já presente entre as peças do argumento sobre a existência de Deus em Anselmo de Cantuária, no século XI. Uma das provas para o seu “argumento ontológico” prevê que tudo tem um grau maior ou menor de perfeição em relação a uma forma absoluta⁶⁹⁰. Aqui, como se pode observar, está logo apontado um posicionamento que deve orientar as distinções e os embates entre os chamados nominalistas e seus adversários, os realistas, nas disputas filosóficas da Universidade de Paris nos séculos seguintes. Mas deve ser evidente que tais disputas ocorrem sobretudo entre franciscanos e dominicanos, tendo em vista as cadeiras do ensino de Filosofia e Teologia da Universidade, compondo um conjunto de ideias posteriormente chamado Escolástica. Não é porque Abelardo, discípulo de Roscelin, responde as questões de Porfírio situando a solução sobre os universais no campo da lógica, que ele pode ser considerado um “livre pensador”, negando o princípio de autoridade tão caro aos escolásticos dos séculos seguintes⁶⁹¹. O que o filósofo faz, e depois será o ponto de partida para ambos os lados da questão debatida, é definir na relação entre indivíduo e universais a noção de *conhecimento possível* pela observação dos seres.

Ao definir o universal como a palavra que designa a imagem confusa extraída pelo pensamento de uma pluralidade de indivíduos de natureza semelhante ocupando o

⁶⁹⁰ GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 294.

⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 342-3.

mesmo “estado”⁶⁹², Abelardo livra a lógica de todo pressuposto metafísico⁶⁹³. O centro da questão, como adverte Gilson, é que essa autonomia iria fazer da própria lógica terminalista – ou seja, aquela que entende o vínculo entre indivíduos e universais presente somente na mente de quem observa e não nas coisas em si mesmas – um método metafísico ela mesma em um período posterior⁶⁹⁴. Segundo o historiador da filosofia, as respostas dadas por Abelardo quanto ao problema dos universais fazem os lógicos invadir o terreno da metafísica, abrindo os caminhos tanto para o aristotelismo tomista – que resolverá a rivalidade então imposta entre a autoridade de Aristóteles e a de Agostinho – quanto para o nominalismo occamista⁶⁹⁵. Esse é o campo situado na Universidade de Paris, até meados do século XIV, por onde circulam lógicos, teólogos e metafísicos, a que hoje se denomina “Escolástica”.

Tornou-se senso comum classificar uma dessas correntes, específica no desse campo, que será radicalizada pela lógica defendida por Guilherme de Occam como base de todo conhecimento racional proporcionado pelos sentidos, como um aparato filosófico à frente de seu tempo, ou como uma via crítica dos “antigos escolásticos”, ou ainda como um degrau pré-moderno que já apresentaria na Idade Média as possibilidades da “ciência” isenta do aparato aristotélico sobre o conhecimento. Assim foi possível pela referência de fato efetiva do pensamento dito moderno a essa corrente, como foi o caso do cartesianismo ou do empirismo de Hume, que genealogicamente passam pela factibilidade do conhecimento como defendida pelo occamismo. Mas isso não quer dizer que tal caminho filosófico signifique um avanço ou uma superação do primado metafísico tomista e/ou escotista, seus rivais. Trata-se tão somente de correntes distintas em disputa, imprimindo suas verdades na política e na cultura de determinados contextos espaço-temporais⁶⁹⁶. Quando Perelman responsabiliza Petrus Ramus pela substituição do que diz

⁶⁹² *Ibid.*, p. 348.

⁶⁹³ “É preciso, porém, ter em consideração que a mesma cera não constitui as estátuas ao mesmo tempo, como se admite no caso do universal, isto é, que o universal é de tal modo comum, como Boécio afirma, que o mesmo está todo ao mesmo tempo nos diferentes dos quais constitui materialmente a substância e, embora seja em si mesmo universal, o mesmo é singular pelas formas que se lhe acrescentam, sem as quais subsiste naturalmente em si e, sem elas, não permanece de maneira nenhuma de modo atual, sendo universal em natureza, mas singular em ato, é inteligido como incorpóreo e não sensível na simplicidade da sua universalidade, mas o mesmo subsiste em ato de modo corpóreo e sensível por meio dos acidentes e, de acordo com o testemunho de Boécio, os mesmos *subsistem como singulares e são inteligidos como universais.*” (grifos meus). Pedro Abelardo, *Lógica ingredientibus*, §10-11. Edição consultada: ABELARDO, Pedro. *Lógica para principiantes*. Tradução Carlos Artur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 56.

⁶⁹⁴ GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média. op. cit.*, p. 352.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 415.

⁶⁹⁶ “A imagem de uma ‘Idade Média’, de duração aliás indeterminada, preenchida por uma ‘escolástica’ cujos representantes repetiam substancialmente a mesma coisa durante séculos, é um fantasma histórico de

ser a “retórica antiga” por uma tal “retórica ornamental”, ele o faz a partir de uma noção pouco rigorosa – e pouco explicada pela historiografia que trata do lugar de Ramus no pensamento europeu, ocidental – de um “espírito de independência” do humanista frente à autoridade de Aristóteles e dos peripatéticos gregos. Ou mesmo a partir de uma suposta intenção aguerrida do humanista pela vigência de uma lógica de amplitude “popular”. Como se Ramus, no Ocidente, a partir de uma simples intenção individual, estivesse antecipando o discurso demonstrativo dito *verdadero* como aquele do enunciado científico em voga no século XVIII. Não parece que uma dita transformação de tal porte em parte da cultura do Ocidente esteja situada apenas no raciocínio pouco aprofundado do professor francês⁶⁹⁷. Se, de fato, Ramus é, no século XVI, o autor que questiona o argumento de autoridade em nome da viabilidade de um discurso lógico-demonstrativo, essa disposição não parece surgida de uma mera intenção pessoal, mas da continuidade de uma corrente específica do pensamento filosófico. A primazia, por exemplo, dada pelo autor à validade do argumento a partir de silogismos dicotômicos, frente aos outros modos de demonstração comumente autorizados pela retórica, confirma o modo como o caminho entre a percepção das coisas e o conhecimento delas estaria traçado naquele horizonte de possibilidades contemplado pelo experimentalismo nas regiões do Norte europeu.

É entendimento notório entre os historiadores da filosofia dedicados a observar a constituição das correntes do pensamento nesses séculos da Escolástica o quadro de embate entre teses amparadas pelas ordens religiosas interessadas, suas respostas convenientes por parte da Igreja, em Roma, com seus concílios, e seus reflexos nas políticas de reinos e repúblicas locais. Mas as vias de continuidade dessa disputa, resvalando em questões relevantes em outros tempos, como a da pertinência da retórica nos séculos XVI e XVII, são pouco ou nada observadas, quando não deliberadamente suprimidas do horizonte de análise dos dispositivos. E é a partir desse ofuscamento que se reproduz o senso comum sustentado por opiniões anacrônicas e pouco rigorosas, associando, por exemplo, o enunciado jesuítico a categorias simplesmente inexistentes no seu tempo de produção e circulação, como as do par *cultismo-conceptismo*, ou a sua versão espanhola *gongorismo-quevedismo*, ou mesmo conceitos místico-filosóficos como

que convém desconfiar.” Convém desconfiar, também, de qualquer parecer que situe sempre alguma corrente do pensamento contemporânea a essa da dita escolástica e que dela se destoe, como um “avanço” da filosofia, ou uma “superação” das amarras medievais. *Ibid.*, p. 735.

⁶⁹⁷ Essa opinião, de que Ramus efetivamente apresenta um raciocínio pouco aprofundado, é a de Walter J. Ong, SJ, autor da principal tese sobre as obras de Pierre de la Ramée, datada de 1958. Cf.: ONG, SJ, Walter J. *Ramus: method, and the decay of dialogue. From the arte of discourse to the art of reason*. EUA, Chicago: University of Chicago Press, 2004.

o *hermetismo*, tudo para tentar dar conta de uma normatividade distante e incompreensível à lógica romântica típica do olhar historiográfico. Ou mesmo no afã de justificar a clara incompatibilidade do enunciado dito racionalista do século XVII francês e aquele dos dispositivos não-ficcionais da retórica pós-tridentina produzidos em Portugal e Espanha. Daí julga-se um mais evoluído que outro porque mais claro, menos capcioso, ou mais apegado à razão que ao dogma. Escapar a toda essa esparrela exige não apenas que se descrevam os dispêndios retóricos particulares ao gênero de que se trata – os argumentos do enunciado epistolar, os recursos pictóricos da hagiografia dos sermões etc. – mas sobretudo que se evidencie seus vínculos conceituais ou categóricos com noções muitas vezes formuladas em outros ambientes e outros tempos. Não se quer dizer, com isso, que um tempo seja igual a outro, ou que os modos de ver o mundo sejam estáticos, invariáveis no decorrer dos séculos, mas que há traços de continuidade e reformulações determinantes aos meios possíveis da ação surgida de certos quadros filosóficos. Esses traços de continuidade não estão dispostos de modo espontâneo e impensado, são resultantes de deliberações alcançadas no próprio meio da disputa, como bandeiras fincadas para delimitar espaços e hegemonias.

Conhecer o mundo é saber identificar, de algum modo, a sua verdade. É discernir os fundamentos do movimento que concebe os seres, em relação. Identificar a sua verdade é reconhecer o dever de agir em determinado sentido. Dito resumidamente, pode-se chegar à seguinte fórmula: a linguagem está condicionada ao modo como os homens daquele meio pensam o ser, seja em sua atualidade mais imediata, a da existência, seja na potência ou na possibilidade da sua essência. Daí resulta a questão de saber qual ciência é a mais adequada para fazê-lo, a metafísica ou a lógica. Ou qual deve ser o campo do saber predominante, que toma a frente das premissas indispensáveis para viabilizar os procedimentos da constituição dos conhecimentos que sustentam, por sua vez, os parâmetros de uma moral vigente. Essa foi a grande questão que alcançou o século XVI e, de um modo ou de outro, toca nas categorias da linguagem e sua eficácia. É a questão de base surgida no conflito sobre os universais quando, desde os primeiros escolásticos, procurou-se responder as indagações deixadas por Boécio, ou mais diretamente se comentou a interpretação de Porfírio. Quando Abelardo produz tal tenção, ali ele retira a obrigatoriedade da metafísica do Ser para pensar seus universais. O autor aponta para o saber dialético como capaz de dar conta de definir tudo o que não se basta no indivíduo, uma vez que os universais comporiam tão somente a função lógica de certas palavras, validadas ou não pelas coisas em suas predicções. Bastaria à linguagem apontar,

dialeticamente, os estados de semelhança em que determinados indivíduos se encontram. No século seguinte, Tomás de Aquino apreendeu esse saber dialético e usou-o em proveito da exegese bíblica e da Verdade revelada da teologia cristã, oferecendo novamente ao campo do saber metafísico a primazia da razão do Ser, uma vez que, a partir de então, quase que indissolúvelmente, este Ser comporá o todo da criação divina – ou seja, mais uma vez o conhecimento de base aristotélica estará em grande parte coeso com o fundamento teológico da moral cristã. Os universais estariam novamente no Ser, pois, para a doutrina tomista, claramente a essência e a existência nesse ser são distintas. Como dito anteriormente, é com a doutrina de Tomás de Aquino que, quase de modo definitivo, a metafísica passa a ser serva da teologia. Podendo aparentar vã constatação, essa submissão compõe o primeiro passo de uma severa defesa do argumento de autoridade, enfim disposto à moral cristã e a toda a sua *traditio*. Como se disse, no instante em que um juízo filosófico negar a verdade do dogma, é esse juízo que deve ser objeto de reparo, pois a verdade revelada não figura menos ao fiel que a autoridade divina, ao passo que a razão filosófica fora alcançada tão somente, no olhar de quem observa, a partir da presença da luz da Graça inata, ela mesma efeito da Causa Primeira, Deus. Ou seja, na consonância de ambos os caminhos ao conhecimento tem-se a “verdade total”, em que a razão busca a fé, e não o caminho inverso. Seja para compreender um cometa que atravessa os céus do Maranhão, ou para conhecer as razões do Quinto Império lusitano, essa premissa fica inegável para o texto de Antônio Vieira.

Mas, ainda no universo da primeira escolástica de Tomás de Aquino, uma confirmação como essa dispõe a metafísica aristotélica, como está evidente no *De ente et essentia*, como aparato componente para o conhecimento da hierarquia dos seres da Criação, uma vez que, exceto ao Ser – Deus, este sim Uno – todo ser real possui uma existência distinta de sua essência⁶⁹⁸. Aí residem suas diferenças, pelas quais se podem definir os procedimentos do conhecimento no homem, pois os graus de semelhança que constituem as possibilidades de perceber as relações entre as coisas e a Causa correspondem aos lugares dessas coisas na hierarquia da Criação, que é efeito. Dentre esses graus de semelhança, presentes de fato nos seres, estão aquelas definições e predicados que o homem pode conhecer como universais. Assim, o conhecimento, na doutrina tomista, compreende um procedimento ele próprio característico do homem – ele no seu lugar na hierarquia dos seres da Criação – de procura pelo Bem, pois é caminho

⁶⁹⁸ GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média. op. cit.*, p. 660-661.

que o leva até a existência de Deus, alcançando sua essência. A luz da Graça, inata, leva-o a agir no mundo, em primeiro lugar, a partir das percepções primeiras dos sentidos, até o conhecimento de fato, identificando assim a Verdade. Conhecer as coisas do mundo é conhecer Deus, “fim último de todos os conhecimentos”⁶⁹⁹. Por isso é que se pode afirmar que saber o mundo, metafisicamente, é conhecer a essência divina, fazendo o intelecto agente discernir sobre seu dever nesse mundo, dever entendido como o movimento esperado pelo seu lugar de direito, pelas paixões que lhe cabem, pela missão reconhecida em seu vínculo com uma dimensão coletiva dos homens, do corpo político de que faz parte. Destarte, reconhece-se: metafísica e moral andam juntas, indivisíveis, pois ao fiel que conhece a essência divina, a filosofia assiste à ciência primeira, a teologia. Primordialmente, observa-se como a doutrina tomista situa a autoridade do Aristóteles lógico-metafísico – isto é, um Aristóteles autor do *Órganon*, conhecido já, no século XIII, como o compêndio de todos os seus textos instrumentais e não apenas as *Categorias* e o *De interpretatione* como Abelardo havia sabido – no campo de defesa das teses dos chamados *realistas*, na defesa de uma filosofia das formas substanciais, que observa o mundo concreto e percebe, nele, as relações entre os seres, incluindo aí os vínculos que compõem as espécies e os gêneros.

De fato, na querela entre nominalistas e realistas, assim denominados pela historiografia filosófica, a autoridade de Aristóteles acaba por servir a sentidos diametralmente opostos, mas é relevante notar, como o faz Étienne Gilson, a pertinência da análise aristotélica sobre o mundo concreto para o pensamento tomista, pois acaba por constituir uma via de acesso à realidade que vai além das Ideias platônicas⁷⁰⁰. À exceção do problema sobre a eternidade do mundo, é a partir desse instrumental disposto de modo coeso à verdade revelada da Teologia cristã que o ato divino da criação passa a significar o ato de causar o ser, pois tudo no mundo compõe a Sua obra, cada coisa – ser – é um efeito da Causa, Ser. Gilson mostra como esse raciocínio, presente na obra de Tomás de Aquino, mas também de escolásticos como Sigério de Brabante, possui sua referência clara à leitura de Avicena, para além da de Averróis, principalmente após a conhecida condenação por parte da Igreja, em 1277, de diversas teses advindas da interpretação aristotélica⁷⁰¹. Logo, como resposta às questões relativas ao ato criador do Deus cristão e

⁶⁹⁹ Tomás de Aquino, *Contra gentiles*, III, 25 – citado por GILSON, Étienne. *O ser e a essência*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 100.

⁷⁰⁰ GILSON, Étienne. *O ser e a essência. op. cit.*, p. 70.

⁷⁰¹ *Ibid.*, p. 85-94.

sua incompatibilidade com a ideia do Primeiro Motor imóvel do raciocínio filosófico grego, alcança-se a noção de que a existência é outra coisa que a simples atualização da essência nos seres⁷⁰². Há também a forma, ocupando o centro da atenção do olhar sobre o Ser, pois é ela que faz a substância suscetível do ato de existir. O ser existente é constituído por matéria e forma, por substância e predicados, quiddidades e acidentes. É atualização da essência, mas não só. Como no exemplo do diáfano que é princípio do luzir no ar, a forma é o princípio do ser, uma vez que é complemento da substância⁷⁰³. Ou, como deixa claro Aristóteles na *Metafísica*, não há no mundo matéria sem forma⁷⁰⁴.

De acordo com o raciocínio, a plenitude sobre o ser exige um duplo plano ontológico. O das essências, que inserem o ser na hierarquia do plano da Criação, ou seja, referindo em última instância o saber teológico; e o da existência, que compõe o ser a partir de seus predicados, particularizando-o nas regras da metafísica que o reduz aos componentes categóricos, quer dizer, contingenciando-o. Mais uma vez, é com Étienne Gilson que se pode concluir: não fosse o *esse* (ser) outra coisa que o *id quod est* (aquilo que é), “como todas as substâncias de mesma espécie têm a mesma quiddidade, o *esse* de uma seria o mesmo que o das outras, elas não poderiam se distinguir”⁷⁰⁵. Sabe-se, a espécie “homem” compõe um universal e, mesmo assim, seus indivíduos são distinguíveis, como Tomás de Aquino já havia dito sobre o ente e a essência. Como toda razão de Criação, essência e existência se distinguem, uma vez que o ser é efeito da causa, ela extrínseca a ele. Mas Tomás de Aquino se diferenciaria de Avicena, para quem tal efeito decorre de uma tal causa que é necessária. Seguido depois com maior radicalidade por João Duns Escoto, o princípio criador da doutrina tomista parte, diversamente, de um ato de liberdade, por onde se percebe a vontade divina⁷⁰⁶. Todavia, desde a percepção sobre a univocidade que está associada ao escolástico franciscano, logo no período posterior às teses de Tomás de Aquino, o ser passa então a estar definido no mais alto grau de abstração e indeterminação metafísica, para poder assim ser percebido em um

⁷⁰² “A existência, continuamente influída por Deus nos seres, jamais se enraíza neles, e se substituirmos a imagem do influxo pela da dádiva, diremos que a existência permanece no ser criado como uma doação perpetuamente revogável ao gosto do doador. Independentemente de como se represente a distinção tomista da essência e existência, está aí o fato que ela tem o objetivo de formular. A existência pode muito bem ser na essência, às vezes, ligada àquela, mas ela não é jamais *da* essência.” (grifos do autor) Cf.: *Ibid.*, p. 113-4.

⁷⁰³ O exemplo e a comparação “*causa lucendi-causa essendi*” é levantado por Tomás de Aquino em *Contra Gentiles*, II, 54, lembrado por GILSON, Étienne. *O ser e a essência. op. cit.*, p. 121.

⁷⁰⁴ Aristóteles, *Metafísica*, 1045a20-25. Edição consultada: Aristóteles. *Metafísica*. Tradução e notas Edson Bini. *op. cit.*, p. 225.

⁷⁰⁵ GILSON, Étienne. *O ser e a essência. op. cit.*, p. 124.

⁷⁰⁶ *Ibid.*, p. 155.

mesmo sentido a tudo o que é. Referindo mais uma vez a interpretação aviceniana de Aristóteles, a noção unívoca do ser passa a compor o ponto de partida da metafísica, pois, factível desde os sentidos do intelecto humano, seu conhecimento não pode, aqui, mais ser alcançado por uma realidade física particular ou por uma generalidade lógica, e sim desde a realidade inteligível que é a própria natureza do ser enquanto ser⁷⁰⁷. A contingência do possível está garantida apenas e tão somente pelo papel da vontade divina, pois Deus só cria porque quer. Sua razão é incompreensível ao intelecto humano. Isto é, antes, pela razão da doutrina tomista, a percepção possível que leva ao conhecimento dos seres criados poderia estabelecer relações que reconhecem os movimentos tanto da causa ao efeito quanto do efeito à causa. Já para a doutrina escotista, como o ser percebido não passa de uma essência que é, ou seja, não há essência sem existência, pois ela é o ser em sua “atualidade última” que a individualiza – o princípio da hecceidade escotista⁷⁰⁸ – desde a vontade livre do Ser criador, a única percepção possível do movimento ao intelecto agente será aquela *a priori*, da causa ao efeito. Por isso a Providência seria irreconhecível para a razão humana, mantendo-se matéria de fé. Não é possível, ao homem, ir do ser existente – efeito – à Causa, a essência divina. Aquilo que existe é, é um modo de ser da essência, determinada em sua atualidade, pela hecceidade, ato último da vontade de Deus que estabelece sua forma. Essa essência, indistinta, torna-se o “índice, a regra e como que a medida da existência”. Cada coisa, vista a partir da perspectiva do Ser unívoco, no mais alto grau de abstração, possui seu “ser de existência”, seja a substância, o acidente, a matéria, a forma, pois “cada essência secreta, por assim dizer, sua própria existência”⁷⁰⁹. Como visto anteriormente, no exemplo da água quente⁷¹⁰, esse princípio da doutrina escotista será primordial à metafísica de Francisco Suárez. Contudo, coube a este autor jesuíta tão caro aos fundamentos dos prognósticos proféticos de Antônio Vieira cumprir árdua tarefa de raciocinar entre o primado tomista da distinção real entre essência e existência e a amplitude da presença unívoca do Ser da ideia de João Duns Escoto. Precisou, para uma tarefa de tal monta, inclusive, apresentar outras categorias convenientes, que resolveriam o problema dessa incompatibilidade, como a da distinção conceitual entre “essência em potência” e “essência atual” – e, daí, a do “ser aptitudinal”. Mas a disputa metafísica do

⁷⁰⁷ GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média. op. cit.*, p. 738.

