

A «EXPERIÊNCIA DO JESUÍTA EM ALDEIA» NA EPISTOLOGRAFIA DE ANTONIO VIEIRA*

ANA ELISA ARÊDES**

Resumo: Obedecendo a prescrições da Companhia de Jesus e os preceituários do gênero epistolar, as cartas do padre Antônio Vieira, escritas entre 1626 e 1697, tratavam de diversas questões que perpassam variados textos seiscentistas e se reportavam a problemas políticos, econômicos, jurídicos, militares e religiosos relativos ao império português. Nesse corpo documental, este trabalho tem a finalidade de analisar como a tópica da experiência era mobilizada de forma específica segundo os objetivos e as prescrições do texto em que está inserida, mas também como ela encontra-se em um mesmo sistema de correspondências conceituais que envolvia diversos tipos discursivos. Partindo disso, observaremos como Vieira usava a experiência associando-a ao espaço dos aldeamentos e à condução dos índios ao corpo social hierárquico português.

Palavras-chave: Antônio Vieira; epistolografia; experiência; jesuítas.

Abstract: By following the prescriptions of the Society of Jesus and the precepts of the epistolary genre, the letters of priest Antônio Vieira, written between 1626 and 1697, deal with several questions that are covered by various texts of the seventeenth century and relate to political, economic, legal, military and religious problems related to the Portuguese Empire. In this documentary body, this work has the purpose of analyzing how the topic of experience was mobilized in a specific way according to the objectives and prescriptions of the text in which it is inserted, but also how it is found in a same system of conceptual correspondences which involved various discursive types. From this, we will observe how Vieira used the experience associating it to the space of the village and the conduction of the Indians to the Portuguese hierarchical social body.

Keywords: Antônio Vieira; epistolography; experience; jesuit.

Perante a crise da cristandade do século XVI, a fundação da Companhia de Jesus idealizou a formação de um exército da cristandade católica, o qual defenderia a Igreja por meio da ação pedagógico-catequética. Após a consolidação de sua ordem, os jesuítas se espalharam pelo mundo com o compromisso de conquistar as almas. Era fundamental, portanto, manter a comunicação entre os ordenados, a fim de que fossem mantidas a unidade das missões e a organização da Companhia. Nesse sentido, os jesuítas demarcaram a importância e a necessidade da contínua comunicação através do envio de cartas.

A sistematização da escrita das cartas jesuíticas estava ligada a prerrogativas discursivas e a funções epistolares fundamentadas por determinações de Loyola e secundadas pelo seu secretário, o padre Polanco¹. Em 1547, Polanco determinou a obrigatoriedade da escrita das cartas e a necessidade da constância no seu envio por parte dos jesuítas², que

* Artigo escrito no âmbito da investigação de mestrado desenvolvida no Programa de Pós-Graduação de História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHIS-UFRJ), sob orientação da professora Andrea Daher, que resultou na publicação da dissertação «A noção de experiência na epistolografia de Padre Antônio Vieira (1626-1697)».

** Universidade Federal do Rio de Janeiro; anaelisaarede@gmail.com.

¹ DAHER, 2012: 29.

² HANSEN, 2000: 262.

deveriam ser redigidas como testemunho e narrar o que se faz e a que se destina a atividade dos religiosos em cada lugar, «como pregar, ler, exercitar, conversar, estudar, etc»³.

Com diversificadas funções, as cartas jesuíticas tiveram grande presença no funcionamento do corpo da Companhia de Jesus. Em *Máquina de gêneros*, Alcir Pécora ressalta três funções centrais que as cartas jesuíticas podiam ter: «o da informação; o da reunião de todos em um; e, enfim, o da experiência mística ou devocional»⁴. Seguindo o caminho dessa alegação é necessário desenvolver os seus sentidos, segundo suas funções e seus usos históricos.

As cartas deveriam ser trocadas entre os jesuítas para informar os acontecimentos que se sucedessem nas missões, a fim de não somente expor as dificuldades, os desafios e as vitórias da atuação missionária em diversas regiões do mundo, mas também de proporcionar a «união dos corações»⁵. Nesse sentido, a circulação de cartas entre os jesuítas e, conseqüentemente, de informação acerca da atividade missionária, construía laços de devoção entre esses religiosos⁶.