⁷⁰⁸ *Ibid.*, p. 747.

⁷⁰⁹ GILSON, Étienne. *O ser e a essência. op. cit.*, p. 160.

⁷¹⁰ Cf.: cap. 5.

autor assim o levou a responder a esses posicionamentos porque, de fato, o que estava em jogo seria uma defesa deliberada sobre o fundamento da ação no mundo como conjunto de seres criados que podem ser reconhecidos pelos homens. Não fosse cumprido tal objetivo, a disputa filosófica recairia na simples e absoluta unidade essencial do ser⁷¹¹, indisponível ao intelecto que não mais encontraria os meios de conhecer o mundo, uma vez que, da potência absoluta de Deus, como defendia a doutrina occamista, restaria pouco ou nada a fazer diante de Sua vontade, disposta inclusive a alterar, de uma só vez, o curso da natureza, se quisesse.

A simplicidade radical do Deus de Guilherme de Occam impede qualquer possibilidade de o homem conhecer Suas ideias. Ao mesmo tempo simplíssimo e absoluto, age em suas obras sem nenhuma espécie de necessidade inteligível que vincule o ser, da contingência, a qualquer outro plano intermediário até a Sua essência. Essa é a noção metafísica que, segundo Gilson, “deseleniza a teologia e a filosofia purgando-a de todo o platonismo”⁷¹², pela qual se sustenta toda uma percepção particular sobre o conhecimento possível ao homem, levada ao extremo radicalismo pelos autores discípulos de Occam no século XV e que alcançará uma perspectiva dita “humanista” no Norte europeu, onde somente a lógica demonstrativa dará conta de encontrar a verdade – sempre contingente – a partir da chamada primeira intuição.

Como se observou no enunciado jesuítico, Vieira, no caso, toma a evidência da ordem do contingente (um cometa, um verso de Bandarra, um raio no tronco do mosteiro, um evento envolvendo o sobrinho etc.) e insere essa evidência em uma intelecção que compreende relações necessárias, para assim vincular as coisas convenientes de que se trata à ordem da Criação e do andamento da história em seu *telos* transcendente. É um movimento radicalmente oposto àquele seguido pelos discípulos de Occam e pelos autores que nascem nos ambientes em que suas teses vigoram. Para o occamismo, o único

⁷¹¹ Guilherme de Occam vai além da simples "indistinção" entre essência e existência. Ele diz mesmo que, extramentalmente, elas não são duas coisas. Se não formassem uma unidade essencial, um "*unum per se*", seriam apenas um agregado, uma unidade por acidente, "*facerent unum tantum per accidens*". Diz ainda que se fossem duas, Deus poderia conservar, na natureza das coisas, uma sem a outra, o que seria impossível. Em seu raciocínio, o ser significa a própria coisa, pois só é enquanto dependente da causa primeira e ordenada para ela: se o homem não depende de Deus (ou seja, se não é essência), ele não existe, ele deixa de ser homem. "[...] *quando autem praedicatur de aliis, significat ipsas res dependentes, & ordinatas ad primam causam: & hoc, quia illae res non sunt res, nisi sic sint dependentes & ordinatae ad causam primam, sicut non sunt aliquando. Unde quando homo non dependet, sicut tunc non est, ita tunc non est homo;*" Cf.: *Summa totius logicae*, III, II, 27, edições consultadas: Gulielmi Occhami. *Summa Totius Logicae*. Oxoniae: Typis L. L. Acad. Typog., 1675, p. 362; *Os Pensadores*. Sto. Tomás de Aquino, Dante Alighieri, John Duns Scot, William of Ockham. Tradução de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 387.

⁷¹² GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média. op. cit.*, p. 812.

acesso à verdade está na evidência imediata do contingente, percebida pela intuição. Ou seja, não é mais o geral, como fora para as doutrinas de Tomás de Aquino e João Duns Escoto, o objeto do conhecimento, por onde se reconhecia alguma realidade aos universais – sejam presentes no Ser ou na mente que percebe os estados em que se encontram as coisas – e, por isso, oferecia ao intelecto agente as possibilidades de se apropriar dessa realidade para seu fim particular, individual ou coletivo – isto é, constituindo assim uma moral, um parâmetro de ação, um valor entre o certo e o errado.

Para a doutrina occamista, é tão somente a evidência do singular que está disponível ao homem. Qualquer universal está radicalmente desprovido de realidade⁷¹³. Ao se admitir que a única unidade possível existente é a numérica, fica vedada qualquer esperança de reencontro, nas coisas, pelo pensamento, de uma “*natura communis real*”⁷¹⁴, seja a que filia a existência atual do ser à sua essência de origem divina, seja a sua unidade sobre as determinações individualizantes. O olhar que observa pode, no máximo, reconhecer pelo conceito confuso um mesmo atributo presente em mais de um indivíduo.

Dessa premissa, fica inadmissível estabelecer qualquer verdade fundada no vínculo *causa-efeito*, seja lá qual for o sentido do movimento. Somente estão disponíveis aquelas relações imediatamente evidentes pela experiência, que parte da intuição – ou seja, do imediato perceptível pelo intelecto ao objeto – e decorre na demonstração de tais evidências pelas proposições da lógica. Ou seja, Guilherme de Occam estaria situado em uma via de continuidade dos chamados dialéticos que, até então, referiam a obra de Abelardo, mas que, desde a segunda metade século XIV, vão levar à radicalidade a defesa da lógica como base do conhecimento racional. Vem desse contexto o princípio que posteriormente foi levado ao limite do senso comum, chamado “navalha de Occam”, pelo qual impera a parcimônia que considera para a experiência tão somente as causas existentes no intelecto, não admitindo outras, desnecessárias.

Para o período que se segue, no qual occamistas radicais irão atuar com suas teses, tem-se como consequência, em primeiro lugar, a desvinculação entre metafísica e moral, tão central para as doutrinas da Escolástica do século XIII. Em segundo, pode-se mesmo afirmar que estarão abertos os caminhos intelectuais para as regiões do norte europeu arrematarem, três séculos depois, a metafísica definitivamente, associando os preceitos da “filosofia primeira” aos obscuros conceitos da Escolástica medieval. O princípio do conhecimento a partir da evidência imediata, e seu rigorismo lógico-

⁷¹³ *Ibid.*, p. 799.

⁷¹⁴ *Ib.*, p. 802.

demonstrativo, estará presente de modo proeminente no século XVII, com exceção dos jesuítas. Nos ambientes acadêmicos, onde outrora havia a disputa de teses dos primeiros tempos da Escolástica⁷¹⁵, agora se contrapõem autores inseridos na contenda entre a chamada *logica nova*, sustentada sobretudo pela leitura tomista do instrumental aristotélico, e a *logica vetus*, referente à interpretação de Abelardo, continuada então pelas premissas do conhecimento occamista, chegando até a dialética de Rodolfo Agricola.

Essa disputa, moderna no tempo dos primeiros jesuítas, vai encontrar seus corolários tanto nos preceitos da Retórica quanto nos da Poética, além de balizar os princípios da oratória e do vigor das suas autoridades. A razão de tais associações se encontra justamente no vínculo, frisado até aqui, entre metafísica e moral. Ou, de modo mais claro, entre a moral vigente em uma comunidade política e as premissas sobre o conhecimento dos seres, que ditam diretamente a razoabilidade dos enunciados, abrindo as possibilidades de verossimilhança dos diversos gêneros de discursos em circulação naquele meio. É nesse sentido que o enunciado das cartas de Vieira, em seu descuido estudado, tratando de matérias aparentemente menos elevadas, está inserido no traçado filosófico-doutrinário que remete ao raciocínio escolástico constituído por séculos até aquele tempo.

O vínculo entre o protagonismo requerido pelos membros da Companhia de Jesus e as contendas entre escolásticos intensamente travadas nos ambientes acadêmicos desde o século XIII, serve justamente ao amparo dos padres, irmãos da Ordem de Santo Inácio, diante da difusão das teses occamistas, sobretudo nas regiões de maior êxito da Reforma protestante. As “eliminações implacáveis” de Occam atingem diretamente duas verdades pelas quais irão atuar os soldados inacianos: a ideia primordial da existência da alma substancial e imaterial, e a necessidade dos preceitos morais. Não porque o homem, em vida terrena, esteja desvinculado dos mandamentos de Deus, mas sim pela simples razão de que a Sua potência simplicíssima e absoluta faria meritórios, se quisesse, os atos então condenáveis pelas regras da conduta humana – “o ódio a Deus, o roubo e o adultério

⁷¹⁵ De acordo com o raciocínio de Émile Bréhier, essa disputa estende-se primeiramente nas décadas de triunfo do chamado tomismo. Após a morte de Aquino e Boaventura, ambos em 1270, e a de Alberto Magno em 1280, além das consequências intelectuais da conhecida condenação por parte da Igreja, de 1277, haveria então, nas décadas seguintes, uma união entre franciscanos e seculares contra a doutrina tomista, com nomes como Henri de Gand, Mathieu d’Aquasparta, Jean Peckham, Guillaume de La Mare, Roger Marston, Richard de Middleton e Pierre-Jean Olivi. As teses de Duns Escoto, dir-se-ia, seriam uma decorrência dessa proeminência franciscana que abre o século XIV. Passadas então as primeiras décadas deste século, a Guilherme de Occam estará disponível todo um quadro de questões pertinentes e possíveis respostas, que serão levadas ao ápice de uma radicalidade que elimina o lugar da metafísica enquanto ciência do ser, movimento impensável tanto a franciscanos quanto a dominicanos das duas centúrias anteriores. Cf.: BRÉHIER, Émile. *La philosophie du moyen age. op. cit.*, p. 344.

são maus devido ao preceito divino que os proíbe, mas teriam sido atos meritórios se a lei de Deus no-los houvessem prescrito”⁷¹⁶.

Desde o instante em que se faz impossível o conhecimento do geral, por onde se observam os sentidos das coisas particulares, no espaço e no tempo, não se pode mais saber o que esperar do mundo criado pela força divina. A inexistência de qualquer entidade intermediária entre Deus e o ser faz a sua potência absoluta, ao mesmo tempo em que mantém a criatura no ínfimo sentido de uma existência, no limite, incompreensível. Não resta, enquanto princípio do movimento que decorre em sua ação nesse mundo onde ela está inserida, mais que o temor do irreconhecível diante de si, estado de espírito prontamente disposto à violência da reação, contra o outro ou contra si mesmo.

Para Occam, toda coisa extramental é um singular, não podendo compor um sinal comum a várias outras. Cabe a ela, por parte do intelecto, o conhecimento simples, que o autor compreende por conhecimento intuitivo, que precede o abstrativo, então disposto, na mente, à intelecção de uma noção de universal. Nessa coisa, em si, a universalidade não passa de indeterminação⁷¹⁷. Um “homem” (espécie) é sabido quando, de longe, não se reconhece se é Sócrates ou Platão. Aqui a chave da questão está na razão dessa intuição: enquanto conhecimento próprio do singular, ela se dá unicamente devido à causalidade, e não pela semelhança⁷¹⁸. E, lembre-se, no limite do ser existente, a sua causa é a vontade absoluta e arbitrária de Deus, que não precisa obedecer a nenhuma regra vigente na contingência já Sua conhecida. Enquanto divina essência que é, ela própria, um conhecimento intuitivo, Deus conhece com certeza e evidentemente todos os futuros contingentes. Diz Occam, no *Ordinatio*, que ainda admitindo-se a hipótese de que Sua vontade não fosse, nem causa eficiente, nem total, nem parcial, dos efeitos contingentes, mesmo assim Seu conhecimento divino saberia de modo evidente a distinção entre o verdadeiro e o falso. Não porque esses futuros contingentes estariam presentes a ele, nem em forma de ideias, mas pela própria essência divina, que sabe o que é, o que foi e o que será falso e verdadeiro⁷¹⁹. Por isso não há nada de intermediário entre Deus e a coisa. É a

⁷¹⁶ No que conclui Étienne Gilson: “Poderíamos seguir Ockham mais longe ainda e mostrar com ele que Deus teria podido tanto fazer-se asno como fazer-se homem, ou revestir a natureza da madeira e da pedra. A partir do momento em que suprimimos radicalmente as essências e os arquétipos universais, não resta mais barreira alguma que possa conter a arbitrariedade do poder divino.” GILSON, Étienne. *A filosofia na Idade Média. op. cit.*, p. 811.

⁷¹⁷ BRÉHIER, Émile. *La philosophie du moyen age. op. cit.*, p. 392.

⁷¹⁸ Guilherme de Occam, *Quodlibeta*, I, q. 13. Edição consultada: *Os Pensadores, op. cit.*, p. 359.

⁷¹⁹ Guilherme de Occam, *Ordinatio*, d. 38. Edição consultada: *Os Pensadores, op. cit.*, p. 404.

própria Essência que atua, diretamente, pelo seu conhecimento perfeito e absoluto. Se essa coisa, no caso, for o homem, igualmente não haverá nada entre ele e Deus, ou, melhor dizendo, não deveria haver. A Igreja, ou a autoridade soberana dos seus concílios não deveriam se ocupar da destinação sobrenatural dos homens. Assim, para a doutrina occamista, fé e razão se separam, necessariamente. Aquele sentido coeso entre as regras da natureza e os dogmas da fé revelada da leitura aristotélico-tomista desaparece em Occam, para quem essas regras se convertem mesmo em uma espécie de direito divino à parte da religião⁷²⁰.

Como já apontado anteriormente, é possível observar na metafísica de Francisco Suárez uma tentativa bem sucedida, três séculos depois, sob certas premissas, de retomada dessa coesão, feitas todas as considerações que afastam as contradições possíveis das leituras franciscanas da Escolástica – isto é, como considerar um princípio de ação a partir de uma noção hierarquizada da obra divina, como fizera Tomás de Aquino, diante da tese irrecusável de Duns Escoto sobre o caráter formal (e não real) dos universais.

Émile Bréhier afirma que Occam vai contestar mesmo uma tal suposta tendência inerente ao homem em considerar universais as coisas pensadas, como a essência divina. O motor desse intuito estaria na noção de conhecimento estritamente relacionada à evidência de uma existência contingente, e por isso seria uma noção denominada por ele de intuitiva, pois não se trata mais de um saber sobre essências necessárias, objeto de todas essas doutrinas nascidas do aristotelismo⁷²¹. O único universal possível é aquele do ato de intelecção, que compreende uma significação natural da coisa pela mente, independente do termo linguístico que a exprime. Ou seja, o universal, para Occam, não é mais um objeto, mas uma função, um símbolo. Deste modo, fica claro, a intuição que deriva a experiência na coisa, trata rigorosamente do contingente. No primeiro passo para além dele, o conhecimento possível será somente o da demonstração lógica, pelas funções, dos signos que compreendem predicados ou propriedades comuns, cada qual outrora encontrado nos seres, individual e indistintamente (matéria e forma, unidas)⁷²². O

⁷²⁰ BRÉHIER, Émile. *La philosophie du moyen age. op. cit.*, p. 396.

⁷²¹ *Ibid.*, p. 398-399.

⁷²² “*Sur cette idée du signe ou symbole, Occam construit toute la théorie de sa connaissance et toute la logique. La logique est une science purement pratique, non pas au sens de la morale qui dit ce qu'il faut vouloir, mais au sens de la mécanique, qui indique les opérations à faire pour atteindre le but que l'on s'est assigné. L'objet premier de la logique, ce sont les termes, éléments des propositions dont se forment les syllogismes. Mais les termes sont toujours considérés par Occam dans leur référence aux choses qu'ils désignent; ce sont des signes ou des "intentions": intentions premières ou espèces, lorsqu'ils se réfèrent aux choses réelles intuitivement connues, intentions secondes ou genres, lorsqu'ils se réfèrent aux intentions premières: ces intentions naissent d'un processus naturel et non d'une construction intellectuelle ou volontaire; le rapprochement se fait de lui-même entre les semblables. Dans la logique occamista, les*

centro da questão se encontra, entretanto, na já citada unidade essencial da existência, que não pode ser outra coisa que o ser mesmo. Se fosse, a existência seria um acidente do ser, e estaria submetida às categorias aristotélicas, podendo Deus, inclusive, destruir sua essência sem afetá-la, o que pareceria um absurdo aos escolásticos⁷²³.

É sobre essa questão que Suárez vai responder de modo mais veemente quando propõe o conceito de ser apto a existir, dando conta da analogia tomista e da univocidade de Escoto. Logo na seção III da disputa 31, após apresentar os modos de se conceber a relação entre o ser e a essência – e as principais autoridades vinculadas a cada uma das opiniões –, Suárez vai afirmar que a “essência existente” adiciona, imprime uma existência à essência em ato, “dado que a essência que constitui um ente em ato inclui formal e intrinsecamente a existência”⁷²⁴. Ao se pensar a eficiência divina, diz em seguida, como um ato poderia se imprimir em algo que não é nada? A resposta está na noção de essência em potência, que determina o ser apto a existir. Ou seja, há um duplo conceito de *essência*, uma em ato, que não existe sem a existência do ser, e uma em potência, que o faz apto a existir. O exemplo dado pelo jesuíta diz respeito à humanidade de Cristo, quando se supõe que ela exista pela existência incriada do Verbo, em que “ela se diferencia dela mesma enquanto fosse eterna tão somente na potência objetiva”, concebida imediatamente apta a estar unida ao Verbo. Em consequência, a humanidade, como entidade em ato da essência, se diferencia dela mesma em potência por sua entidade própria criada da essência, e não apenas pela existência incriada de Deus. Isto é, a humanidade, como entidade compreendida, é uma essência em ato e, por isso, existe⁷²⁵.

termes sont donc considérés uniquement en extension, et ils sont une production spontanée de l'esprit. La logique commence traditionnellement par l'étude des catégories, qui sont, pour Occam, des intentions secondes. Il admet les dix catégories d'Aristote, mais avec cette réserve que la distinction entre les catégories n'implique pas une distinction entre autant de choses réelles. Le quantum ou le quale désignent la même chose que la substance; le quando et l'ubi n'en sont que des déterminations adverbiales que n'ajoutent rien de réel aux choses. Enfin, et c'est là un des points les plus importants de l'occamisme, la relation n'a aucune réalité, sauf celle des termes rapportés l'un à l'autre: Occam ne se dissimule pas les paradoxes qui doivent résulter de cette irréalité des relations: un composé ne sera rien de différent de ce qu'étaient ses termes avant leur union; l'ordre de l'univers n'existera pas dans les choses, mais dans notre esprit.” Ibid., p. 400-401.

⁷²³ *Summa totius logicae*, III, II, 27 (Cf.: nota 59 acima)

⁷²⁴ *Disp. Met. XXI*, III, 5. Cf.: SUÁREZ, Francisco. *La distinction de l'étant fini et de son être. op. cit.*, p. 68.

⁷²⁵ “*Praetera declaratur aperte in humanitate Christi, si supponatur existere per existentiam increatam Verbi, quia nihilominus ipsa praecise concepta est entitas actualis creata, & ideo etiam sic praecise concepta differt a se ipsa, ut erat ab aeterno in sola potentia objetiva, & ideo concipitur nunc, ut proxime apta ad hoc ut uniatur Verbo, quod ante creationem non habebat: illa ergo humanitas, ut actualis entitas essentiae, differt a se ipsa in potentia per suamet entitatem essentiae creatam, & non tantum per esse creatum Dei.*” *Disp. Met. XXXI*, III, 6. Cf.: SUÁREZ, Francisco. *Disputationes Metaphysicae, op. cit.*, p. 126. Ed. fr. SUÁREZ, Francisco. *La distinction de l'étant fini et de son être. op. cit.*, p. 69-70.

Segundo uma modalidade similar, nós podemos não apenas conceber a essência e a existência separadamente como em potência e como em ato, mas nós podemos igualmente conceber, assim que seja evidente por si, o composto total do ser e da existência; contudo, esse ente em ato não se distingue de modo inadequado dele mesmo, pois ele adiciona a existência à essência, dado que nos dois casos, ele inclui a existência proporcionalmente;⁷²⁶

Ao distinguir a essência em ato da essência em potência, Suárez pode então, como o faz na seção VII da mesma disputa, concordar com o preceito lembrado por Occam, de que, de fato, a existência não pode ser um acidente. Ela é, contudo, a atualização dessa essência potencial – “*essentia autem substantialis, praesertim juxta hanc sententiam, est in potentia substantiali, ut per existentiam actuetur; non potest ergo existentia esse accidens, sed actus substantialis ejus*”⁷²⁷. A afirmação faz, assim, com que o jesuíta se posicione, ao defender que essência e existência se distinguem por “razão fundada na realidade” – “*nos autem solum distinctionem rationis fundatam in re*”⁷²⁸ –, e não por uma distinção real, no ser, como dizia Tomás de Aquino, nem de modo, como defendia Escoto, e tão pouco seria uma distinção inexistente, ou uma unidade essencial, como afirmara Occam. Ao que pode parecer em um primeiro instante, todo o debate descrito de modo sistemático no longo tratado do metafísico jesuíta não narra tão somente um parecer acadêmico (*escolástico*) sobre uma confusa disputa pela tese mais adequada no ensino da filosofia primeira ou da lógica. O que Suárez está a propor, no fim das contas, é um vínculo, sob outros fundamentos que não apenas aqueles de três ou quatro séculos antes, entre a razão e a fé, uma vez que, reatualizando uma noção sobre os seres como criados por Deus e dispostos hierarquicamente, cada um com seu lugar de direito, na obra divina, o autor sustenta vigente e hegemônica, nos contextos interessados, a ligação entre o conhecimento do mundo, pela metafísica, e a moral vigente nas constituições políticas fieis à Igreja. É esse o quadro filosófico que compõe as disputas político-teológicas que alcançam o século XVII de Antônio Vieira.

⁷²⁶ “*Similiter non solum essentia praecise & existentia praecise, sed etiam totum compositum ex esse & essentia, potest a nobis concipi, ut in potentia, & ut in actu, ut per se notum est: hoc autem ens in actu non distinguitur adaequate a se ipso in potentia, quia addit existentiam essentiae: nam in utroque flatu includit existentiam proportionate [...]*” Disp. Met. XXXI, III, 7. Cf.: SUÁREZ, Francisco. *Disputationes Metaphysicae, op. cit.*, p. 126. Ed. fr. SUÁREZ, Francisco. *La distinction de l'étant fini et de son être. op. cit.*, p. 70.

⁷²⁷ Disp. Met. XXXI, VII, 2. Cf.: SUÁREZ, Francisco. *Disputationes Metaphysicae, op. cit.*, p. 134. Ed. fr. SUÁREZ, Francisco. *La distinction de l'étant fini et de son être. op. cit.*, p. 114.

⁷²⁸ XXI, VII, 6. Cf.: SUÁREZ, Francisco. *Disputationes Metaphysicae, op. cit.*, p. 135. Ed. fr. SUÁREZ, Francisco. *La distinction de l'étant fini et de son être. op. cit.*, p. 117.

A razão que distingue a essência da existência na composição do ser não é, como frisa Suárez para demarcar sua posição, confeccionada de modo absolutamente gratuito no intelecto, mas possui um fundamento particular na realidade. Por conseguinte, pode-se dizer que essa composição pertence ao conceito de *ser criado*, segundo o fundamento que ela possui no ente ele mesmo⁷²⁹. É a partir dessa razão que o ser está “apto a existir”, e não segundo uma outra modalidade, pois a sua essência é o que fará completa a razão própria do ente criado em potência e em ato⁷³⁰. Por sua vez, a razão comum e transcendental das essências criadas (potenciais ou atuais) é o sentido por onde elas concordam entre si, assim como nas existências, e também se diferenciam, segundo as maiores ou menores conveniências entre elas. Desse princípio é que se abstraem os conceitos de gênero e de diferença: “há uma maior conveniência ou similitude entre algumas existências que entre outras; ao contrário, a mesma proporção é praticamente conservada, entre as existências tanto quanto entre as essências, pelas razões elencadas”⁷³¹. Note-se como a distinção entre essência criada em potência e em ato, para Suárez, é o que permite alcançar a separação de razão fundada na realidade entre ela, a essência, e a existência. Esta é a atualidade daquela. E, a partir desse estado da coisa, pode-se inteligir sobre os graus de conveniência entre os entes da criação, podendo mesmo atingir as noções de gênero e espécie, ou seja, os caracteres da universalidade. Em outras palavras, por uma via distinta, possível ao metafísico do século XVII, depreende-se o conceito de analogia e de semelhança, fundamentais aos procedimentos de conhecimento sobre os seres que compõem a obra divina, que cercam o homem em sua vida terrena.

Assim como Tomás de Aquino compusera quatro séculos antes, Suárez reafirma o princípio que sustenta uma moral conveniente e condizente com a doutrina católica,

⁷²⁹ “Respondetur hanc compositionem ex esse & essentia ita esse rationis, ut non ab intellectu mere gratis conficta sit, sed in re habear aliquod fundamentum. Dicitur ergo haec compositio esse de ratione entis creati, non quatenus ab intellectu completur vel cogitatur, sed secundum fundamentum, quod in ipso ente creato habet.” *Disp. Met.* XXXI, XIII, 8. Cf.: SUÁREZ, Francisco. *Disputationes Metaphysicae*, op. cit., p. 160. Ed. fr. SUÁREZ, Francisco. *La distinction de l'étant fini et de son être*. op. cit., p. 243.

⁷³⁰ “Dico autem esse de essentia ejus, si ens creatum ut ens actu sumatur, nam si sumatur in potentia, non poterit esse de essentia ejus hoc modo actu compositum, nam in hoc involvitur repugnantia; sed erit de essentia ejus esse aptum ad essendum cum tali compositione & non aliter, & in hoc completur propria ratio entis creati in actu, vel in potentia, quam in tota disputatione praecipue declarare intendimus.” *Disp. Met.* *Ibid.*, Cf.: SUÁREZ, Francisco. *Disputationes Metaphysicae*, op. cit., p. 161. Ed. fr. SUÁREZ, Francisco. *La distinction de l'étant fini et de son être*. op. cit., p. 244.

⁷³¹ “Respondetur in re quidem verum esse majorem convenientiam, seu similitudinem reperiri inter quasdam existentias, quam inter alias, imo in hoc eadem fere servari proportionem inter existentias, & inter essentias, propter rationes factas.” *Disp. Met.*, XXXI, XIII, 19, Cf.: SUÁREZ, Francisco. *Disputationes Metaphysicae*, op. cit., p. 162. Ed. fr. SUÁREZ, Francisco. *La distinction de l'étant fini et de son être*. op. cit., p. 251.

agora contrarreformada e em disputa com teses que circulam por todo esse espaço de tempo, compondo contextos hegemônicos de atuação política e de embates dogmáticos das diversas teologias possíveis.

Como afirma, mais uma vez, Étienne Gilson, o “ser atual” suareziano não constitui senão um “caso particular do possível”. A essência seria, nesse sentido, uma “qüididade atualizada” por sua causa, tornada atual e não apenas um puro possível: “para Suárez, a noção de essência é adequada à noção de ser, de modo que se pode expressar tudo o que é o ser em termos de essência, com a certeza de que não se perderá nada dele”⁷³². Não é descoberta do jesuíta a distinção entre essência atual e possível. Cajetan já a havia proposto, como Suárez mesmo afirma em sua disputa metafísica. Mas a defesa bem sucedida da ideia de a existência ser o fator de distinção entre o possível e o atual é um passo relevante para uma reatualização da metafísica em pleno século XVII, quando Descartes já a havia descartado. E, associando o raciocínio ao dogma da teologia cristã, a essência vai possuir essa existência a partir de um ato divino de criação⁷³³. De acordo com o comentador, é desse modo que a metafísica de Suárez vai se distinguir, ao menos, de dois outros procedimentos de reconhecimento das coisas finitas, do mundo da criação: aquele da noção tomista do ato de existir como atualização íntima da essência, garantindo a unidade entre substância e acidentes; e aquele em voga no tempo de suas disputas que afirmava a necessidade de existir para que o ser seja. Quanto ao primeiro, o jesuíta argumenta a noção de essência real, em que a sua perfeição explica sua existência e suas operações. Quanto ao segundo, afirma seu absurdo a partir da noção de ser aptitudinal⁷³⁴. É por essas duas vias do raciocínio suareziano que Gilson afirma o autor ser “o último grande intérprete do pensamento medieval”, demarcando, ao mesmo tempo, o esgotamento da Escolástica daqueles séculos anteriores, e a incoerência do “desmanche” feito na metafísica por parte das “descobertas da ciência” que considerava radicalmente a identidade das essências nas coisas. A ideia de que o jesuíta pousa sobre a essência a supremacia que outrora Tomás de Aquino pousara sobre o ato de existir se mostra evidente e bem-sucedida. E também parece meritória a ideia de que, com essa supremacia da essência, ele negue a indistinção, defendida em outros contextos político-teológicos de seu tempo, entre essa essência e a existência. Contudo, afirmar com isso ser o autor o último dos medievais já não cabe aqui como movimento pertinente. Aquilo a que

⁷³² GILSON, Étienne. *O ser e a essência. op. cit.*, p. 181.

⁷³³ *Ibid.*, p. 182.

⁷³⁴ *Ibid.*, 184-185.

Perelman denomina “exceção”, para se referir aos ensino jesuítico no tempo de Descartes, já é o bastante para negar qualquer noção de “crise da Idade Média” ou de “pré-modernidade” no século XVII. Aquilo que Vieira enuncia aos seus correspondentes só é verossímil e faz razoável sua proposição porque está fundado no que os escolásticos preceituam como uma distinção entre essência e existência dos seres. No caso, para Suárez, inaciano como Vieira, uma distinção de razão fundada na realidade. É a verdade dessa distinção que possibilita o encontro das semelhanças, que faz o padre reconhecer os vínculos estreitos entre a história do Reino Lusitano, a lição bíblica, o raio no tronco, o cometa no céu do Maranhão e a vitória dos portugueses contra Castela na fronteira.

Convém situar a metafísica Suárez não como ruptura e nem sequer como limite de determinada corrente do pensamento, mas tão somente como a continuidade de uma ou mais vias particulares da tal Escolástica, feitas todas as aparas e correções que julgara convenientes. Quando Guilherme de Occam, a partir de uma noção de conhecimento possível do real somente referente ao indivíduo e à contingência, afirmava o caráter simplíssimo e absoluto da vontade divina, abria os caminhos para decorrências posteriores a suas teses, em teologias particulares, que, por exemplo, negam os vínculos que são tão estreitos para os católicos entre a justificação do fiel e as obras da caridade. Estas, como condição de ato de amor de Deus, para católicos, não estão necessariamente condicionadas à vontade divina que é absolutamente livre e arbitrária para protestantes. Como afirma Lutero e, com maior radicalidade, Calvino, a economia da Graça não é, de modo algum, inteligível aos homens, seres pecadores. Não se deve, mesmo, procurar um motivo para a Sua vontade⁷³⁵. Faz-se notório o vínculo dessas teologias particulares com tais caminhos da Escolástica, traçados nos séculos anteriores, por onde a lógica occamista retira o primado metafísico como meio de conhecimento da razão divina. Quando o ser que se observa perde seus componentes intermediários que o localizariam em uma hierarquia da Criação, perde também seus vínculos com o olhar que o observa, pois não há mais um compromisso firmado (e reforçado por meio de doutrina) entre o que conhece e o objeto a conhecer. Ou seja, há uma espécie de desengajamento do homem, no ato de olhar, perceber e conhecer, em relação à coisa, que dita seus modos de agir no mundo, seus parâmetros do certo e do errado, enfim, a moral. Daí o descrédito da retórica, daí a ascensão da dialética. Cabe ao homem, no movimento decorrente da ação, tão somente o

⁷³⁵ BRÉHIER, Émile. *La philosophie du moyen age. op. cit.*, p. 413.

compromisso com a demonstração da correção lógica das coisas que são o que são, pela vontade absoluta de Deus, hermeticamente intransponíveis e irremediáveis.

Note-se como o enunciado ramista de predomínio moral sobre a dialética enquanto procedimento de convencimento do público pelo orador – seguido da indignidade da retórica movendo inescrupulosamente ouvintes e leitores –, por meio da lógica orientada por um juízo demonstrativo, tem conexão com correntes muito bem discerníveis do pensamento filosófico dos tempos anteriores ao do professor francês. Sua afinidade declarada com certas teologias também interessadas só reforça a asserção. Já Vieira, como jesuíta lusitano, está com Suárez, a quem cita com frequência em seus enunciados teológico-metafísicos. Para os soldados da milícia de Santo Inácio, o conhecimento possível das coisas da Criação, do mundo, factível pela filosofia primeira, a metafísica, é inseparável da moral vigente que estipula os parâmetros da ação desses mesmos combatentes em suas missões, na China, na Holanda, no Maranhão ou em Coimbra.

Convém, como feito até aqui, discorrer sobre alguns fundamentos do “ser apto a existir” de Suárez, pois foi a partir desse conceito que um metafísico jesuíta caracterizou a composição *essência-existência* para responder sobre os lugares dos seres na obra divina, negando então o primado da unidade essencial, defendida em outros contextos, para poder, assim, rever as bases do tomismo sem desconsiderar outras teses que o reviam e emendavam. Todas essas teses convenientes, lembradas aqui sobretudo pelas proeminências das teses de Tomás de Aquino e de João Duns Escoto, chegam ao século XVI ibérico, nas suas universidades e nos domínios extracontinentais das suas monarquias, e serão compendiadas e justificadas pela tese de Suárez, sustentando política e ideologicamente, a partir de então, como que um senso de responsabilidade no agir de seus defensores, sobre os seres, uma vez que esses são partes da obra divina. É isso que dá verossimilhança à retórica de Vieira, que dá a razoabilidade necessária para as proposições de seus enunciados. Tratar a persuasão de um discurso como fim para a dialética é fazer com que se atue no ser, na coisa, no objeto de que se trata, apenas a partir de sua percepção primeira, fazendo toda a ordem de vínculos entre tal ser e o mundo um composto de ordem lógica alcançável somente pela mente. É isso que a ação de Vieira nega reiteradamente. Seu juízo atua sobre a verdade da Criação. As razões, os vínculos, as relações, as semelhanças, as proporções, estão todas nas coisas do mundo, decifráveis pelo olhar que as compreende, associando metafísica e teologia, razão e fé. Assim é que o padre inaciano sabe qual é o movimento devido como resultante de sua ação. A

repetição, discernível como a sucessão *narratio-petitio* do enunciado epistolar, é o movimento conveniente ao gênero do texto em sua competência persuasiva, sabido e deliberado pelo autor/emissor, no acordo tacitamente estabelecido com seu amigo destinatário. É dele que surge a diferença, quando, pela retórica, Vieira se aproxima a tal ponto do amigo ausente, que se tornam um só, emissor e receptor, compartilhando o mesmo ponto de vista sobre a coisa de que se fala. De tal modo é essa diferença, quando alcançada, que não se trata do autor se colocando no lugar do leitor, mas o inverso. O autor trazendo o leitor para que este se coloque no lugar dele. Vieira faz com que seu amigo venha até ele, veja o seu ponto de vista, e se convença de que este é o adequado à verdade e à causa, justificando, assim, o pedido, o favor enunciado em seguida na carta. Uma argúcia como essa não se depreende sem uma convicção plena sobre toda a hierarquia que distribui os seres no mundo, podendo distinguir claramente todo o intermediário entre o ser e o não ser, isto é, entra a coisa criada por Deus e aquela que O nega, pelo pecado. Não fosse, seria verdadeiro, dir-se-ia, compreensível, a famosa questão de Hamlet, lembrada por Gilson, quando não há meio termo entre existir verdadeiramente e não existir de todo. “Algo completamente diferente ocorre em uma doutrina na qual o ser se reduz à essencialidade. Podem-se e até mesmo devem-se distinguir, então, ‘graus de ser’ proporcionais aos da pureza da essência”⁷³⁶.

Vieira e D. Pedro II, rei

Nos últimos meses de 1683, coincidem a morte de D. Afonso VI e de D. Maria Francisca Isabel de Saboia. D. Pedro, por fim, proclamado rei, encontra-se diante das exéquias da rainha, ato correspondido por Vieira com a composição de um sermão. Em 10 de maio de 1685 diz, em carta ao Duque de Cadaval, porém, que não oferece “a Sua Majestade este papel” diante do silêncio do novo rei sobre os agravos das falsas queixas relatadas pelo jesuíta, quando o *Braço de prata* o acusava de ter planejado o assassinato do alcaide, na Bahia, o que diz respeito àquela questão local da devassa sobre ele, o irmão e o sobrinho: “Cheios estão os copiadores da Secretaria das muitas cartas, com que este mesmo António Vieira foi louvado por el-Rei que está no Céu”. Evidentemente, não deixou de pregar o tal sermão pois, diz, “não bastaram estes desenganos para que eu me

⁷³⁶ GILSON, Étienne. *O ser e a essência. op. cit.*, p. 40.

escusasse de acudir ao serviço de Sua Majestade nesta ocasião de sua dor [...]”; mas sem a reverência do oferecimento⁷³⁷.

As coisas estão relacionadas porque, na perspectiva do padre, estão voltadas para uma mesma direção, que é a da verdade da história. Sejam grandes ou pequenas, em Lisboa ou na Quinta do Tanque, todas essas coisas fazem parte de um mesmo sentido. Em julho de 1686, por exemplo, escreve ao amigo Diogo Marchão uma missiva sobre as mortes causadas pela peste que atacava a região da Bahia – a febre amarela levada nos navios negreiros então chamada “bicha”. Breve, o papel conta das tantas perdas de gente pelo contágio, quando “chegaram as ruas da cidade a estar despovoadas, não só morrendo de 20 a 30 todos os dias, mas não havendo casa em que não houvesse muitos enfermos, e em algumas todos”. Nem os padres da Companhia escaparam, sendo 12 o número de perdas na Bahia e em Pernambuco. Vieira, seu irmão e sobrinho escaparam com vida. João de Góis e Manuel da Costa Palma, “que foram os ministros ou instrumentos do governo passado” – do Governador-Geral António de Sousa Meneses – não tiveram o mesmo livramento, “porque já ambos têm dado conta a Deus”⁷³⁸. A epidemia, como infortúnio que estaria além das forças e ações dos homens, não deixa de ser ato providencial e está, igualmente, figurada como matéria relacionada às outras, articuladas na correspondência.

Os domínios do governo temporal, os efeitos da Fortuna na vida dos homens e o futuro predito nas evidências do presente, nos prodígios da natureza e nos eventos esparsos envolvendo esse ou aquele súdito do Rei católico: tudo está planificado no enunciado da correspondência do padre jesuíta que, aos 78 anos, diz viver com privilégios de morto. No finito da ação humana, o que são transigências ocasionais se, no grande sentido da história, inserida no tempo participado de Deus, forem convenientes e oportunas? A ponto, mesmo, de restabelecer a proposição familiar e benevolente com alguém que outrora fora seu perseguidor. É o caso, surpreendente, da carta ainda daquele mês de julho de 1686, endereçada ao Conde Castelo Melhor, braço direito do então rei D. Afonso VI no período em que Vieira ficava encarcerado pela Inquisição e que, posteriormente, fora exilado da Corte junto com o rei deposto. Com a morte, então, daquele monarca mantido isolado no castelo de Sintra e a consequente proclamação definitiva para a Coroa do agora D. Pedro II, parece o Conde ter regressado do exílio da

⁷³⁷ Cf.: Carta 652. In *O.C. t. I, v. IV, op. cit.*, p. 319.

⁷³⁸ Cf.: Carta 666. In *O.C. t. I, v. IV, op. cit.*, p. 343.

Corte lusitana⁷³⁹. Na carta, Vieira aturde com a saudação e a benevolência encenada a captar o destinatário, ao dizer lembrar-se “quando Vossa Excelência com tanta felicidade governava a nossa monarquia”, em referência ao período que, lembre-se, teria sido um dos mais penosos da vida do jesuíta. Cita no mesmo parágrafo, supõe-se com certa ironia, a felicidade da Fortuna que lhe possibilitou voltar à vida na Corte. Talvez possa se presumir a referência às mortes de D. Afonso e da rainha D. Maria Francisca: “Assim parece-me estar vendo a Vossa Excelência rindo-se da fortuna, e logrando descansadamente quanto ela podia dar, e não pode tirar”. Do lado de cá, na Bahia, a calamidade da peste. “De mim que direi a Vossa Excelência?” Quiçá Vieira estivesse empenhado em dizer, sem fazê-lo, que a mesma Fortuna que trouxera o destinatário novamente para a vida na Corte era a fatalidade que destruía o domínio da Coroa na América. Entretanto, também é a mesma que o ainda mantém vivo: “Digo que de tantas mortes, de que lá [a Lisboa] chegarão os ecos, ainda fico por mercê de Deus com vida; e enquanto não posso invejar a Vossa Excelência ver as felicidades de perto, aprove-me Vossa Excelência ouvir as fatalidades de longe”.

À primeira vista não parece evidente o encadeamento das matérias da correspondência, que vincula as consequências da Fortuna sobre o conde com as mortes ocasionadas pela peste no Estado do Brasil e a sobrevivência do padre. No papel das cartas elas aparecem compostas em articulação, como já dito, ao objetivo do texto retoricamente estabelecido. Contudo, frisa-se, esse escopo é verossímil se dotado de um sentido vinculado à Verdade das coisas, que torna justa e prudente essa articulação aparentemente estranha e destoante entre profecia, doença, Fortuna e governo temporal. O sentido, no caso, é a sustentação e a expansão do Império, encabeçado pelo Rei católico e constituído pelo corpo social que garante a vida beata por meio do bem comum. Também naquele período de atuação de Vieira, essa conservação estaria diretamente condicionada a uma adequada manutenção do domínio da Coroa sobre o território americano que compreendia o Estado do Brasil e o do Maranhão e Grão-Pará. Conseqüentemente, estaria igualmente vinculada à atuação dos membros da Companhia de Jesus em ação nas regiões sobretudo limítrofes da Fé e do poder real. Essa premissa, objetivamente disposta na composição epistolar ou não, direciona pelo fim a articulação das matérias representadas aos destinatários. Tudo aparece na correspondência para direcionar o objetivo do texto para esse fim: apontar como a sustentação do Império –

⁷³⁹ AZEVEDO, tomo II, *op. cit.*, p. 244.

tendo os territórios na América como alicerces dessa soberania – deve ser prezada pelos homens com suas ações finitas, contingentes, por meio dos parâmetros colocados por aqueles que sabem reconhecer a verdade das coisas, como os jesuítas.