A rede espiritual dos irmãos alargou-se com a conquista das almas na América portuguesa. Desde 1549, nas primeiras cartas escritas pelo padre Manuel da Nóbrega, Superior da Companhia de Jesus no Brasil, estavam em evidência temas ligados às preocupações acerca da conversão do Gêtio; dificuldades em relação aos colonos; e condições estruturais da colônia que afetavam a atividade missionária de forma negativa. A atividade apostólica e a obrigatoriedade da escrita de cartas determinaram a longevidade da prática epistolar jesuítica na América portuguesa, que se estendeu ao século XVIII.

Além das prescrições de Loyola, a epistolografia jesuítica obedecia ao preceituário técnico que condicionava a matéria, a disposição do conteúdo e o formato das cartas⁷. Esse conjunto de prescrições era fundamentado em tratados epistolares e modelos discursivos que os jesuítas dominavam desde sua formação. Essas prescrições recuperavam a *ars dictaminis*, arte medieval de escrever cartas, que prescrevia técnicas que reproduziam a hierarquia, elencavam virtudes e incluía, assim, a correspondência numa pragmática.

No entanto, como elucidado por Carlos Maduro e Ana Lúcia de Oliveira, a normatização das cartas jesuíticas também resgatava alguns aspectos da prática epistolar da Antiguidade⁸. Durante o Renascimento, com a redescoberta de textos de Cícero descobertos por Petrarca e Salutati, difundiram-se modelos imitáveis de epístolas. Segundo Carlos Maduro, a principal mudança no gênero epistolar causada por essa circulação de modelos clássicos fora a concepção da carta: enquanto que, na tradição medieval, os textos escritos e orais eram sistematicamente separados, a partir do século XV, resgatou-

3 HOLLER, 1547: 12.

4 PÉCORA, 2001: 28.

5 LOYOLA, 2004: 341.

6 PÉCORA, 2001: 29.

7 Enquanto vigorou o regime retórico, os discursos eram altamente regulados por prescrições conectadas a cada gênero textual, o que delimitava e limitava as formas que os assuntos poderiam ser abordados, como também as categorias a ser mobilizadas e a disposição delas no texto. Portanto, cada gênero textual guardava consigo especificidades que, uma vez trabalhadas de forma a harmonizar todas as partes e estabelecer a coerência e a consistência nas partes e no todo, estavam associadas aos sentidos atribuídos às categorias que eram mobilizadas.

8 MADURO & OLIVEIRA, 2014: 92.

-se a concepção de Cícero sobre a carta, que passou a ser compreendida como uma conversação entre amigos ausentes⁹.

Uma vez concebida como uma conversa, à correspondência cabia reproduzir as distâncias sociais entre os correspondentes, adequando a matéria «às circunstâncias e ao temperamento de seus destinatários»¹⁰. Desse modo, as cartas eram distintas em dois subgêneros: a carta familiar e a negocial. De acordo com João Adolfo Hansen, a carta *familiaris* tratava de assuntos particulares, sendo informalmente escrita e com proximidade entre destinatário e remetente. Por outro lado, a carta *negotialis* tratava de assuntos de interesse geral, era escrita de maneira formal e erudita e não tinha um destinatário específico¹¹.

Em um primeiro momento, poderíamos constatar que as cartas de Vieira eram negociais, pois tratavam, sobretudo, de temas públicos. Entretanto, Vieira compôs sua epistolografia introduzindo também características das cartas familiares. Nesse sentido, Alcir Pécora diz que «o caráter negocial, público, das suas cartas, portanto, não se descuida jamais dos aparatos implicados em uma ideia de encontro amigável»¹². A fim de dispor os correspondentes da maneira mais decorosa possível, Vieira entrelaçava as características dos subgêneros epistolares, mas sem desconsiderar as distâncias hierárquicas que existiam entre ele e seus remetentes.

As cartas de António Vieira eram compostas a partir de um sistema seccionado em cinco partes, as quais foram elucidadas no tratado anônimo dito de Bolonha, o *Rationes dictandi* (1135): *salutatio*, *captatio benevolentiae*, *narratio*, *petitio* e *conclusio*¹³. Vieira manipulava as partes da carta de forma a se aproximar do destinatário, criando uma relação performativa para persuadi-lo ou disuadi-lo, com o objetivo de alcançar graças no pedido realizado. De acordo com João Adolfo Hansen, ao representar a si e ao destinatário com a distância necessária, Vieira integrava na carta as circunstâncias da escrita, os aparatos do decoro e a imitação de sua fala¹⁴.