Essa mesma porção dos domínios de Sua Majestade, por onde se garantia sua soberania com riqueza, território e súditos, e que se via vítima daquela mesma Providência, é a fração do império católico para a qual o então Geral da Companhia de Jesus, o padre Tyrso Gonzales, nomeia Vieira como Visitador em 1688⁷⁴⁰. O jesuíta então deixa a Quinta do Tanque em direção ao Colégio da Ordem, na cidade, para passar a cumprir os ofícios da incumbência, como fica evidente na correspondência, em latim, enviada ao Geral em junho: “Passando já dos oitenta, quando insistente erisipela e outros males me assaltam, esquecido no meu retiro rústico, vim a receber a carta oficial em que era por Vossa Paternidade nomeado Visitador desta Província do Brasil”⁷⁴¹.

Mesmo em idade avançada, impossibilitado de cumprir as viagens exigidas pela função, Vieira recupera certa posição política enquanto voz a ser ouvida. Conforme aponta Azevedo, as coisas em relação às conquistas do território e uso do trabalho gentílico já não seriam as mesmas do tempo quando o padre foi obrigado a deixar a Missão no Pará, em 1661. Afirma que desde então os padres perderam o controle sobre os procedimentos de conversão e cativeiro dos índios, tendo a Coroa instituído um alvará sobre a proibição do trabalho forçado somente em 1680, resultado da Junta da qual o próprio Vieira fizera parte. Tal medida teria gerado revoltas dos moradores de localidades como São Luís do Maranhão, que acabam por incidir no Regimento das Missões de 1686, que recolocava o comando dos assuntos dos índios nas mãos dos padres da Companhia de Jesus⁷⁴². É nesse sentido que Vieira escreve a partir de 1688, já como Visitador, cartas ao Geral da Ordem sobre as necessidades das regiões onde a fé não é segura e, por isso mesmo, em que os padres devem estar. Não há dúvidas de que a maior dificuldade é a escassez de gente versada “nas coisas espirituais”, ou seja, padres irmãos da Ordem que conduzam e sustentem a fé católica nas regiões, “que de tão longes paragens brado e peço socorro, com a voz mais forte de que sou capaz”⁷⁴³.

A carta ao Geral, pela qual Vieira agradece sua eleição como Visitador está datada de 21 de junho de 1688. No dia seguinte envia outra ao mesmo destinatário, em

⁷⁴⁰ *Ibid.*, p. 231.

⁷⁴¹ Cf.: Carta 676. In *O.C. t. I, v. IV, op. cit.*, p. 357.

⁷⁴² AZEVEDO, tomo II, *op. cit.*, p. 265-269.

⁷⁴³ Cf.: Carta 676. In *O.C. t. I, v. IV, op. cit.*, p. 359.

que elenca os cuidados necessários a se tomarem pelos padres na assistência aos índios. O jesuíta se refere particularmente ao padre Bettendorff, que estaria no Maranhão após retornar de Lisboa, onde propôs a D. Pedro II algumas medidas referentes aos serviços prestados pelos índios aos colégios da Ordem, além de delegar aos padres a competência de distribuir os filhos dos gentios “ao serviço dos naturais para lhes cultivarem as terras”⁷⁴⁴. Vieira ajuíza que tais propostas não cabem ao adequado lugar ocupado pelos inicianos nos aldeamentos, pois causarão nos moradores “inveja sem limites”, semeando “ódios infundáveis”. Vê-se no texto do jesuíta certo grau de conivência com a exploração do trabalho dos índios, mas sua preocupação parece residir na sustentação da unidade do corpo político do Império. Talvez, supõe-se, esteja experimentado sobre a força destrutiva da coesão social causada pela murmuração, e assim avalie os potenciais prejuízos causados pela vista da utilização do trabalho indígena por parte dos padres.

Como acabarão no Maranhão as murmurações e discursos contra os padres da Companhia, quando os naturais virem os nossos colégios e residências guardados com tão grande número de índios; se é certo que era sobretudo por esta causa que eles já antes vociferavam, a saber, o carecerem de índios para o serviço doméstico, de cuja mão de obra e laboriosidade usassem no que é necessário para se viver?⁷⁴⁵

O sentido de Vieira é claro, e fica ainda mais evidente na missiva enviada em agosto daquele ano ao Superior do Maranhão, o padre Jódoco Peres, a respeito do peso do trabalho cativo dos índios sobre os procedimentos de conversão e assistência da fé. Lembre-se que, ainda como no tempo de Vieira missionário, a mão-de-obra de escravos africanos era considerada cara pelos os moradores da região, e que agora, passadas quase três décadas daquela primeira ação, o jesuíta sabe das consequências terrenas de um enfrentamento aberto contra a sanha dos habitantes locais, além do fato de que observava as conquistas do reino em situação cada vez mais frágil pela ausência de padres para a adequada condução dos assuntos da fé. Ao Superior do Maranhão escreve como Visitador da Província do Brasil, ordenado pelo Geral da Ordem, e dando notícia de que lhe foi recomendado restituir a região – sujeito o Maranhão, no ordenamento jesuítico, à administração do Visitador do Brasil – com os missionários outrora expulsos antes de os inicianos recuperarem o controle da questão. O jesuíta propõe um parecer sobre alguns “graves inconvenientes” que vêm ocorrendo na execução da administração dos aldeamentos e distribuição dos índios, vendo-se “quão propício está e esteve Sua

⁷⁴⁴ Cf.: Carta 677. In *O.C.* t. I, v. IV, *op. cit.*, p. 362.

⁷⁴⁵ *Ibid.*, p. 363.

Majestade” diante das proposições dos padres. São elencadas quatro coisas: sobre ir “buscar escravos ao sertão” para serem vendidos aos moradores e o inconveniente que sejam eles, os jesuítas, que façam “estas compras e vendas”. Aqui Vieira comenta sobre o risco de que “se dirá, como já se diz, que imos ser pombeiros dos índios”, mesmo sendo os escravos “presos à corda”, ou seja, aqueles feitos cativos por captura de outros índios, nas guerras entre eles. Em seguida discorre sobre o inconveniente de que cada colégio tenha uma “aldeia de 150 casais, e em cada residência ou aldeia 20.” Neste caso, ao tratar do Maranhão, “todos os índios serão nossos, e os moradores para seu serviço não terão nem um só”; no caso do Pará há maior largueza no número de índios, “mas nenhuma que baste a tapar as bocas de eclesiásticos e seculares, e os justos clamores que contra nós se levantaram.” A terceira coisa é sobre o inconveniente de serem os padres “os repartidores dos índios” naquele procedimento de prestação de trabalhos durante seis meses do ano, como havia estipulado ainda entre aquelas leis apresentadas a D. João IV, em 1655. Sobre isso, o jesuíta propõe que sejam feitas listas pelos padres que estão nas aldeias, entregues ao Superior e este, por sua vez, passe-as ao Governador, para que seja feita a repartição. Por fim, a quarta questão, diz Vieira, “é que em todos os navios tenhamos praça e lugar certo e para navegar a Portugal os nossos efeitos.” O padre se queixa, aqui, da prática recorrente nos “tempos proximamente passados” do trato realizado por inacianos nas embarcações que partiam da região para o centro do Reino. Afirma que é impossível não proibir tal prática, pois “o nosso comércio é só das almas, nem temos outro meio de nos conservar com Deus, e com o mundo, senão um exatíssimo e total desinteresse”⁷⁴⁶.

Vieira estava com mais de 80 anos, sem poder se deslocar para a visita às regiões com maior movimentação dos padres da Ordem, e mesmo assim figura saber perfeitamente, por cartas, como seus irmãos devem proceder na adequada condução das coisas da conversão. Ao mesmo tempo, observa-se como as ponderações, agora, levam em conta algumas questões um tanto desimportantes para ele três décadas atrás, como a murmuração possível de se causar e a consideração do trabalho dos índios aos padres nos Colégios locais. Tal posição, aparentemente, faz Vieira lidar de modo pragmático com o fato da presença do trabalho cativo dos gentios, utilizado eventualmente pelos moradores e até mesmo por alguns “eclesiásticos”. Mais uma vez, vale frisar: o sentido da prática é a expansão da Fé católica, e por conseguinte, a ampliação do Império Lusitano. Transigências ocasionais, após uma vida de choques com poderes locais e contrários à

⁷⁴⁶ Cf.: Carta 681. In *O.C.* t. I, v. IV, *op. cit.*, p. 376-378.

missão de Portugal no mundo, não parecem impedir ou prejudicar a prática missionária. Antes assim, que perder o controle da conversão dos índios, enfraquecendo um domínio já não de todo absoluto da Coroa sobre o território. É como escreve ao amigo Diogo Marchão, em julho de 1689, quando fala sobre o estado das coisas no Brasil, onde só não está perdido “por não haver quem o queira, tão desassistido está de Portugal, e tão carregado de opressões com que já não pode”⁷⁴⁷.

Afinal adentra Vieira na década de 1690. Até o ano seguinte cumprirá a função de Visitador, mas permanece até o fim de sua vida, alguns anos mais tarde, cuidando das questões relativas à sustentação do domínio da Coroa na América. Não somente dos assuntos da conversão das gentilidades, trata também de matérias sobre coisas práticas, terrenas, como a desvalorização da moeda circulante no Brasil e seu prejuízo nos tratos comerciais da região. Ao Duque de Cadaval, em 1º de julho de 1692, apresenta o “remédio” para a matéria, a saber, a criação da moeda provincial, “com tal preço extrínseco, que nem para os de fora, nem para os de dentro tenha conta a saca dela.”

A noção de *corpo místico* para a constituição das partes do Império autoriza o juízo: “Bem conheço, senhor, que esta matéria não é da minha profissão, mas como nos incêndios, e nos outros apertos e necessidades gerais, nenhum Estado é isento, antes todos têm obrigação de acudir a ela [...]”⁷⁴⁸. Cite-se também quando, um ano antes, Vieira trata da escravidão de africanos na carta ao secretário de D. Pedro II, Roque Monteiro Paim, papel em que elenca as proposições pelas quais fica ajuizada a conveniência da destruição do Quilombo dos Palmares. Na mesma correspondência, fica evidente como o jesuíta considera o trabalho cativo de africanos um meio necessário de sustentação do Império português. Não se poderia reduzir a uma “espontânea, liberal e segura liberdade” os ocupantes do Quilombo, uma vez que “esta mesma liberdade assim considerada seria a total destruição do Brasil, porque conhecendo os demais negros que por este meio tinham conseguido o ficar livres, cada cidade, cada vila, cada lugar, cada engenho seriam logo outros tantos palmares [...]” Dessa indução pode-se inferir o centro da lógica sobre a defesa da liberdade dos índios, pois fica implícito que súdito do rei é o católico convertido e fiel, apenas. Escravo não é súdito. Serve à sustentação do Reino porque expande seu cabedal. Mas não territorializa o poder da Coroa. No inverso do raciocínio, só se é escravo em uma monarquia católica se o cativo for justo, ou seja, feito de homem que vivia em pecado e negava a Deus. Assim, o gentio americano deve ser convertido e livre, e ao

⁷⁴⁷ Cf.: Carta 693. In *O.C. t. I, v. IV, op. cit.*, p. 408.

⁷⁴⁸ Cf.: Carta 728. In *O.C. t. I, v. IV, op. cit.*, p. 475.

cativo africano não se deve oferecer a soltura. Não se diga “liberdade” pois, para o padre António Vieira, escolástico, *livre* é quem, fiel ao Deus católico, submete-se ao governo do rei justo.

Todo o ordenamento das matérias está articulado nas cartas do jesuíta aos destinatários convenientes. As questões da temporalidade estão colocadas no mesmo sentido de outras, como a das glórias ao novo herdeiro – futuro rei D. João V – nascido em 22 de outubro de 1689, do consórcio do rei D. Pedro II com a nova rainha D. Maria Francisca de Neuburgo, pelo qual associa o batismo ao cometa visto da Bahia: “A estes sinais da Terra se seguiram depois os do Céu, mostrando-nos neste hemisfério um cometa muito maior que o grandíssimo de 1680, em figura de palma.” Teria este aparecido no dia 6 de dezembro, “dia em que foi coroado o glorioso restaurador da nossa liberdade”, em referência ao avô D. João IV, como escreve a Diogo Marchão em julho de 1690⁷⁴⁹.

Profecia, sucessão real, moeda, escravos e índios, tudo aparece articulado, como matérias convenientemente direcionadas aos objetivos persuasivos das cartas, sempre no intuito de reafirmar, de fundo, a soberania de Portugal. “Tudo vem a ser maior glória do meu sempre fiel e desinteressado amor, o qual se prezará daqui por diante de servir aos futuros, pagar aos passados e não dever nada aos presentes”⁷⁵⁰.

Vieira, como se sabe, morre em 17 de julho de 1697, após meses de erisipelas, febres e doenças da idade, que o fazem deixar a Quinta do Tanque para se recolher no Colégio da Ordem, onde passa seus últimos dias já impossibilitado de escrever, ditando a composição da *Clavis Prophetarum* e dos sermões ainda a serem publicados. Deixa uma grande quantidade de textos, completos ou não, entre os quais muitos manuscritos, recolhidos de sua cela no Colégio e fechados em duas arcas enviadas para Lisboa⁷⁵¹.

“*Quero alegar comigo, que nas experiências da ingratidão sou autor clássico*”⁷⁵²

Quando lidas, as cartas de Vieira fascinam na possibilidade que carregam a pensar o jesuíta a partir do movimento, dos eventos, da contingência. Menos no plano das especulações ou das apologias. Estas aparecem, como decorrência conveniente das relações do momento. O que importa, em última instância, na correspondência, é a ocorrência que toca os corpos. Todos eles, é claro, são criaturas efeitos da Causa. São

⁷⁴⁹ Cf.: Carta 707. In *O.C.* t. I, v. IV, *op. cit.*, p. 433-434.

⁷⁵⁰ *Ibid.*, p. 433

⁷⁵¹ AZEVEDO, tomo II, *op. cit.*, p. 303.

⁷⁵² Cf.: Carta 705. In *O.C.* t. I, v. IV, *op. cit.*, p. 429.

seres que carregam a essência divina, proporcionada, atualizada na existência que impõe a relação com outros corpos. Mas, ainda assim, são corpos. Um movimento que, observado de longe, no tempo, pode ser percebido: tende a Deus e, portanto, ao infinito da essência divina. Quando, a partir do conhecimento possível ao padre da Companhia de Jesus, reconhece-se a relação fruto do movimento, o tempo do presente volta aos seus gonzos, e o jesuíta reafirma seu ímpeto, o *conatus* que direciona a ação ao contingente tendo em vista o Infinito aberto pelo Advento, pelo Juízo Final, pela salvação das almas, pela glória do Reino católico. No mundo da vida terrena, das coisas finitas, que é onde, no final das contas, Vieira pode de fato atuar, a Graça divina sempre está, mas pode ser negada: quando, por exemplo, se recusa a Palavra, quando se profana o Verbo, quando se prega o pecado. No mesmo raciocínio, a Graça, Deus, não pode estar onde não há corpo: na vida terrena, como obra da criação divina, o tempo, o lugar e o “expressível” não são incorporais, e o vazio é, tão somente, a ausência de Bem⁷⁵³. Logo, para os homens só pode haver Deus onde há corpo.

A tranquilidade da alma, o autocontrole das paixões que situam e mantêm os súditos em seus devidos lugares na hierarquia do corpo político – esta reflexo da hierarquia dos seres no mundo da Criação – é premissa de uma moral condizente com o correto andamento das relações de poder estipuladas pela Igreja, com seus concílios, e pelo Rei lusitano e sua Corte. Seu fundamento é estoico porque todos são corpos em relação, corpos que afetam e são afetados, por Deus e para Deus. Por isso metafísica e moral são indissociáveis. A verdade – demonstrada ou revelada, no objeto ou na mente – exige um parâmetro de ação, um valor, uma ética, pois trata de seres que afetam e são afetados. De tal modo que o jesuíta deseja o acontecimento, e não o teme. E assim repete, e assim faz a diferença. Vieira tem a Dialética em suas mãos, para usos variados, decorosos, convenientes e eficazes, assim como tem a Retórica e a Gramática. Quem, ao contrário, receia o acontecimento, estará ele refém da Dialética, sendo obrigado por dever a demonstrar o correto que ninguém viu, a expor pela lógica quase formal o adequado sentido das coisas. Uma prática puramente reativa, como a de Sócrates na provocação nietzscheana.

Distintamente, uma moral que remete aos primeiros estoicos gregos não apenas aceita os acontecimentos, mas também os deseja. Quando Vieira associa, no enunciado epistolar, a dor da doença que afeta o corpo e a degeneração do poder que afeta o Reino,

⁷⁵³ BRÉHIER, Émile. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. Tradução Fernando Padrão de Figueiredo e José Eduardo Pimentel Filho. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

figura a corporeidade das relações com que pretende dar conta do que hoje se denominaria *acaso*. Ali, ele não existe, pois há Providência e há o tempo dado por Deus aos seres, entre eles aos homens, para que cumpram sua tarefa, em vida terrena, em direção ao Dia do Advento. Mas, chame-se acaso ou acontecimento, ele é desejado porque é premissa do movimento, que sustenta a repetição para a diferença. Assim, predomina a variedade do *ethos*, e não qualquer princípio de identidade que localiza autor e leitor, como os lados da relação de amizade intermediada pelo texto da correspondência. A diferença possível, note-se, não é uma diferença radical, pois seu princípio é sempre a Identidade (divina), que é sempre referência de todas as semelhanças. Mas ainda é uma diferença que vem da repetição, que recoloca o tempo nos eixos. É a reatualização, sob os parâmetros neoescolásticos ibéricos, do dever cívico da Retórica, tão caro aos romanos dos tempos de Cícero e Quintiliano, pois, se a cabeça do corpo político atua para exercer a conformidade entre as leis humanas, positivas, e as leis divinas, todas as partes desse corpo estariam, então, seguindo o dever estabelecido por essa conformidade, constantes à Providência. Quando isso ocorre, a lealdade como critério primordial entre amigos se equivale à justiça entre os súditos. Uma equivalência possível, pois Deus e sua verdade revelada compõem o ente metafísico que elimina a dualidade comumente observada entre, de um lado, a lealdade entre amigos e familiares e, de outro, justiça entre os membros da cidade. Por essa razão, o mover, o deleitar e o ensinar de Vieira trazem a premissa do homem bom, que sempre vai fazer uso do efeito persuasivo para direcionar o leitor ao bem e ao justo. Nos eventos encenados nas cartas, esse movimento, que repete, fica evidente. E dele, faz a diferença, quando pelo recurso do enunciado, o remetente traz o destinatário para si, para compartilharem, quase em sobreposição, o mesmo ponto de vista sobre o objeto tratado.

Lembre-se a doutrina dos incorporais nos antigos estoicos. Estes desejam o acontecimento pois o acontecimento toca os corpos, afetando-os, e por isso eles podem propor uma ética da vida em relação, pela qual não se teme a dor ou a morte. Somente aqueles que não são corpos é que não afetam e não são afetados – os exprimíveis, o tempo, o lugar e o vazio. Em um mundo criado pelo Deus dos católicos, dos jesuítas, até mesmo esses quatro lembrados por Bréhier são corpos, pois são pela vontade divina, pela ação da Graça. Já na *Comédia* de Dante, três séculos antes da Contrarreforma, as coisas, no poema, acabam bem, porque seu protagonista pode ver a verdade: tudo é corpo da criação divina, tudo afeta e é afetado, e por isso o “verdejar” da árvore também compõe, pois é

também ele efeito da Causa⁷⁵⁴. Daí que, ainda no século XVI, palavras e coisas não se distinguem, porquanto, como afirma Foucault, a experiência da linguagem pertence à própria ordem da natureza.

Logo, o princípio ordenador do discurso de Vieira é responder àquilo que transcende o diálogo e dá sentido à proposição elencada. No caso, é a própria figura divina, em sua percepção pela presença proporcionada nas coisas da Criação que o cercam. O destinatário do jesuíta precisa ter Deus como ordenador do *Logos* que dispõe Sua obra, para que se convença daquilo que está proposto. Por isso Vieira intenta sobrepor-se ao destinatário, pois quer fazer dele, ele próprio. É um movimento que acaba por se mostrar evidente até mesmo no limite do comezinho, pois tudo está articulado, tudo é efeito, tudo é corpo da Criação. Vieira não hesita, não oscila na opinião. Seu irmão é inocente, a verdade é sabida e deve ser defendida. Seu leitor deve ser movido a ela, sem titubeio. Aí cabe a lógica, cabe recurso às demonstrações a partir das categorias aristotélicas, como uma das chaves do *movere*: porque ele sabe o que quer, porque ele sabe a verdade, pois a compreende no sentido das coisas, articuladas, entre cometas, raios, reis, governadores, braços de prata e Inquisição. O mundo para ele, jesuíta, possui a ordem devida, pela qual se sabe como e por que agir. “Como”, pela metafísica; “por que”, pela moral.

A quem observa de longe, no tempo, pela leitura das cartas, percebe como nobres, religiosos, príncipes, reis e índios aparecem desenhados entre o cômico e o trágico, entre o realismo cotidiano e o sublime do mundo encantado. Vieira encanta o

⁷⁵⁴ Dizer “a árvore verdeja” resolve o problema da predicação, diz Bréhier. Para os estoicos antigos, essa é uma “maneira pela qual o acontecimento pode se exprimir”, pois está suprimida a cópula “é” da proposição “a árvore é verde” que faria o verde ser entendido como predicado do ser árvore e não como acontecimento do presente. Gilles Deleuze, ao relembra o conhecido estudo de Bréhier sobre os incorporais, destaca como, entre os estoicos antigos, um atributo não é uma qualidade, pois atua na superfície da coisa, e por isso é expresso por um verbo. No outro exemplo, também citado, do bisturi que corta a carne, diz, o primeiro corpo não produz sobre o segundo uma propriedade nova. Produz um atributo, a cicatriz, que está sempre no limite, na superfície do ser, pois não pode mudar a sua natureza. Assim, o acontecimento seria um incorporal, um exprimível presente no limite dos corpos. Esse raciocínio condiz perfeitamente com a noção de destino estoica, a do *fatum*, enquanto unidade das causas entre os corpos em relação, “na extensão do presente cósmico”. Se o ser está, no presente, disposto ao acaso dos choques das causas, que o direciona ao Destino enquanto parte do todo, um atributo do presente jamais terá qualquer vínculo real com a natureza desse ser. Mas, pode-se especular, quando se trata de um mundo criado por Deus, é a partir da natureza do ser mesmo que é sua criatura que este irá agir no movimento que encontra o outro e produz um efeito segundo, acidental. Aí o efeito se torna corpo, pois o acontecimento só acontece pela vontade do mesmo Deus criador, que entende a relação necessária entre o evento do presente e os seres que tocam e são tocados, uma vez que é daí, desse todo ordenado entre causa primeira, causa segunda, efeito e acidentes, que o destino passa a ser compreendido enquanto resultante da vontade divina, e não mais apenas o acaso fruto dos choques das causas dos corpos finitos. Cf.: BRÉHIER, Émile. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. op. cit., p. 45; “*deuxième série de paradoxes des effets de surface*” in DELEUZE, Gilles. *Logique du Sens*. França, Paris: Les Éditions de Minuit, 1966, p. 13-21.

mundo ao redor, pois está inserido no decurso da história gloriosa do Reino lusitano. A retórica simples do gênero epistolar o serve para sustentar esse encantamento pela sua possibilidade de verossimilhança. Como na proposição exemplar lembrada por Émile Bréhier para fazer compreender o “exprimível” estoico, incorporal, é possível traçar as linhas paralelas para se dar conta de como o fundamento é comum, mas o sentido é outro. Lá, a proposição “existirá uma batalha naval amanhã” figura, no caso, como apenas o *evento* é objeto da lógica estoica, e não o *ser* como para os aristotélicos. Para os discípulos da *Stoa*, ao mesmo tempo em que tal enunciado é verdadeiro somente se um acontecimento idêntico for determinado pelo destino, ele não é necessário, pois deixará de ser verdadeiro depois de amanhã⁷⁵⁵. Ou seja, o verdadeiro é acontecimento fugitivo, que pode se tornar falso; e o necessário, por sua vez, seria tão somente um fato permanente.

Ora, seria impossível a um jesuíta no século XVII ver as palavras e as coisas por esse sentido. A proposição “existirá uma batalha naval amanhã”, se afirmada por Vieira, seria verdadeira porque afirma uma ação do futuro, por parte dos homens, que é da vontade de Deus. A Sua verdade não depende de ocorrer, amanhã, um fato idêntico determinado pelo destino, pelo *fatum* estoico. Ela é verdadeira porque a Providência, articulada com a metafísica dos seres que são criaturas, somadas à teologia que revela as Verdades incompreensíveis aos sentidos humanos, dizem, a quem sabe compor tais articulações, o que irá ocorrer amanhã, bastando para isso afirmar a proposição. Para Vieira, a proposição sobre o acontecimento futuro já é verdadeira no presente. De tal modo que o único necessário – permanente – é aquele que diz a vontade de Deus para o ser, pois este é sua criatura. E o verdadeiro, por sua vez, não é um acontecimento passageiro, mas uma vontade do Ser, que pode mudar o curso da história dos homens, alterando, pelo seu arbítrio, o encadear dos acontecimentos, mas jamais poderá se tornar uma vontade falsa. O livre arbítrio da criatura, também, pode alterar o escrito divino sobre ela. Assim, para o jesuíta, o exprimível é, sim, um corpo, que afeta e é afetado, pois evidencia a vontade de Deus.

Como afirma o autor que analisou os incorporais, para os estoicos gregos “cada termo de uma proposição complexa exprime um fato (ou: é um exprimível)”⁷⁵⁶. Essa transitoriedade da proposição, em que o necessário é apenas um fato permanente, e o

⁷⁵⁵ BRÉHIER, Émile. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo. op. cit.*, p. 51.

⁷⁵⁶ *Ibid.*, p. 53.

verdadeiro pode se tornar falso, faz com que a lógica estoica diga respeito unicamente aos fatos, e não ao ser. Por isso o exprimível é um incorporeal.

O enunciado jesuítico, ao pensar o acontecimento como próprio da ciência divina, e não como decorrência do *fatum*, retorna ao Ser enquanto fim da proposição, isto é, enquanto objeto da lógica. De tal modo que, no caso e em certa medida, é possível sustentar a metafísica aristotélica e as Ideias platônicas e ainda assim desejar o acontecimento. Um repetido, constante (ou eterno) retorno ao Ser faz com que o pensamento lógico jesuítico penetre nas próprias coisas e as transporte ao pensamento, pois o que diz sobre o amanhã não é o determinismo universal do Destino, mas a vontade criadora da Essência, que determina a própria natureza dos seres reais. Um acontecimento é um efeito, mas também uma causa segunda, um acidente, uma contingência e, por isso, é corpo. Diferentemente, o destino estoico é a “ligação das causas” entre si, reunindo as “múltiplas razões seminais de todos os seres” na figura do Deus único que será o de Plotino⁷⁵⁷. Justamente aí reside a distinção com o Deus cristão dos jesuítas: a “relação de sucessão entre as causas que as subordina umas às outras”, de acordo com a própria ordenação do mundo, parte de um ato da Vontade Criadora. O acontecimento estoico depende do destino; o acontecimento para Vieira depende da vontade de Deus, que não está submetida ao tempo da Sua criação.

Quando, em janeiro de 1668, recém saído da prisão a que fora submetido, Vieira escreve ao amigo da Corte, não deixa de afirmar, logo nos afagos da saudação, o reto ordenamento dos eventos passados, seguindo a ordenação divina: “[...] os decretos da Providência Divina se podem mal impedir com diligências humanas, confirmando-me cada hora mais em que tudo foi disposição do Céu, porque ninguém há hoje na terra que confesse haver tido parte no que tenho padecido”⁷⁵⁸. Lembre-se, entre acusações e defesas, condenações e o cárcere derradeiro, passava o ano de 1666, e D. João IV não retornou. O que o jesuíta afirmava desde a década anterior, sustentado pela profecia, pela letra da Escritura e pela voz da Providência nos eventos do presente interessado, não deixa de ser verdadeiro. O que pode ter ocorrido, no limite, é uma renovação da vontade de Deus, frente ao comportamento dos homens, que enfim mereceriam este ou aquele futuro próximo. Mas, jamais, em hipótese alguma, essa Vontade seria falsa. Impossível admitir que teria havido uma leitura errada dos livros do mundo da Criação. Por isso a diferença

⁷⁵⁷ *Ibid.*, p. 67.

⁷⁵⁸ Cf.: Carta 255. In *O.C.* t. I, v. II, *op. cit.*, p. 563.

é sempre referencial, pois possui esse ato divino, essa vontade de Deus como primeiro e último motor sobre os seres no mundo, para e por onde age o livre arbítrio humano.

Não há incorporal para a criação do Deus cristão, dos católicos. Assim como o exprimível é apenas procedimento dialético que revela essa Vontade, o lugar, por essa mesma Vontade, delimita, sim, a força dos corpos. É próprio do ser criado que haja um vínculo primordial entre a força e a extensão, se não, como se compreenderia que Deus tenha criado seres com formas distintas?⁷⁵⁹ Ao contrário daqueles estoicos, para quem a força do corpo seria superior à sua extensão⁷⁶⁰, fazendo assim do lugar um incorporal, para o mundo da Criação é Deus quem delimita essa extensão e a relaciona com a força da criatura. Ou seja, ali o lugar é, sim, corpo. Igualmente, o vazio é apenas a ausência de Bem, onde o mal pode agir. Não é tão somente o espaço que pode ser ocupado pelo corpo, delimitado, assim, a não afetar e não ser afetado; um atributo que, para os estoicos, não é real, mas meramente possível, já que “o mundo é em si mesmo completo e nada pode ser acrescentado a ele”⁷⁶¹.

Há, no mundo cristão, no olhar jesuítico, contrariamente, a potência e a indeterminação: basta lembrar Vieira e os índios da Serra. A potência da ação catequética compõe a obra de Deus, pois deve existir, a atuar na indeterminação do vazio, daqueles que ainda não conhecem a Palavra, evitando assim a presença do mal holandês. Assim como, pelo livre arbítrio, o fiel pode escolher não cumprir seu dever e deixar de preencher aquele vazio indeterminado, na outra ponta Deus não é aquele Nada, impassível e indiferente, como fora para certos gnósticos que o criaram a partir da noção de *vazio* estoica. A “dualidade radical” apontada por Bréhier, como decorrência da solidão do finito e do infinito entre os estoicos⁷⁶², do mundo dos corpos que se movimentam e do deserto imóvel do Deus apático, é impossível para o cristão.

Por fim, o que leva ao último dos incorporais citados, o tempo nunca pode ter a sua realidade negada. Ao jesuíta, o tempo é o tempo da Criação, ou o tempo dos homens, dado por Deus para que cumpram sua missão nesse grande teatro dos seres finitos. Ele

⁷⁵⁹ Daí se infere todo o agir sobre o mundo, que pressupõe sabê-lo. Tal ação concerne desde a ida à tribo de índios no interior do Estado do Maranhão, até o juízo sobre o decoro das letras, de acordo com o gênero do enunciado e seu propósito retórico. Como diz Vieira ao correspondente: “Com a mesma onipotência e sabedoria fez Deus o corvo e o pavão; e posto que um coberto de luto e o outro vestido de gala, ambos, cada um em seu gênero, são igualmente perfeitos; porque a que nós chamamos ‘natureza’ não é outra coisa senão a arte do mesmo Deus.” Vieira ao Cônego Francisco Barreto, Bahia, 16 de julho de 1692. Cf.: Carta 736. In *O.C. t. I, v. IV, op. cit.*, p. 487.

⁷⁶⁰ BRÉHIER, Émile. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo. op. cit.*, p. 79.

⁷⁶¹ *Ibid.*, p. 88.

⁷⁶² *Ibid.*, p. 91.

nunca estará acima da vontade do Ser e, por isso, ele é o presente. Como fica evidente no caso da profecia sobre o retorno do rei lusitano, Vieira sabe ler os corpos criados por Deus, seus vínculos e relações, necessários e contingentes – dentre eles o tempo. Pode dizer o passado e o futuro, a partir do presente. O tempo, para o jesuíta, tem todo o contato com o ser verdadeiro das coisas.

Em suma, o fundamento estoico, ou neoestoico, que sustenta uma vigência moral do autocontrole das paixões para os membros do corpo político que é fiel à Igreja contrarreformada, estaria então voltado a um mundo que é distinto daqueles dos gregos antigos. Pelo dogma e pela doutrina, recomposta durante séculos pela tal *traditio* da Igreja, no Ocidente, aproxima-se a metafísica aristotélica do mundo platônico das ideias e da ética do domínio sobre os apetites nos homens, para assim se impor uma determinada visão de mundo, um determinado procedimento de ação típico, que faria frente a outros contextos, então, no século XVII, distantes de qualquer hegemonia da instituição. Os seres, para os jesuítas, não estão reduzidos nem a um chamado “materialismo moderno” que está, por sua vez, submetido à impulsão da física matemática, limitando o ser às suas grandezas calculáveis, nem a um tal “materialismo biológico” estoico, sob parâmetros antigos, que se coloca na outra ponta, o mais distante possível desse primeiro, ao encontrar a determinação do ser na sua força ou na qualidade própria que o define.

Para um cristão como o padre inaciano, a determinação do ser que ele observa se encontra, em partes, na força que o define, pois é ela mesma efeito da Causa. Mas também está delimitada nas grandezas que lhe servem de medida, pois estas igualmente são determinadas pela vontade de Deus para situar esse ser, e sua força, na hierarquia dos seres finitos, criados. Dessa premissa, nem o conhecimento intuitivo, somente ele, enquanto raciocínio hipotético, nem a dialética estéril da demonstração lógico-matemática, dariam conta de compreender o mundo para agir nele. É preciso um ímpeto, fruto de um conhecimento que associa metafísica e moral, percebendo o mundo como palco dos movimentos e das relações, mas onde não há espaço possível para o acaso. As coisas são o que são, de acordo com a vontade de Deus e com a conduta humana em desagravo ou não com seu papel nesse mundo.

Dessa ordem dogmática e doutrinariamente defendida pelo jesuíta, tem-se a verdade das coisas, do lugar de cada um. Do gentio bravio que come carne humana disposto entre a heresia holandesa e a salvação da Palavra católica ao nobre lusitano membro da Corte do rei fiel. Do africano escravizado que recusou a fé cristã, que se imiscuiu com a heresia maometana, ao fugitivo de Palmares, que ameaça a soberania do

Reino em suas terras do ultramar. A todos o que lhes é devido, de acordo com o esperado por Deus para o cumprimento da história de sua obra.

Shakespeare compõe seu teatro e também situa entre o cômico e o trágico as figuras de reis, príncipes, generais, nobres, cortesãos etc. Assim como faz Vieira no enunciado epistolar, suas personagens estão localizadas, dir-se-ia hoje, entre o realismo cotidiano e o sublime do mundo encantado. A comparação pareceria esdrúxula, mas o autor inglês desencanta Hamlet. A inação do príncipe se sustenta no *pathos* do homem desencantado. O próprio coveiro da clássica cena dos ossos no cemitério trata de desencantar o mundo aristocrático do filho do rei da Dinamarca. Ele mesmo, Hamlet, desconfia, mas não possui certeza sobre nada. Sua incapacidade de ação, mesmo após o recado indubitável do fantasma do pai, não figura o retrato sobre um contexto de evolução do pensamento, ainda àquela época, inatingível ao Sul do continente europeu. Parece a quem observa muito mais o desenho de uma escolha, de uma via tomada de interpretação do mundo, naquelas partes, pela qual a descrença na metafísica e em qualquer distinção entre essência e existência, enfim, pela qual se observa o triunfo da perspectiva dialético-nominalista, retira o tempo dos seus gonzos – “*oh cursed spite, that ever I was born to set it right!*”. Por esse sentido, Hamlet aparece, no comentário de Auerbach, como o príncipe gordo, lento, cansado, em suma, desencantado⁷⁶³, vagando por um mundo onde desconfia o que deveria ser feito, mas não sabe, não conhece, e então não faz. Perplexo após cruzar com a pequena tropa que caminha resoluta em direção à batalha suicida, Hamlet se pergunta onde estariam as razões que os convenceriam a cumprir um dever como tal, querendo mesmo encontrar as razões para cumprir o seu dever de vingar o pai. A indecisão, enfim, causa o desfecho trágico da morte das personagens, assim como a causa do desfecho da tragédia de Sófocles. Como lembra Auerbach, lá também, em *Antígona*, as duas irmãs conversam, no início, e cada uma se decide a agir de um modo distinto da outra, e ambas estão diante da mesma situação. Não há coerção do destino, ou de qualquer deus que imponha sua vontade. Do mesmo modo, o fim trágico de Hamlet, lembra o comentador, não está impelido por um deus caprichoso, mas porque há, nele, uma “essência única”, “que o faz incapaz de comportar-se em qualquer outra direção que aquela tomada”⁷⁶⁴.

⁷⁶³ Erich Auerbach, *O príncipe cansado*. In AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 277-297.

⁷⁶⁴ E. Auerbach, citando John Ervine, Cf.: *Ibid.*, p. 283.

Entre um e outro, entre Sófocles e Shakespeare, há a constituição de um universo normativo, heterogêneo mas sempre dogmático, a que se denominou Idade Média, que perdura, por onde vige um único Deus, onipotente e onipresente, que cria cada homem com sua missão diante do todo. Esse homem, como efeito da Causa criadora, deve saber o que fazer, como agir, como viver, a partir do instante em que reconhece a obra divina e a si como parte dela. Compreendendo as relações, hierarquizadas, entre os seres, semelhantes e distintos. Daí se legitimam a ética aristocrática, o dever da honra, a pertinência dos estamentos. Quando da centralização dos Estados, cada quadro da cultura e da política segue sua via distinta, que atua nos limites do território e do domínio das forças. Uma delas é a de Portugal, por quem Vieira age, pois insere o sentido da existência do reino lusitano no roteiro do mundo encantado, criado por Deus para a glória da fé católica.

Nesse sentido, a retórica é instituição tão somente componente de um todo maior, em que o *ethos* conveniente ao decoro da circunstância e constante ao dever da moral católica vai atuar no enunciado da carta, na apologia dos sermões, nas especulações teológico-metafísicas. Mas também irá atuar, em igual empenho, na lhaneza do trato com nobres, príncipes e reis, na benevolência com o gentio pronto a ouvir a Palavra, na firmeza resoluta do aviso à Câmara do Maranhão ou na severidade do trato com o governador que acusa injustamente o irmão do padre. É recurso, procedimento decoroso, que valida e é validado pela perspectiva sobre o mundo da criação divina, pelo qual se pode observar uma experiência social da diferença, a partir de uma repetição que a todo instante deve compor o agente fazendo de sua figura ao mesmo tempo decorosa à situação específica e condizente com a defesa do dever que carrega a política católica. Ou, mais precisamente, deve compor o agente em um decoro *para* o dever. É o movimento que se fundamenta nos elementos que compõem o *ser jesuíta*, como predicados da substância. Como já dito, são os quatro mais relevantes, evidentes na correspondência de Vieira: o *ethos* do cavaleiro de Cristo, o vínculo de amizade politicamente interessada com elementos centrais da política reinol, a defesa de uma metafísica dos seres e a ação em nome de uma moral condizente com o lugar de cada um na hierarquia da criação divina. Agindo a partir desses pilares, ora mais ou menos rígidos e seguros, Vieira traz seu amigo correspondente para o seu lugar, para o seu ponto de vista, emissor e receptor da carta sobrepostos, para fazer seu leitor ver o que ele vê. Entenda-se, não um olhar isento, pretensamente neutro, científico, lógico-dedutivo, como começavam a compor os autores de outros contextos políticos do período. Não um olhar romântico, dito moderno, disposto a questionar e a

afetar a si mesmo em nome da verdade implacável demonstrada na descoberta do desconhecido. Mas um olhar disposto à ação a partir de pressupostos firmes e resolutos, que afetam a realidade muito mais do que são afetados. Como um movimento que se mantém após o ato do primeiro motor que o gera, há um ímpeto na repetição de Vieira, fruto da corporeidade das relações pela qual atua o membro da Companhia de Jesus, que o impele a recusar o repouso como ser vivente que pode contribuir para a glória do reino escolhido para espalhar a fé de Cristo. Não se trata de um ímpeto cartesiano, onde o repouso e o movimento seriam atributos do mesmo ser, interagindo com outro ser por meio das leis mecânicas que geram o acaso da contingência, fruto de choques aleatórios e dinâmicos. Há uma moral muito bem estabelecida pela Verdade revelada e pelo livro da Criação, que faz uns e outros em movimento, discernível e estipulado para determinado fim maior, a cumprir no lugar que lhe é de direito.

De tal modo que Vieira, no fim da vida, sabe mesmo qual é o instante devido para a interrupção do movimento, da relação, em nome do esplendor que se aproxima, a de uma morte quase martirizada, após uma vida de injustiças sobre um súdito tão fiel, que tanto batalhou pelo fortalecimento da monarquia lusitana, seus domínios e cabedais.

Em papel datado de 31 de julho de 1694, Vieira escreve para destinatários diversos da nobreza lusitana daquele tempo, em teor de despedida, recomendando que os amigos parem de lhe escrever cartas, pois, com 87 anos, somente por “mão alheia” pode ele escrever, dificultando a continuidade do diálogo entre ausentes. Assim, diz, “a pena de não responder às cartas se me comute na graça de as não receber daqui por diante, assim como é graça e piedade da natureza não ouvir quem não pode falar”. Resoluto, Vieira sabe o que quer, qual é o devido à sua ação naquele instante, na velhice, diante das coisas como estão. De modo que, mesmo a correspondência, com seu dinamismo típico do gênero, não finda sem razão, sem termo de certo modo deliberado: “sirva-se Vossa Senhoria de considerar que, se me falta uma mão para escrever, me ficam duas mais livres para as levantar ao Céu”⁷⁶⁵. O corpo afeta os seres da natureza e, ao mesmo tempo, é afetado, em última instância, pela vontade de Deus.