Observa-se também que, na correspondência, Vieira aplicava virtudes discursivas a fim de elaborar discursos agudos. Relacionados com a capacidade de elaboração e com o domínio da língua e dos recursos retóricos disponíveis ao autor, cinco virtudes epistolares foram enumeradas por Justo Lípsio em *Epistolica institutio* (1590): a brevidade, a clareza, a simplicidade, a elegância e o decoro¹⁵. Essas virtudes atualizavam preceitos da *ars dicta-*

⁹ MADURO, 2012: 62.

¹⁰ TIN, 2005: 22.

¹¹ HANSEN & PÉCORA, 2006: 89.

¹² PÉCORA, 2008: 20.

¹³ A *salutatio* se refere à saudação cortês ao destinatário que atenta ao lugar hierárquico do referido. A *captatio benevolentiae* tinha o objetivo de dispor o destinatário em relação ao remetente e, assim, nela destacava-se, frequentemente, a humildade do remetente e os méritos do destinatário. A *narratio* deveria abranger maior parte da carta, pois seu objetivo é relatar o fato ou os fatos que a carta tem por finalidade de fazer. Na *petitio* se reuniam os pedidos e as súplicas direcionadas ao destinatário, que deveriam estar associadas, de alguma forma, aos fatos narrados. Na *conclusio* o remetente deveria se escrever a saudação final com uso de fórmulas simples e breves. No entanto, essas partes da carta podem ser dispostas em lugares diferentes do texto epistolográfico, num formato que seja conveniente ou conformado às circunstâncias, entretanto essa adaptação somente pode ser realizada por aqueles que são capazes de um «juízo dos ouvidos e pela experiência em escrever», isto é, aqueles que são engenhosos, que dominam com maestria os paradigmas retóricos. BOLONHA, 2005: 83.

¹⁴ HANSEN, 2000: 264.

¹⁵ LÍPSIO, 2005: 141.

minis, ao passo que estavam associadas ao modo como a matéria da carta deveria ser desenvolvida, abarcando a escolha de palavras e a manipulação de autoridades e de lugares-comuns.

Não obstante, em *Corte na aldeia* (1619), Francisco Rodrigues Lobo reforçou que para a produção de uma carta «cortesã e bem escrita»¹⁶ devia-se aplicar virtudes na prática epistolar. Nessa obra, o escritor português enuncia que a correspondência deveria enquadrar-se nas regras da brevidade das palavras sem enfeite, da clareza das razões sem rodeios e da propriedade das palavras¹⁷. Dessa forma, o uso calculado das palavras promoveria a adaptação da matéria da carta aos momentos e às pessoas, eliminando o exagero vulgar e aplicando a polidez cortesã.

Às virtudes epistolares podemos acrescentar a prudência, que determinava o tom da enunciação, as palavras e a escrita, uma vez que possibilitava o cálculo da finalidade da aplicação das palavras e das orações. Segundo o jesuíta Baltazar Gracián, a prudência colocava o homem na direção do acerto¹⁸. Para Hansen, a aplicação da prudência nas práticas de confecção discursiva implicava a eliminação dos excessos, contribuindo para a construção de um discurso crível, autorizado e persuasivo¹⁹.

Assim sendo, a prudência permitia ao orador o alcance da máxima beleza; logo, auxiliava na aplicação da agudeza. As agudezas presentes no discurso demonstravam o domínio técnico do *auctor*, o que o caracterizava como *discreto*. Segundo Hansen, a agudeza fundamentava o modelo de comportamento que era apropriado e, enquanto artifício, era «o resultado controlado da aplicação de um conjunto de preceitos que visam à produção voluntária de determinado efeito»²⁰.

Na sociedade católica portuguesa de Antigo Regime, era essencial dominar com precisão as posições sociais hierárquicas ocupadas, adequando o tema e a linguagem usada nas cartas em relação aos seus destinatários. Sendo também uma exigência da composição das cartas, a reprodução da hierarquia era operada por meio da aplicação da agudeza e das virtudes epistolares.