Mas que pouco tempo basta para maiores mudanças! Eu tornei a dar outra queda de noite pela mesma escada fatal, muito mais perigosa que a primeira, com uma ferida na cabeça, e ambas as mãos estropiadas, escapando milagrosamente com vida, ou com metade dela, porque ainda me ficava a mão, e a assistência do meu Padre José, ao qual

⁷⁶⁵ Cf.: Carta 742. In *O.C.* t. I, v. IV, *op. cit.*, p. 499.

sobreveio depois de uma doença de hidropisia, ou inchação, que os médicos julgam por incurável.⁷⁶⁶

Um modo particular, típico à ordem religiosa, de ver o mundo e agir sobre ele. Fruto de dogma, de doutrina, de saberes que circulam por séculos e compõem visões, amparadas filosófica e teologicamente. Um *modus vivendi* sustentado pelo argumento de autoridade e que leva ao outro as verdades da liberdade da vida beata, em confluência com a conduta do fiel cristão, católico, atinente aos pareceres da Igreja, do Papa, dos seus concílios. Tratar Vieira para que seus escritos respondam a questões inverossímeis para o seu próprio contexto de atuação não parece ser exercício muito elucidativo sobre um passado que, distante, ainda diz algo para o presente. Vieira evidencia que seu tempo, a própria Companhia de Jesus com sua presença no território brasílico, ou mesmo a Contrarreforma como resposta às teses protestantes do Norte, não representam um período de trevas que acaba por fundar o Brasil. São essas forças todas as que direcionam um procedimento particular à prática da política, da guerra, da conquista, da diplomacia, da negociação, da catequese, que se distingue de outros igualmente relevantes para diversos contextos históricos específicos e que interessam a outras historiografias. Somente com um esforço de compreensão sobre o que estaria em jogo nas vias deliberadas de ação da política e da cultura, convenientes a membros de uma tal ordem religiosa, pode-se então observar a ação, o movimento do jesuíta, encenado no enunciado da missiva, sem lançar mão de qualquer juízo moral sobre aquele passado. Vieira não parece ter sido nenhum alucinado, louco, desvariado, precipitado, e nem mesmo um revolucionário, ou uma mente à frente do tempo, ou um dogmático inconsequente.

Vieira parece ter sido, tão somente, um jesuíta – e todo o peso que o adjetivo carrega a um religioso no século XVII.

⁷⁶⁶ Cf.: Carta 746. In *O.C.* t. I, v. IV, *op. cit.*, p. 508.

Considerações finais

A questão que resiste no tempo é a respeito do Ser. Tudo vai depender da relação entre os seres e a entidade que transcende a existência atual, para a qual esses seres respondem em suas ações e seus vínculos. Quando se diz que o Deus dos cristãos, onipotente e onipresente, é retirado desse lugar de poder e potência pelo qual transcendia toda a imanência da vida terrena, questiona-se então qual será o Ser a ocupar tal lugar. Normalmente, historiadores e filósofos situam esse instante na passagem para o século XIX, não sem razão o século que cria a psicologia (quando o homem ocupa o vazio deixado pela transcendência divina com a angústia do impensado sobre a formação de si mesmo), ou igualmente este o século que passa a considerar plausível a ideia do caos total, como resposta negativa à ausência do Ser transcendente. Ou ainda, no limite, o século que cria a *literatura* propriamente dita, a ocupar com o *absoluto*, intransponível ao *logos* impessoal do raciocínio filosófico, o lugar deixado pela morte da metafísica. Igualmente, outra hipótese plausível é a da transcendência do capital, enquanto fruto da consolidação enfim ordenada do Capitalismo. Sai Deus, entra o capital, como entidade que transcende o tempo e a história dos homens, Ser para o qual os seres respondem quando cogitam sobre seus futuros, destinos, interações e isolamentos.

Entretanto, hoje, no século XXI, na sua fase dita financeira, o Capitalismo apaga a noção de corpo. A mensagem é a da inviabilidade dos corpos. O capital enfim circula (ou pretende circular) sem eles. Não existe nem o corpo do indivíduo, reduzido à virtualidade das relações binárias de sistemas informatizados, nem o corpo político que dava forma e função às comunidades de homens, corpo este que a burguesia contava em sua fase anterior, quando os Estados garantiam o território para a circulação da produção, que era aquilo a assegurar a ampliação do capital. Hoje, enfim, esse Ser não quer depender mais do território, pois não quer depender mais da mercadoria para se ampliar. Do mesmo modo, não necessita mais, essencialmente, dos corpos humanos se deslocando para a fábrica.

Não é nada disso de que se trata o século XVII da Contrarreforma. Ali não há Capitalismo, e nem mesmo uma fase “pré” da sua formação, como insistem historiadores e sociólogos até hoje. Não se trata de um caminho *para* o Capitalismo, mais avançado na França calvinista ou na Inglaterra luterana que nos reinos ibéricos, católicos, escolásticos ainda, com suas místicas medievais. Por essa perspectiva não é possível compreender os resquícios das ações dos homens no passado. Do mesmo modo genérico em que se

caracteriza o tempo anterior ao século XIX como “pré-capitalista”, também se afirmam generalidades sobre as filosofias cristãs – católica ou protestante – quando, por exemplo, tipificam-se as relações da doutrina com os corpos dos homens. A partir de uma má compreensão, a-histórica sobretudo, sobre as condutas ascéticas de religiosos convertidos em distintos contextos de constituição das ordens religiosas, sabidamente atuantes nos séculos ditos medievais ou modernos, é comum observar jargões como o que afirma o desprezo ao corpo por parte dos devotos cristãos, cultivado por doutrina e catequese dos representantes dessas mesmas ordens. Quem despreza o corpo, enfim, não é o Deus cristão (ao menos não aquele do século XVII), mas o *deus-capital*. Há, na verdade, uma corporeidade distinta das noções liberais e românticas a respeito das ações e das paixões. Quando Kempis ou Loyola sustentam doutrinariamente um afastamento do jovem convertido em relação aos prazeres mundanos associados ao corpo, estão atuando na defesa de uma via de acesso ao conhecimento dos vínculos desse mesmo corpo com a essência atualizada do Ser, do Deus que tudo criou para a fruição dos homens – como dizia Santo Agostinho.

No século XVII ibérico, o poder do Estado dependia essencialmente dos corpos: o corpo do súdito, doutrinado, agindo *para* o reforço da sua soberania; e o corpo do Reino, político e místico, em que ficava claro que o Rei poderia estar onde esse corpo estivesse – de modo que a noção de territorialidade é central para o poder da Monarquia. Constituíam-se uma relação de mutualidade, pois os corpos dos homens reconhecem, pela catequese, pela conduta beata, o lugar de direito do Rei ao territorializar o seu poder. O Reino, por sua vez, se faz presente no território, ao afetar os corpos daqueles que estão nele, fazendo desses homens súditos – os índios no Maranhão, por exemplo. Vieira atua no reforço dessa via dupla, dessa mutualidade, dessa relação de associação. Por isso, ele sempre caminha do particular ao geral, e do geral ao particular, pois o corpo do súdito *faz* o corpo político do Reino, e o corpo político do Reino *faz* o corpo do súdito. Nenhum dos lados dessa associação pode se romper, para o bem da Fé católica, que se encontra em batalha contra a heresia protestante, ou a maometana, ou a turca etc.

Quem, nesse quadro, determina o modo de reconhecimento dos corpos (o do súdito e o do Reino) é o Ser que transcende e dá o sentido de existência das coisas e do tempo para a história humana. É Deus quem determina o que é o ser existente e qual é a sua relação com o outro. Por Ele, o ser é ser, pois existe. É, sobretudo, corpo, que afeta e é afetado. Confirmar a Sua presença, ou participação, no corpo do homem (por meio de doutrina) e no corpo político do Reino (por meio da catequese dos súditos para uma vida

beata) significa confirmar a ciência sobre a missão desses homens e, assim, garantir uma vida voltada para a Salvação. A existência coletiva, comunitária, somente possui algum sentido por conta da missão dada por Deus a esse coletivo de homens. Daí a plausibilidade de se afirmar que, para o católico da Contrarreforma, a vida terrena vem *para* a Salvação, isto é, a Salvação ocorrerá *por causa* da Queda. Parece trivial, mas está longe de sê-lo no século XVII. Uma vida em comunidade reconhecida como voltada para a Salvação é aquela estabelecida filosoficamente a contrapor-se às premissas protestantes, sobretudo a luterana e a calvinista. Quando Calvino contrapõe a Cruz à natureza humana, afirmando o homem como ser pecador que vive para sentir a dor desse pecado, está notadamente a impor que os homens irão se salvar (os que irão se salvar, pois predestinados) *apesar* do mundo em que vivem. Tem-se aí, no limite, a vida como negação da comunhão, como a guerra constante de todos contra seus semelhantes. Nada, além da disputa, compõe a relação entre os homens, que vêem o mundo como o lugar do pecado, por onde se sofre pela condição da Queda.

Essencialmente, é contra isso que, incansável, Vieira age, longe, é claro, de qualquer parâmetro democrático ou libertador moderno, como vão pensar as teorias da educação no século XX, em que se crê na autonomia intelectual e cognitiva do educando refletindo no discernimento político da comunidade como um todo. Dentro dos limites claros do que significa a liberdade individual a um súdito de uma Monarquia ibérica, católica, do século XVII, Vieira atua no sentido da factibilidade radical do aprendizado para os homens. A distinção que o Iluminismo irá, tempos depois, instituir firmemente entre *ensino* e *catequese* é impensável ao jesuíta convertendo índios no Maranhão ou ensinando gramática no Colégio da Companhia de Jesus em Lisboa.

*Ficar, e partir num dia
manda amor, quando me ausento,
partir he caso violento,
não partir he tyrania:
nesta difficil profia
não sabe o amor definir
se hei de ficar, ou partir;
posto, que a vida se acabe,
se amor discernir não sabe,
quem saberá discernir?*⁷⁶⁷

⁷⁶⁷ Primeira parte da glosa de despedida feita por Antônio Vieira aos “discípulos” das aulas de Gramática do Colégio da Companhia de Jesus, em Lisboa. O manuscrito se encontra no *Códice 2678* da Biblioteca Nacional de Portugal. Não há data no registro, apenas consta que o jesuíta lecionou ali por cinco anos. Provavelmente se trate do período anterior ao retorno para a Bahia, entre 1676 e 1681. Cf.: "Despedida, Que Fês O Padre Antonio Vieira Da Comp[anhi]a De Jezus Aos seos Discipulos Ensinando Gramatica No Collegio De Lisboa Por Espaço De Sinco Annos" (p. 167-181) In *Maquinações de Antonio Vieira Jesuita*:

O mundo não é castigo pela Queda dos homens em pecado, mas escola que educa para a Salvação. Nesse sentido, Vieira atualiza no horizonte desses homens a transcendência que justifica a vida em sociedade como ocasião que dispõe a vida voltada para essa educação, ou catequese, por meio de conduta adequada. Obviamente, aprender corresponde a saber agir como bom cristão, de acordo com uma vida beata, pelo engrandecimento da Fé e do Reino. Não compreende a universalidade da leitura e da escrita latina ou vernácula, já aí matéria de privilégio voltada apenas a alguns estamentos. O fiel que não é religioso não lê a *Bíblia*, pois não saberia discernir os quatro níveis de interpretação da mensagem sagrada. Distinto do parâmetro protestante, em que cabe ao convertido ler o texto bíblico e interpretá-lo, e por isso deveria se alfabetizar, na premissa católica o fiel deve se educar para o fortalecimento das virtudes teológicas (Fé, Esperança e Caridade), as bases de uma moral cristã que lhe permite viver em comunidade e lidar com o outro, seu semelhante.

A impetuosidade de um jesuíta entre os séculos XVI e XVII se sustenta, sobretudo, pela crença inabalável na verdade de que os homens, como filhos de Deus, semelhantes a Ele e portadores da Graça, podem aprender. Essa verdade, na ação da vida prática, cotidiana, está amparada pelos quatro elementos do ser jesuíta, como vistos até aqui. Assim, defendem que os homens podem aprender sobre Fé, sobre a Esperança e sobre a Caridade. Podem aprender sobre seus deveres em comunidade, sobre a reta conduta da vida beata, sobre as obrigações devidas da posição social ocupada. Sobre o que é melhor para si e sobre o que é adequado para o engrandecimento do Reino. Enfim, sobre o que se deve esperar de cada um e do outro, que está fora do território. Quando se dizia que a personagem de Shakespeare não conseguia agir porque tinha dúvida, supõe-se normalmente que se estaria em vias de inaugurar a tal modernidade, findada a Idade das Trevas, pois seria aí o primeiro caso do homem requerendo uma comprovação do real para as suas decisões. Sua incerteza pede uma prova de que deve, *realmente*, agir naquele sentido. Um segundo passo dessa modernidade seriam os tais iluministas, alguns séculos mais tarde, apresentando os meios de se comprovar o real, por meio do acesso enciclopédico do saber total. Um terceiro passo, por fim, será então o da psicologia,

Contem huã miscellania de varios papeis, que demonstram a terribilidade, e puerilidade das imaginações do dito impostor. Tomo VI [manuscrito], 331 p., folha 171. Manuscrito reservado da Biblioteca Nacional de Portugal, Lisboa, *Códice* 2678.

taxando de delírio paranoico o distúrbio daquele que não aceita a comprovação do real frente aos sentidos, originados na infância.

Antônio Vieira não age em busca de um saber total sobre o mundo, que ampare suas deliberações, e muito menos pode ser caracterizado como paranoico por um psicanalista do século XXI. Ele age para além da comprovação do real. A fé do jesuíta, amparada pela magnitude do repertório doutrinário e filosófico que o compõe desde a entrada na Ordem, faz da sua ação em nome da verdade um movimento que cobre qualquer contingência. Por isso, essa ação não está suscetível às contrariedades que fariam abalar a sua diligência. Nada, nesse mundo, pode demover a verdade de que os homens podem aprender. Nem mesmo quando o portador dessa verdade se depara com seu semelhante ingerindo carne humana. Até aí, neste ponto, os homens podem aprender o que é devido ao reto caminho da Salvação. No limite, a verdade vale até para justificar a escravidão, pois, se podem aprender e se recusam, que sofram com o cativo, a pagar o pecado da escolha. É esse o sentido, no final das contas, da mensagem de Vieira aos tantos destinatários com quem se correspondeu por tantos anos. Assim justifica a escravidão possível de índios insubmissos e a escravidão infundável de africanos lançados para a América.

Se Vieira definisse o Ser por meio da representação da coisa em similitude consigo ou com o outro, aí sim, o olhar moderno teria algum parâmetro analítico para caracterizar a sua postura como ingênua, infantil, ou mesmo delirante, por não corresponder com o real que se encontra à sua frente. Aí, como se disse, não haveria diferença, pois não haveria repetição. O que o decoro das cartas evidencia, nas matérias tratadas, é que os procedimentos da analogia entre os seres não existem, para Vieira, para *definir* a coisa que ele tem diante de si. Essa coisa já está, por assim dizer, definida de antemão, pois, sabe-se, faz parte da Criação. O jesuíta lança mão desses procedimentos para definir a si mesmo no jogo do imponderável da realidade. A analogia existe para lidar com o acaso. Isto é, não define a coisa, mas a posição do ser diante do acaso aparente que se encontra no jogo da contingência, por onde se abre o campo de perspectivas para o diferente. Não importa qual vai ser a resposta da coisa – do diplomata holandês, do gentio ameríndio, do inquisidor, do núncio apostólico, do governador tratante etc. –, ou seja, qual vai ser o desenrolar do acaso aparente, do atual, pois a vida e a morte são dimensões do possível no mundo de Deus. O que importa é a ação que se dá como atualização da ideia – o acordo vantajoso para o Reino, a conversão da nova tribo no sertão do Maranhão, a defesa no Tribunal, a reforma dos estilos da Inquisição, a

absolvição do irmão injustamente acusado. Vieira não é ingênuo, nem treloucado, nem pré-moderno, nem o último dos medievais. O mundo das semelhanças, com o juízo da percepção da Identidade, com suas analogias de atribuição, proporção e proporcionalidade, faz Vieira definir a si mesmo diante do mundo.

Se é possível ou não falar do caráter de um povo, ou determinar uma certa identidade de nação, também parece difícil responder sobre qual é a parcela de responsabilidade histórica de uma personagem ou de uma instituição do passado no desenho traçado dessa mesma identidade. O que se mostra possível delinear, muito graças ao exercício de cotejo e comparação com outras experiências históricas, é uma imagem do passado (por meio dos seus resquícios) que apresenta os frutos de escolhas nos campos da política e da cultura, escolhas pelas quais foram abertas as oportunidades de atuação de certos atores, como é o caso de padres jesuítas como Nóbrega, Anchieta e Vieira. Suas ações, seus projetos, suas articulações com gente da Ordem e com gente da governança temporal foram frutos de deliberações anteriores, de reis, Papas e Gerais da própria Companhia; e, ao mesmo tempo, foram essas ações as que direcionaram modos de governança e domínio das terras lusitanas na América, constituindo o todo do Império português com sua relevante parte nas duas costas do Atlântico-Sul. Nesse quadro, as populações que ocuparam os territórios nesses séculos e nos seguintes certamente foram direcionadas política e culturalmente também pela ação que é fruto do ímpeto dos padres jesuítas. O que fica certo, como já se disse anteriormente, é que, no geral, não há qualquer possibilidade de se afirmar uma homogeneidade do projeto lusitano de ocupação dos territórios, ou, como preferem dizer os historiadores, do projeto colonial. O Estado do Brasil e o Estado do Maranhão e Grão-Pará chegam ao século XVIII como desfechos de forças em conflito, muitas vezes contraditórias entre si, como foram os embates entre jesuítas e bandeirantes no Sudeste brasileiro, por exemplo. O que se buscou nesta tese foi apresentar o desenho de uma dessas forças, como um vetor da atuação lusitana constituinte do território colonial que encontra resquícios até hoje, no presente brasileiro. Por meio da atuação de um personagem histórico, nos movimentos possíveis dentro dos parâmetros do gênero epistolar, pôde-se dizer algo sobre um passado, distante, mas que, se observado com certa acuidade, diz muito sobre certos consensos ainda atuais que pouco ou nada ajudam a entender o presente.

Referências bibliográficas

ABELARDO, Pedro. *Lógica para principiantes*. Tradução Carlos Artur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

ABREU, João Capistrano de. *Capítulos de História Colonial (1500-1800)*. 6ª edição, revista, anotada e prefaciada por José Honório Rodrigues. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.

ACCETTO, Torquato. *Da Dissimulação Honesta*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ACOSTA, Jose de. *De procuranda indorum salute. Pacificación y colonización*. Espanha, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984.

Agostinho de Hipona. *A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã*. São Paulo: Paulus, 2002.

ALENCAR, José de. *O Jesuíta. Drama em quatro actos*. Rio de Janeiro: Garnier, 1875.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia*. Edição bilingue, tradução Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Ed. 34, 1998.

_____. *Convívio*. Tradução Emanuel França de Brito. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2019.

ANDRADE, Oswald de. “Manifesto Antropófago”. In SCHWARTZ, Jorge (Org.). *Oswald de Andrade*. São Paulo: Abril Educação, 1980.

Anônimo de Bolonha. “Regras para escrever cartas” (*Rationes dictandi*), In. TIN, Emerson (Org.). *A arte de escrever cartas. Anônimo de Bolonha, Erasmo de Roterdã, Justo Lipsisio*. São Paulo, Ed. da Unicamp, 2005.

Aphthonios, Anonyme, Pseudo-Hermogène. *Corpus Rhetoricum*. Tradução Michel Patillon. França, Paris: Les Belles Lettres, 2008.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*. 9 tomos. São Paulo: Loyola, 2001-2006.

_____. *O ente e a essência*. Tradução de Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. *A sindérese e a consciência: questões disputadas sobre a Verdade, Questões 16 e 17*. Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ed. Ecclesiae, 2015.

_____. *Comentário à Metafísica de Aristóteles, I-IV*. Vol. 1. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Vide Editorial, 2016.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen. “Ronda Noturna: narrativa, crítica e verdade em Capistrano de Abreu” In *Estudos Históricos*, n. 1, Rio de Janeiro, 1988.

Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Tradução de António de Castro Caeiro. Portugal, Lisboa: Quetzal Editores, 2004.

_____. *De anima*. Tradução e notas Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. *Metafísica*. Tradução e notas Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012.

_____. *Retórica*. Tradução Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse e Abel do Nascimento. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

_____. *As Categorias*. Tradução Fernando Coelho. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2014.

_____. *Órganon: Categorias, Da interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos posteriores, Tópicos, Refutações sofisticas*. Tradução e notas Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2016.

Aristóteles, Horácio, Longino. *A Poética Clássica*. Tradução Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 2005.

ARRUDA, José Jobson. TENGARRINHA, José Manuel. *Historiografia luso-brasileira contemporânea*. São Paulo: EDUSC, 1999.

ASHWORTH, E. Jennifer. “La doctrine de l’analogie selon quelques logiciens jésuites” In GIARD, Luce (Org.). *Les jésuites à la Renaissance: système éducatif et production du savoir*. França, Vendôme: Presses Universitaires de France, DATA.

ASSIS, Machado de. *Papéis avulsos*. Rio de Janeiro, São Paulo, Porto Alegre: W. M. Jackson Inc. Editores, 1952.

AZEVEDO, Antônio Luiz de. *Cartas familiares de D. Francisco Manoel de Mello, escritas a varias pessoas sobre assumptos diversos; recolhidas, e publicadas em cinco Centurias*. Portugal, Lisboa: Offic. dos Herd. de Antonio Pedrozo Galram, 1752.

AUERBACH, Erich. *Figura*. São Paulo: Ed. Ática, 1997.

_____. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 2011.

AZEVEDO, João Lúcio de (Org.). *Cartas do padre António Vieira*. Tomo primeiro. Portugal, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925.

_____. *História de António Vieira*. 2 tomos. Portugal, Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1931.

BADIOU, Alain. *Deleuze. O Clamor do Ser*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

BARBOSA, Socorro de Fátima Pacífico. “Códigos, regras e ornamentos nos secretários, manuais e métodos de escrever cartas: a tradição luso-brasileira”. In *Veredas*. Santiago de Compostela, 2011, v. 15.

BARON, Hans. "Cicero and the Roman civic spirit in the Middle Ages and early Renaissance". In *Bulletin of the John Rylands Library*, v. 22, 1938, pp. 72-97.

BARROS, Alberto Ribeiro G. de. "Soberania e República em Jean Bodin" In *Discurso*. São Paulo, vol. 39, 2011.

BARROS, André de. *Vida do Apostólico padre Antonio Vieyra*. Portugal: Nova Officina Sylviana, 1746.

Bíblia de Jerusalém. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

Bíblia, volume II: Novo Testamento: Apóstolos, Epístolas, Apocalipse. Tradução do grego, apresentação e notas por Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

BITTAR, Marisa; FERREIRA Jr., Amarílio. “A pedagogia da escravidão nos Sermões do Padre Antônio Vieira”. In *R. bras. Est. Pedag.*, Brasília, v. 84, n. 206/207/208, p. 43-53, jan./dez. 2003.

BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário portuguez e latino*. 10 tomos. Portugal, Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712.

BODIN, Jean. *Os seis livros da República, livro primeiro*. Trad. José Carlos Orsi Morel. São Paulo: Ed. Ícone, 2011.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOTERO, João. *Da Razão de Estado*. Trad. Raffaella Longobardi Ralha. Portugal, Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1992.

BOTTMANN, Denise. A propósito de Capistrano. Campinas: Cadernos Primeira Versão, IFCH/UNICAMP, 1990.

BOUREAU, Alain; CHARTIER, Roger; DAUPHIN, Cécile; HÉBRARD, Jean et alii. *La correspondance* (Sous la direction de Roger Chartier). França, Paris: Fayard, 1991.

BOXER, Charles R. *Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola, 1602-1686*. Trad. Olivério de Oliveira Pinto. São Paulo, Editora Nacional, Edusp, 1973 (Brasiliana, v. 353).

BOXER, Charles R. *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Trad. Maria de Lucena Barros. Portugal, Lisboa: Edições 70, 2013.

BRÉHIER, Émile. *La philosophie du moyen age*. França, Paris: Éditions Albin Michel, 1949.

BRÉHIER, Émile. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. Tradução Fernando Padrão de Figueiredo e José Eduardo Pimentel Filho. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

BUESCU, Maria Leonor Carvalho. “Introdução” In VIEIRA, António. *História do Futuro*. 2ª ed. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992.

CAEIRO, José. *Jesuítas do Brasil e da Índia na perseguição do Marquês de Pombal* (século XVIII). Bahia: Escola Tipográfica Salesiana, 1936.

CALABI, Francesca. *Filon de Alexandria*. Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2014.

CALVINO, João. *A instituição da religião cristã*. Tomo I, livro II. Trad. Carlos Eduardo de Oliveira. São Paulo: Ed. Unesp, 2008.

CAMÕES, Luís de. *Os Lusíadas*, Canto V, 41, 42, 97.

CÂNDIDO, Antônio. "A Revolução de 1930 e a cultura" In *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, v. 2, 4, abril 1984.

CARMEN, Castillo. “La epístola como género literario: de la antigüedad a la edad media”. In *Estudios Clásicos*, España, Tomo 18, nº 18, 1974, pp. 427-42.

CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial. Teatro de sombras: a política imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 2007.

CARVALHO, Maria do Socorro Fernandes de. *Poesia de agudeza em Portugal*. São Paulo: Humanitas Editorial; Edusp; Fapesp, 2007.

CASTRO, Eduardo Viveiros. *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem*. In *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, v. 35, p. 21-74.

CASTIGLIONE, Baldassare. *O cortesão*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

CASTRO, Aníbal Pinto de. *Retórica e teorização literária em Portugal (Do Humanismo ao Neoclassicismo)*. Portugal, Coimbra: Centro de Estudos Românicos, 1973.

_____. “Os códigos poéticos em Portugal, do Renascimento ao Barroco. Seus fundamentos. Seus conteúdos. Sua evolução”. In *Revista da Universidade de Coimbra*, Portugal, vol. 31, 1984, pp. 505-532.

CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de. *O engenhoso fidalgo D. Quixote de La Mancha*. Primeiro Livro. Edição bilingue; tradução de Sérgio Molina. São Paulo: Editora 34, 2016.

CHARTIER, Roger. *A história cultural entre práticas e representações*. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1990.

_____. O mundo como representação. *Estudos Avançados*, São Paulo, nº 11, vol. V, 1991.

_____. “Sciences et savoirs”. In *Annales HSS*, França, n. 2, abril-junho 2016, p. 451-464.

CHIGNOLA, Sandro. “*Historia de los conceptos, historia constitucional, filosofia política. Sobre el problema del léxico político moderno*” In *Res publica: revista de filosofia política*. Espanha, n.º 11-12, ano 6, 2003.

CÍCERO, Marco Túlio. *Tratados da amizade, paradoxos e sonho de Scipião*. Trad. Duarte de Resente. Portugal: Lisboa, Regia Officina Typografica, 1531.

CÍCERO, M. Tullius. *De officiis, De senectute, et De amicitia*. Oxonii: Johannes Henricus Parker, 1855.

CICÉRON. *Discours. Tome X, Catilinaires*. Tradução Édouard Bailly. França, Paris: Les Belles Lettres, 1926.

_____. *Traité des Lois*. Tradução Georges de Plinval. França, Paris: Les Belles Lettres, 2012.

CÍCERO, Marco Túlio. *Dos deveres*. Tradução do latim Angélica Chiapeta, revisão da tradução Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

CONSTABLE, Giles. “*The Structure of medieval society according to the dictatores of the twelfth century*”. In: *Law, Church, and Society. Essays in Honor of Stephan Kuttner*. USA, Pennsylvania, Ed. University of Pennsylvania Press, 1977.

Contra as Inovações Doutrinárias dos Protestantes. Documentos Pontifícios 95. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1953.

COURTINE, Jean-François. *Nature et Empire de la Loi. Études suaréziennes*. França, Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales; J. Vrin, 1999.

CUNHA, Euclides da. *Os sertões. Campanha de Canudos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. França, Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

_____. *Logique du Sens*. França, Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.

DELLA CASA, Giovanni. *Galateo ou dos costumes*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DELUMEAU, Jean. *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. França: Presses Universitaires de France, 1971.

_____. “*La Renaissance comme réformation de l'Église*” In *La civilisation de la Renaissance*. França: Éditions Arthaud, 1984.

DENZINGER, H., HÜNERMANN, P. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja católica*. traduzido, com base na 40ª edição alemã (2005) aos cuidados de Peter Hünermann, por José Marino Luz e Johan Konings. Versão bilingue. São Paulo: Ed. Loyola, 2006.

DIAS, Eurico Gomes. *Olhares sobre o Mercúrio Portuguez [1663-1667]: transcrição e comentários*. 2 tomos. Portugal, Lisboa: CEPESE, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.

DIAZ, Brigitte. *O gênero epistolar ou o pensamento nômade: formas e funções da correspondência em alguns percursos de escritores no século XX*. Trad. Brigitte Hervot. São Paulo: EDUSP, 2016.

Diccionario bibliographico portuguez. Estudos de Innocencio Francisco da Silva aplicaveis a Portugal e ao Brasil. Portugal, Lisboa: Imprensa Nacional, 1859, tomo II.

DOMINGUES, Ivan. *A Filosofia no Brasil: legados e perspectivas – Ensaio metafilosófico*. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

DUCHÊNE, Roger. *Comme une lettre à la poste. Les progrès de l'écriture personnelle sous Louis XIV*. France, Paris: Fayard, 2006.

DUHAMEL, Albert. “The Ciceronianism of Gabriel Harvey” In *Studies in Philology*. EUA, California: University of California Press, vol. 49, n. 2 (Abril, 1952).

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. Trad. Ruy Jungmann. 2 volumes. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

EMPÍRICO, Sexto. *Contra os retóricos*. Tradução Rafael Huguenin e Rodrigo Pinto de Brito. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

ERFURT, Tomás de. *Tratado sobre os modos de significar ou Gramática especulativa*. Trad. Alessandro Jocelito Beccari. Curitiba: Ed. UFPR, 2017.

ERNOUT, Alfred; MEILLET, Antoine. *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. França, Paris: Klincksieck, 1932.

FABRE, Pierre-Antoine. *Ignace de Loyola, le lieu de l'image. Le problème de la composition de lieu dans les pratiques spirituelles et artistiques de la seconde moitié du XVIIe siècle*. França, Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1992.

FAJARDO, Don Diego de Saavedra. “Obras de Don Diego de Saavedra Fajardo y del licenciado Pedro Fernandez Navarrete”. In: *Biblioteca de autores españoles*, tomo 25. Espanha, Madri: Imprenta y estereotipia de M. Rivadeneyra, 1853.

FANTAZZI, Charles. “*Vives versus Erasmus on the art of letter-writing*”, In: MATHEEUSSEN, Constant (Org.). *Self-Presentation and Social Identification: The rhetoric and pragmatics of letter writin in early modern times*. Bélgica, Leuven, Leuven University Press, 2002.

FARIA, Ana Maria Homem Leal de. *Duarte Ribeiro de Macedo – um diplomata moderno, 1618-1680*. Portugal, Ministério dos Negócios, 2005.

FELNER, Alfredo de Albuquerque. *Angola: apontamentos sôbre a ocupação e início do estabelecimento dos portugueses no Congo, Angola e Benguela*. Extraídos de documentos históricos. Portugal, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1933.

FERNANDES, Eunícia Barros Barcelos. *A Companhia de Jesus e os índios*. Curitiba: Editora Prismas, 2016.

Fílon de Alexandria. *Da criação do mundo e outros escritos*. Trad. Luíza Monteiro Dutra. São Paulo: Filocalia, 2015.

_____. *Questões sobre o gênesis*. Tradução de Guilherme Ferreira Araújo. São Paulo: Filocalia, 2015.

FONSECA, Fernando Taveira. “*A man for all seasons: A acção de António Vieira na conjuntura da Restauração*”. In *Brotéria, Cultura e informação*, ed. 4/5, vol. 145, Outubro/Novembro 1997, Portugal, Lisboa: Fundação Oriente.

FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. França: Gallimard, 1966.

_____. *L'archéologie du savoir*. França: Éditions Gallimard, 1969.

_____. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Trad. Laura Fraga de Almeida. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FRAGOSO, João Luís Ribeiro. ALMEIDA, Carla Maria Carvalho de. SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá de (Orgs.). *Conquistadores e negociantes: histórias de elites no Antigo Regime nos trópicos*. América lusa, séculos XVI e XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

FRAGOSO, João. MONTEIRO, Nuno Gonçado (Orgs.). *Um reino e suas repúblicas no Atlântico: comunicações políticas entre Portugal, Brasil e Angola nos séculos XVII e XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

FRANÇA, Eduardo D'Oliveira. *Portugal na época da Restauração*. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.

FREIRE, Francisco José. *Secretario portuguez, ou methodo de escrever cartas, por meio de huma Instrução preliminar: Regras de Secretaria; Formulario de tratamentos, e hum grande numero de Cartas em todas as especies, que tem mais uso, com varias Cartas*

Discursivas sobre as Obrigações, Virtudes, e vícios do novo Secretario. Portugal, Lisboa: Typografia Rollandiana, 1787.

FUMAROLI, Marc. “Genèse de l'épistolographie classique: rhétorique humaniste de la lettre, de Pétrarque à Juste Lipse”. In *Revue d'histoire littéraire de la France*. França, Paris, 78º ano, n. 6, novembro-dezembro 1978.

FURETIÈRE, Antoine. *Dictionnaire universel [...]*. France: La Haye & Rotterdam, Arnout & Reinier Leers, 1690.

Gai Plini Secundi. *Naturalis Historiae. Praefatio et liber XXXV*. Alemanha, Dresden: C. C. Meinholdus et Filii, 1849.

GALVÃO, Walnice Nogueira; GOTLIB, Nádia Battella (org.). *Prezado senhor, prezada senhora: estudos sobre cartas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

GANDAVO, Pero de Magalhães. *História da província Santa Cruz*. Organização Ricardo Martins Valle. São Paulo: Hedra, 2008.

GIARD, Luce. VAUCELLES, Louis de. *Les jésuites à l'âge baroque, 1540-1640*. França, Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1996.

GILSON, Étienne. *Dante et la philosophie*. França, Paris: J. Vrin, 1953.

_____. *A filosofia na Idade Média*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayuoub. São Paulo: Discurso editorial, Paulus, 2006.

_____. *O ser e a essência*. Tradução Calor Eduardo de Oliveira et alii. São Paulo: Paulus, 2016.

GODINHO, Vitorino Magalhães. *A estrutura da antiga sociedade portuguesa*. Lisboa: Arcádia, 1971.

GRACIAN, Baltasar. *L'Homme de cour*. Précédé d'un essai de Marc Fumaroli, édition de Sylvia Roubaud. França: Gallimar, 2012.

GREENBLATT, Stephen. *Marvelous Possessions. The wonder of the New World*. Grã-Bretanha: Clarendon Press; Oxford University Press, 1992.

Gulielmi Occhami. *Summa Totius Logicae*. Oxoniae: Typis L. L. Acad. Typog., 1675.

HALLYN, Fernand. "Dialectique et rhétorique devant la 'nouvelle science' du XVIIe siècle" In FUMAROLI, Marc (Org.) *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne, 1450-1950*. França, Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

HANKINS, James. *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Reino Unido: Cambridge University Press, 2007.

HANSEN, João Adolfo. “*Ratio Studiorum* e política católica ibérica no Século XVII”. In VIDAL, Diana Gonçalves; HILSDORF, Maria Lúcia Spedo (Org.). *Tópicos em História da Educação*. São Paulo: EDUSP, 2001, v. 1.

_____. “Serafim Leite, História da Companhia de Jesus no Brasil”. In MOTA, Lourenço Dantas (Org.). *Introdução ao Brasil*. Um banquete no trópico, volume 2. São Paulo, Editora SENAC São Paulo, 2002.

_____. “Introdução, Cartas de Antônio Vieira (1626-1697)”. In VIEIRA, Antônio. *Cartas do Brasil*. São Paulo: Hedra, 2003.

_____. *Figura: construção e interpretação da metáfora*. São Paulo: Hedra; Editora da Unicamp, 2006.

_____. "Para ler as cartas do Pe. Antônio Vieira (1626-1697)". *Teresa Revista de Literatura Brasileira*, São Paulo, n. 8/9, 2008.

_____. *Manuel da Nóbrega*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Ed. Massangana, 2010.

_____. "Vieira e os estilos cultos: 'ut theologia rhetorica'" In *Letras*, Santa Maria, v. 21, n. 43, p. 25-62, jul./dez. 2011.

_____. “Francisco Suárez e Antônio Vieira: metafísica, teologia-política católica e ação missionária no Brasil e no Maranhão e Grão Pará” *LaborHistórico*, Rio de Janeiro, 5 (2): 395-410, jul-dez 2019.

HAROCHE-BOUZINAC, Geneviève. *Escritas Epistolares*. Trad. Ligia Fonseca Pereira. São Paulo: EDUSP, 2016.

HAVARD, Gilles. “*Le Rire de Jésuites. Une archéologie du mimétisme dans la reencontre franco-amérindienne (XVIIe-XVIIIe)*” In *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 2007/3 (62e année), p. 539-573.

HENDERSON, Judith Rice. “*Humanist letter writing: private conversation or public fórum?*” In: MATHEEUSSEN, Constant (Org.). *Self-Presentation and Social Identification: The rhetoric and pragmatics of letter writin in early modern times*. Bélgica, Leuven, Leuven University Press, 2002.

Hermogène. *Les États de Cause. Corpus Rhetoricum*. Tradução Michel Patillon. França, Paris: 2009.

HESPANHA, António Manuel e XAVIER, Ângela. “As redes clientelares”. In: MATTOSO, José (org). *História de Portugal; o antigo regime*. Portugal, Lisboa: Editorial Estampa, 1993, vol. 4.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Leopold von Ranke: história*. Tradução da coletânea por Trude von Laschan Solstein. São Paulo: Ática, 1979.

_____. *Visão do Paraíso. Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000.

_____. *Raízes do Brasil*. Org. Ricardo Benzaquen de Araújo, Lília Moritz Schwarcz. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. “O pensamento histórico no Brasil nos últimos 50 anos (1951)” In MONTEIRO, Pedro Meira. EUGÊNIO, João Kennedy. *Sérgio Buarque de Holanda: perspectivas*. São Paulo: Editora da UNICAMP; Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008.

HÖPFL, Harro (org.). *Lutero e Calvino. Sobre a autoridade secular*. Trad. Hélio de Marco Leite de Barros, Carlos Eduardo Silveira Matos. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

JONSEN, Albert R. TOULMIN, Stephen E. *The abuse of casuistry*. EUA: University of California Press, 1988.

KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves, Ricardo R. Terra. 3ª ed. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2011.

KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei: um estudo sobre a teologia política medieval*. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KEITH, Henry H; EDWARDS, S. F (org.). *Conflito e Continuidade na Sociedade Brasileira*. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

KEMPIS, Tomás de. *Imitação de Cristo*. Tradução e notas de Luciano Rouanet Bastos. São Paulo: Paulus, 2019.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

KOSELLECK, Reinhart (et. al.). *O conceito de História*. Trad. René E. Gertz. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2016.

KRISTELLER, Paul O. *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*. Tradução Artur Morão. Portugal, Lisboa: Edições 70, 1995.

LA RAMÉE, Pierre de. *Dialectique*. França, Paris: chez André Wechel, 1555.

LA SERRE, Jean Puget de. *Le secrétaire de la cour ou la Maniere d’écrire selon le temps*. França: Chez Claude la Riviere, & I. Bapt. de Vill, 1667.

LACOUTURE, Jean. *Jésuites. 1. Les conquérants*. França, Paris: Éditions du Seuil, 1991.

LARA, Laura Adrián. *Dialéctica y calvinismo en la teoría política contemporánea*. 2012. 418 f. Tese (Doutorado em Ciência Política e Administração) - Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Universidad Complutense de Madrid.

LAS CASAS, Bartolomé. *De Regia Potestate. O Derecho de Autodeterminacion*. Espanha, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984.

LAUSBERG, Heinrich. *Elementos de retórica literária*. Trad. R. M. Rosado Fernandes. Portugal, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

LAVILLE, Christian. "A guerra das narrativas: debates e ilusões em torno do ensino de História" In *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 19, n. 38, p. 125-138, 1999.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. 10 tomos. Portugal, Lisboa: Portugália; Brasil, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938-1950.

_____. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil (1538-1553)*. 3 volumes. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1956.

LIPSIUS, Justus. *De constantia libri duo, qui alloquium praecipuè continent in Publicis malis. Tertia editio, melior & notis auctior*. Antuerpiae, Apud Christophorum Plantinum, 1586.

_____. *Libro de la Constancia, traducido de latin en castellano, por Iuan Baptista de Mesa, Natural de la Ciudad de Antequera*. Espanha, Sevilha: Por Matias Clauijo, 1616.

_____. *Principles of letter-writing: a bilingual text of Justi Lipsi Epistolica institutio*. Edited and translated by R. V. Young and M. Thomas Hester. E.U.A., Illinois: Southern Illinois University Press, 1996.

LOBO, Francisco Rodrigues. *Corte na aldeia e noites de inverno*. Lisboa: Pedro Crasbeeck, 1619.

LOYOLA, Ignace de. *Écrits*. Traduits et présentés sous la Direction de Maurice Giuliani, s. j. França: Éditions Desclée de Brouwer, 1991.

LOYOLA, Inácio de. *Escritos de Santo Inácio: O relato do peregrino*. Tradução R. Paiva, SJ. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

_____. *Exercícios Espirituais de Santo Inácio*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

LOURENÇO, Eduardo. "Vieira ou o tempo barroco" In VIEIRA, Antônio. *A missão de Ibiapaba*. Coord. Antônio de Araújo. Portugal, Coimbra: Edições Almedina, 2006.

LUPI, João. "Orígenes: concepção do saber, plano e método". In *Veritas*, v. 43, n. 3, setembro 1998.

LUTERO, Martinho. *Da liberdade do cristão: prefácios à Bíblia*. Trad. Erlon José Paschoal. São Paulo: Ed. Unesp, 2015.

MADURO, Carlos Alberto de Seixas. *As artes do não-poder. Cartas de Vieira – um paradigma da retórica epistolar do barroco*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias, 2012.

MAGALHÃES, Ana Paula Tavares (Org.). *Linguagem e produção do discurso: fontes, modelos e problemas da cristandade latina (séculos V-XVI)*. São Paulo: Humanitas, 2015.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Tradução de Maurício Santana Dias. São Paulo: Penguin Classics, Companhia das Letras, 2010.

MARIZ, Pedro de. *Diálogo de vária história*. Portugal, Coimbra: Officina de Antonio de Mariz, 1598.

MARTIN, Thaís Morgato. *Tradução anotada e comentários da Ars rhetorica de Caio Júlio Vítor*. 2010. 149 f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. USP, São Paulo.

MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. “Como se deve escrever a História do Brasil” In *Revista de História de América*. Instituto Panamericano de Geografia e História, n. 42, dez. 1956.

MATTOS, Ilmar Rohloff de. *O tempo saquarema: a formação do Estado imperial*. São Paulo: Hucitec, 2004.

MATTOSO, José (org.). *História de Portugal; o antigo regime*. Portugal, Lisboa: Editorial Estampa, 1993, vol. 4.

MUHANA, Adma; LAUDANNA, Mayra; BAGOLIN, Luiz Armando (Orgs.). *Retórica*. São Paulo: Annablume; IEB, 2012.

McGRADE, A. S. (org.). *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*. Reino Unido, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

MCLUHAN, Marshall. *The Classical Trivium. The place of Thomas Nashe in the learning of his time*. EUA: Gingko Press, 2006.

MEIER, Christian. “Antiguidade” In KOSELLECK, Reinhart (et. al.). *O conceito de História*. Trad. René E. Gertz. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2016.

MELLO, Evaldo Cabral de. *O negócio do Brasil. Portugal, os Países Baixos e o Nordeste, 1641-1669*. Rio de Janeiro: Capivara, 2015.

MELO, D. Francisco Manuel de. *Relógios falantes*. Prefácio e notas de Rodrigues Lapa. Portugal, Lisboa: Editora Seara Nova, 1974.

MENESES, Sebastião Cesar de. *Summa politica. Offerecida ao Príncipe D. Theodosio de Portugal*. Amsterdam: Tipographia de Simão Dias Soeiro Lusitano, 1650.

MESNARD, Pierre. “*La religion d’Érasme dans le ‘Ciceronianus’*” In *Revue Thomiste. Revue doctrinale de théologie et de philosophie*, v. 68, n. 1/4, França, Toulouse: 1968.

_____. “*La philosophie chrétienne de Marcile Ficin à Jean Calvin*” In ROTERDÃ, Erasmo de. *La philosophie chrétienne. L’eloge de la folie; L’essai sur le libre arbitre; Le ciceronien; La refutation de Clichtove*. Introduction, traduction et notes Pierre Mesnard. França, Paris: J. Vrin, 1970.

MILÃO, Ambrósio de. *Explicação do símbolo; Sobre os sacramentos; Sobre os mistérios; Sobre a penitência*. São Paulo: Paulus, 2016.

MONTE, Vanessa Martins do. *Correspondências paulistas: as formas de tratamento em cartas de circulação pública (1765-1775)*. São Paulo: FAPESP; Humanitas, 2015.

MORELLET, André (et. al.). *A arte de conversar*. Organização, seleção e prefácio Alcir Pécora. Trad. Edmir Missio, Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MORSE, Richard M. *O espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

MOUCHEL, Christian. “*Les rhétoriques post-tridentines (1570-1600): la fabrique d’une Société chrétienne*”. In FUMAROLI, Marc (Org.) *Histoire de la rhétorique dans l’Europe moderne, 1450-1950*. França, Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

MOREAU, Pierre-François. “*Calvin: fascination et critique du stoïcisme*” In ____ (Org.) *Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle. Le retour des philosophies antiques à l’Âge classique*. França, Paris: Éd. Albin Michel S.A., 1999.

MUHANA, Adma. “O processo de Vieira na Inquisição”, in *Actas do congresso internacional do terceiro centenário da morte de Padre António Vieira*, vol I, Universidade Católica Portuguesa – Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999.

MUNHÓS, Fernando B. *Negócios Coloniais: o gênero epistolar entre os homens do trato do século XVIII*. 170 f. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2015.

MURPHY, James J. *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*. California: University of California Press, 1990.

NADER, Pedro Eduardo Portilho de. *O Tempo que se Conta. A Nova História tal como Ela se Faz*. São Paulo: USP, Doutorado em Filosofia, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. “*Götzen-dämmerung oder wie man mit dem hammer philosophirt*” In *Gesammelte Werke*. Munique: Ed. Musarion, 1926.

_____. *Além do bem e do mal*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *A Gaia Ciência*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Crepúsculo dos ídolos, ou Como se filosofa com o martelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

NOVAIS, Fernando Antônio. *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777- 1808)*. São Paulo: Hucitec, 1985.

_____. “Anotações sobre a vida cultural na época do Antigo Regime”. In: *Aproximações: estudos de história e historiografia*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

_____. “Capistrano de Abreu na Historiografia brasileira” In *Revista Cátedra Jaime Cortesão*. São Paulo, n. 1, 1º semestre de 2006.

Novus Iesu Christi Testamentum. Ex Vulgata Ediotine, & Translatione ex Syriaco Guidonis Fabritij Bodeniani congestum. Complectens quattuor Euangelia, Acta Apostolorum, Pauli Apostoli Epistolas quattuordecim, Epistolas Canonicas, ac Ioannis Apocalypsim. Pars Postrema. Apud Antonium Pinellum. 1609.

OLIVEIRA, Ana Lúcia M. de. “As diferentes versões da carta anual de Antônio Vieira”. *Ideação (UEFS)*, v. 20, p. 137-154, 2008.

OLIVEIRA, Ricardo de. “Amor, amizade e valimento na linguagem cortesã do Antigo Regime”. In *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 11, nº 21, ano VIII, jun. 2007.

ONG, SJ, Walter J. *Ramus: method, and the decay of dialogue. From the arte of discourse to the art of reason*. EUA, Chicago: University of Chicago Press, 2004.

Orígenes. *Tratado sobre os princípios*. Tradução João Lupi. São Paulo: Paulus, 2012.

Os Pensadores. Sto. Tomás de Aquino, Dante Alighieri, John Duns Scot, William of Ockham. Tradução de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

OSÓRIO, D. Jerónimo. *Da Instituição Real e Sua Disciplina*. Portugal, Lisboa: Edições Prodomo, 1944.

OSÓRIO, José Alves. “O *Convivium Religiosum* de Erasmo, numa edição coimbrã dos Colóquios” In *Humanitas*, Portugal, Coimbra: Universidade de Coimbra, n.º 25-26, 1974.

PARKER, David L. "Petrus Ramus and the Puritans: The 'Logic' of Preparationist Conversion Doctrine" in *Early American Literature*, Estados Unidos, vol. 8, n. 2, 1973.

PASCAL, Blaise. *Les Provinciales ou Les Lettres écrites par Louis de Montalte à un provincial de ses amis et aux RR. PP. Jésuites sur le sujet de la morale e de la politique de ces Pères*. Édition présentée, établie et annotée par Michel Le Guern. França, Paris: Gallimard, 1987.

PÉCORRA, Alcir. “Cartas à Segunda Escolástica”. In NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras; Minc-Funarte, 2000.

_____. *Máquina de gêneros*. São Paulo: Edusp, 2001.

_____. “As cartas de Antônio Vieira, segundo João Lúcio de Azevedo”. In VIEIRA, Antônio. *Cartas, volume I*. São Paulo: Globo, 2008.

_____. *Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*. 2ª ed. Campinas: Ed. Unicamp; São Paulo: Edusp, 2008.

_____. “Retórica de uma biografia: padre Antônio Vieira por João Lúcio de Azevedo” In *Revista Chilena de Literatura*, n. 85, novembro 2013.

PERAMÀS, Josep Manuel. *Platón y los Guaraníes*. Tradução Francisco Fernández Pertíñez e Bartolomeu Melià. Paraguai, Assunção: Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch”, 2004.

PERELMAN, C. “*Pierre de La Ramée et le déclin de la rhétorique*” in *Argumentation*, Holanda, n. 5, 1991.

PÉRIGOT, Béatrice. *Dialectique et littérature: les avatars de la dispute entre Moyen Âge et Renaissance*. França, Paris: Honoré Champion Éditeur, 2005.

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *Discurso sobre a dignidade do homem*. Tradução: Maria de Lurdes Sirgado Ganho. Portugal, Lisboa: Edições 70.

PINHEIRO, J. C. Fernandes. “Discussão histórica. O que se deve pensar do systema de colonização seguido pelos portuguezes no Brasil” In *Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico e Ethnographico do Brasil*. Tomo XXXIV, Parte segunda. Rio de Janeiro: Garnier, 1871.

PIRES, Maria Lucília Gonçalves. “A epistolografia de Vieira”. In *História e Antologia da Literatura Portuguesa, século XVII*. Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.

Platão. *Diálogos I: Teeteto (ou Do conhecimento), Sofista (ou Do ser), Protágoras (ou Sofistas)*. Tradução e notas Edson Boni. São Paulo: Edipro, 2007.

_____. *Diálogos V: O banquete, Mênon (ou da virtude), Timeu, Crítias*. Tradução e notas Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2010.

_____. *Diálogos VI: Crátilo (ou Da correção dos nomes), Cármides (ou Da moderação), Laques (ou Da coragem, Ion (ou Da Iliada), Menexeno (ou Oração fúnebre)*. Tradução e notas Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2016.

_____. *Fedro*. Tradução José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

_____. *Protágoras*. Organização e tradução Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, Fapesp. 2017.

POLANYI, Karl. *A grande transformação: as origens de nossa época*. Tradução Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

QUINTILIANO, M. Fabio. *Instituciones Oratorias*. Traducción directa del latín por los padres de las escuelas pías Ignacio Rodríguez y Pedro Sandier. Espanha, Madrid: Imprenta de Perlado Páez y Compañía, 1916, 2 vol.

_____. *Instituição Oratória*. Tradução Bruno Fregni Bassetto. Campinas: Editora da Unicamp, 2015, tomo I.

RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. Lacerda; VEIGA-NETO, Alfredo (orgs.). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro, DP&A, 2002.

RAMOS, Rui. SOUSA, Bernardo Vasconcelos e. MONTEIRO, Nuno Gonçalo. *História de Portugal*. Portugal, Lisboa: Ed. A Esfera dos Livros, 2015.

RAMINELLI, Ronald. *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

RANKE, Leopold von. *Geschichte der Germanischen Völker – Fürsten und Völker die Geschichte der Romanischen und Germanischen Völker von 1494-1514*. Alemanha: Emil Vollmer Verlag, 1996.

Ratio atqve institutio stydiiorvm societatis iesu. Antuérpia: Ed. Ioannem Mevrsivm, 1635

Ratio Studiorum. Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus. Trad. Léone Albrieux, Dolorès Pralon-Julia. França: Éditions Berlin, 1997.

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

ROCHA, Andrée Crabbé. *A Epistolografia em Portugal*. Portugal, Coimbra: Livraria Almedina: 1965.

RODRIGUES, José Honório (Org.). *Correspondência de Capistrano de Abreu*, v. 1. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1954.

RODRIGUES, José Honório. “Karl Friedrich Philipp von Martius (1794-1868). Advertência”. In *Revista de História de América*. Instituto Panamericano de Geografia e História, n. 42, dez. 1956.

ROGLER, Christina. *La grammaire de Pierre de la Ramée (1572). Seminar paper*. Alemanha: Grin, 2011.

ROTerdã, Desidério Erasmo de. *Obras Escogidas*. Tradução Lorenzo Riber. Espanha: Aguilar, 1964.

_____. “Brevíssima e muito resumida fórmula de elaboração epistolar” (*Brevissima formula*), TIN, Emerson (Org.). *A arte de escrever cartas*.

Anônimo de Bolonha, Erasmo de Roterdã, Justo Lísio. São Paulo: Ed. da Unicamp, 2005.

_____. *Diálogo ciceroniano*. Tradução Elaine Cristine Sartorelli. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

RUCKSTADTER, Flávio Massami Martins; TOLEDO, César de Alencar Arnaut. "A filosofia educacional dos jesuítas nas Cartas do Pe. José de Anchieta". In *Acta Scientiarum*. Maringá, v. 25, n. 2, p. 257-265, 2003.

RUCKSTADTER, Flávio Massami Martins. SKALINSKI JUNIOR, Oriomar. "Os textos do Pe. Serafim Leite (S. J.) na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro: um projeto formativo centrado na ideia de nação católica" In *Práxis Educativa*, Ponta Grossa, v. 12, n. 1, jan./abr. 2017.

S. Ambrosii, episcopi mediolanensis. De officiis ministrorum, libri III. Cum paulini libello de vita S. Ambrosii, ad codicum mss. editionumque praecipuarum fidem recognovit et adnotatione critica illustravit Io. Georgius Krabinger. Tubingae: in libraria Henrici Laupp, 1857.

SALAS, Victor M. "Between Thomism and Scotism: Francisco Suárez on the Analogy of Being" In SALAS, Victor M. FASTIGGI, Robert L. (Org.) *A companion to Francisco Suárez*. Leiden, Boston: Brill, 2015.

_____. "The theological orientation of Francisco Suárez's metaphysics" In *Pensamiento*, v. 74, n. 279, Espanha, Madrid, 2018.

SÁNCHEZ, Armando José Ríos. "La epistolografía: Roma y el Renacimiento". In *Káñina. Rev. Artes y Letras*, Costa Rica, XXXV (2), 2011, pp. 37-49.

São Boaventura. *Itinerário da mente para Deus*. Petrópolis: Vozes, 2012.

São Francisco Xavier. *Obras Completas*. Trad. Francisco de Sales Baptista, s. j. Portugal: Editorial A. O. São Paulo: Ed. Loyola, 2006.

São Jerônimo. *Apologia contra os livros de Rufino*. São Paulo: Paulus, 2013.

SARAIVA, António José. *História e utopia: estudos sobre Vieira*. Trad. Maria e Santa Cruz. Portugal, Lisboa: Ministério da Educação, 1992.

SCHUHL, Pierre-Maxime. *Les Stoïciens* (2 volumes). Tradução Émile Bréhier. França: Gallimard, 1962.

SENECA, Lucius Annaeus. *Epistulae Morales II, Books LXVI-XCII*. The Loeb Classical Library, with an english translation by Richard M. Gummere. Inglaterra, Londres: William Heinemann LTD, E.U.A., Cambridge: Harvard University Press, 1970.

_____. *Da tranquilidade da alma*. Tradução de Giulio Davide Leoni. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1973.

_____. *Cartas a Lucílio*. Tradução, prefácio e notas de J. A. Segurado e Campos. Portugal, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.

SEPP, Antônio. *Viagens às Missões Jesuíticas e Trabalhos Apostólicos*. São Paulo: Livraria Martins Editora; Editora da Universidade de São Paulo, 1972.

SEPULVEDA, Juan Gines. *Democrates Segundo o De las Justas Causas de la Guerra Contra los Índios*. Tradução Angel Losada. Espanha, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984.

SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SHAKESPEARE, William. *A tragédia de Hamlet, Príncipe da Dinamarca*. Rio de Janeiro, São Paulo, Belo Horizonte, Recife, Porto Alegre: Livraria José Olympio Editora, 1955.

_____. "Hamlet, Prince of Denmark" In *The Complete Works of William Shakespeare*. New York: Barnes & Noble, 2015.

SILVA, Antônio Delgado da. *Collecção da legislação portugueza desde a ultima compilação das ordenações, regida pelo desembargador Antonio Delgado da Silva*. Legislação de 1750 a 1762. Portugal, Lisboa: Typografia Maignense, 1830, p. 713.

SILVARES, Lavinia. "'A poetical dimension': Retórica e poesia em The arcadian rhetorike (1588), de Abraham Fraunce". In: *Letras Clássicas*, n. 13, 2009, p. 69-92.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

_____. *Machiavel*. França: Éditions du Seuil, 2001.

SOARES, Cipriano. *Arte de retórica*. Trad. Silvério Augusto Benedito (mimeog.). Parte integrante da dissertação de Metrado em Literaturas Clássicas – Área de Literatura Latina, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade Clássica de Lisboa, 1995.

Sófocles. *A trilogia tebana. Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1990.

STAROBINSKI, Jean. *As máscaras da civilização*. Ensaios. Tradução Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SUÁREZ, Francisco. *Disputationes Metaphysicae, in quibus, & universa naturalis Theologia ordinate traditur, & Quaestiones ad mones duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur. Pars Secunda, Operum Tomus XXIII*. Veneza: apud Sebastianum Coleti, 1751.

_____. *La distinction de l'étant fini et de son être. Dispute métaphysique XXXI*. Tradução Jean-Paul Coujou. Paris: J. Vrin, 1999.

_____. “Defesa da Fé Católica e Apostólica Contra os Erros da Seita Anglicana”. In *Escola ibérica da paz nas universidades de Coimbra e Évora*. Portugal: Ed. Almedina, 2015.

TARDE, Gabriel. *Les lois de l'imitation*. França, Paris: Éditions Kimé, 1993.

TESAURO, Emanuele. *Il Cannocchiale Aristotelico o sia Idea dell'Arguta, et Ingegniosa Elocutione, che serve à tutta l'Arte Oratoria, Lapidaria, et Simbolica. Esaminata co'principii del divino Aristotele. Dal Conte D. Emanuele Tesauro, Cavalier Gran Croce de'Santi Mauritio & Lazaro*. Venetia: Presso Paolo Baglioni, 1663.

_____. *Dell'arte delle lettere missive. Vindicata dall'Obluione, et dedicata al serenissimo principe di Piemonte dal conte, e caualiere D. Luigi Francesco Morozzo*. Bolonha, Itália: Recaldini, 1678.

Théophraste. *Caractères*. Tradução Octave Navarre. França, Paris: Les Belles Lettres, 2012.

TIN, Emerson (Org.). *A arte de escrever cartas. Anônimo de Bolonha, Erasmo de Roterdã, Justo Lísio*. São Paulo, Ed. da Unicamp, 2005.

TIRO, Porfírio de. *Isagoge. Introdução às Categorias de Aristóteles*. Introdução, tradução e comentário Bento Silva Santos. São Paulo: Attar, 2002.

TOLEDO, César de Alencar Arnaut de. "Sobre o *Enchiridion Militis Christiani*, de Erasmo de Roterdão" In *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*. Maringá, v. 26, n. 1, p. 95-101, 2004.

VAGANAY, L. “*L'exégèse catholique*” In ROBERT, A. TRICOT, A (Org.). *Initiation biblique: introduction à l'étude des Saintes Écritures*. Paris, Tournai, Roma: Société de Saint Jean l'évangéliste, Desclée & cie, 1948.

VAINFAS, Ronaldo. “Capistrano de Abreu: Capítulos de história colonial” In MOTA, Lourenço Dantas (Org.). *Um banquete no trópico*. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2004.

VASCONCELOS, Simão de. *Crônica da Companhia de Jesus*. Introdução de Serafim Leite. 2 volumes. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL, 1977.

VIEIRA, António. *Obras escolhidas. Com prefácios e notas de António Sérgio e Hernâni Cidade*. Volume VI, Obras várias (IV), Vieira perante a Inquisição. Portugal, Lisboa: Ed. Livraria Sá da Costa, 1952.

_____. *História do Futuro: livro antepimeyro prologomeno a toda a história do futuro, em que se declara o fim, & se provão os fundamentos della; matéria, verdade, et utilidade da história do futuro*. Belém: SECULT/IOE/PRODEPA, 1998.

_____. *A missão de Ibiapaba*. Coord. António de Araújo. Portugal, Coimbra: Edições Almedina, 2006.

_____. *Índice das Coisas Mais Notáveis*. Organização Alcir Pécora. São Paulo: Hedra, 2010.

_____. *Obra completa do padre Antônio Vieira*. Tomo I epistolografia. 5 volumes. Dir. José Eduardo Franco, Pedro Calafate. São Paulo: Ed. Loyola, 2014.

_____. *Obra completa do padre Antônio Vieira*. Tomo III profética, volume V. *A chave dos profetas*: livro primeiro. Coord. Pedro Calafate. Trad. Antônio Guimarães Pinto. São Paulo: Ed. Loyola, 2014.

_____. *Obra completa Padre Antônio Vieira*. Tomo II parenética, volume XIII. Sermões de Incidência Política. Dir. José Eduardo Franco, Pedro Calafate. São Paulo: Ed. Loyola, 2015.

_____. *Sermões de Quarta-feira de Cinzas*. Organização Alcir Pécora. Campinas: Editora Unicamp, 2016.

VIEIRA, Brunno V. G.; THAMOS, Márcio. *Permanência Clássica: visões contemporâneas da antiguidade greco-romana*. São Paulo: Escrituras Editora, 2011.

VITÓRIA, Francisco de. *Relectiones*: sobre os índios e sobre o poder civil. Organização e apresentação José Carlos Brandi Aleixo. Brasília: Ed. UNB, 2016.

VIVES, Juan Luis. *Obras Completas*. Primera traslacion castellana integra y directa, comentarios, notas y um ensayo biobibliografico por Lorenzo Riber de la Real Academia Española. España, Madrid: M. Aguilar Editor, 1948, tomo II.

WADDINGTON, Charles Tzaunt. *Ramus (Pierre de la Ramée) sa vie, ses écrits e ses opinions*. França, Paris: Librairie de Ch. Meyrueis et C. Éditeurs, 1855.

WHITE, Hayden. *Trópicos do Discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. Ensaios de Cultura 6. São Paulo: Edusp, 2014.

WULF, Maurice de. *Histoire de la Philosophie Médiévale*. 2 tomos. França, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1934-1936.

XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa: poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Portugal, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2015.

ZERÓN, Carlos. “Mission et espace missionnaire. Les bases matérielles de la conversion”. In *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n. 169, janvier-mars 2015, p. 307-34.

ZUQUETE, Afonso Eduardo (Org.). *Nobreza de Portugal: bibliografia, biografia, cronologia, filatelia, genealogia, heráldica, história, nobiliarquia, numismática*. Portugal, Lisboa: Editorial Enciclopédia, 3 tomos, 1960.