Partindo do princípio de que os correspondentes partilhavam referenciais discursivos e lugares comuns²¹ pautados, sobretudo, nas regras e mecanismos da retórica, as funções epistolares determinadas por Loyola e a atualização das prescrições da *ars dictaminis* tornavam a comunicação eficiente. Assim, os jesuítas escreviam cartas, em sua maioria, endereçadas a outros inicianos, pois esse era o meio pelo qual os ânimos dos irmãos se uniam.

As cartas escritas pelo padre António Vieira, entre 1626 a 1697, foram remetidas a outros inicianos, a autoridades religiosas, a autoridades da administração colonial e a Coroa portuguesa e tinham variados objetivos. Quando endereçadas a religiosos, tinham funções específicas ligadas à comunicação, à devoção e à união. Quando escritas

16 LOBO, 1890: 23.

17 LOBO, 1890: 50.

18 GRACIÁN, 1997: 51.

19 HANSEN, 2000: 269.

20 HANSEN & PÉCORA, 2006: 90.

21 AZEVEDO, 2008: 32.

para autoridades coloniais e para a Coroa tinham a função, geralmente, de informar, de pedir e de agradecer pedidos concedidos.

Apesar da grande diversidade temática, as cartas de Vieira contêm muitas tópicas em comum com discursos missionários de seu tempo²², circunscritos por modelizações retóricas estritas. Os assuntos dessa correspondência estavam voltados principalmente para questões políticas e apostólicas, como: a escravidão, conflitos com colonos no Maranhão, dificuldades e sucessos das missões para conversão indígena, da submissão dos índios aos cativeiros injustos, invasão holandesa do Brasil, defesa dos capitais judaicos, problemas e negociações diplomáticas com França, Castela e Holanda, interpretação das profecias de Bandara, negócios das companhias de comércio. A partir dessas questões entrecruzadas, Vieira construiu categorias, mobilizando autoridades clássicas e escolásticas, no interior das prescrições jesuíticas acerca da atividade missionária e das prescrições retóricas da arte de escrever cartas.

Não distantes dessas questões, verificamos usos específicos da noção de experiência na epistolografia vieiriana. Sabendo que o objetivo específico de uma correspondência é narrar acontecimentos, observamos que o remetente recorre a fontes de argumentos variadas, dentre elas a *experiência*. Nesse sentido, por meio dela, o juízo do remetente seria capaz de ponderar sobre as situações particulares, mas também de imitar os argumentos relacionados aos eventos, o que gerava assertivas universais sobre eles. Nas cartas, Vieira encontra um artifício na noção de experiência que possibilita que ele avalie os acontecimentos narrados e contraponha esses aos exemplos cedidos pela história. Além disso, a *experiência* propicia ao remetente que ele ressalte sua qualificação como *homem experimentado*, o que lhe concederia legitimidade no julgamento acerca das coisas humanas, como também no que se refere a localizar os desígnios divinos impressos no decurso histórico.

Portanto, a ligação intrínseca entre acontecimentos e *experiência* nos proporciona, pelo visto, um lugar privilegiado de análise.

O mapeamento da noção de experiência nas correspondências remetidas por António Vieira mostra que ela se articula, antes de tudo, à Providência divina, «série de todas as coisas e suas causas ordenadas na mente divina, e encadeadas e ligadas entre si com uns nós maravilhosos e secretos que ninguém pode desatar»²³. No entanto, diferente da Providência divina, a *experiência* está no decurso histórico, sendo resultado da razão humana, a qual ordena as ações, enquanto que a Providência é a razão divina, que a tudo ordena.

Por esse ângulo, observamos que dentre os usos da *experiência*²⁴ na epistolografia vieiriana destaca-se a *experiência do jesuíta em aldeia*. A partir de um mapeamento das ocorrências desse sentido nas correspondências, percebemos que ele aparece mobilizado

²² Exemplos dessas tópicas são: a luta contra a heresia, incluindo a heresia calvinista; a conversão do Gentio, e, assim, a sua condução ao grêmio da Igreja e ao corpo místico do Império; o «espírito missionário» como forma devocional; a fidelidade à Coroa portuguesa.

²³ No Sermão de São Pedro, proferido em 1674, Vieira define a Providência através de Boécio, emulado por Tomás de Aquino em *Suma Teológica*. Cf. VIEIRA, 1998: 157.

²⁴ Na dissertação intitulada «A noção de experiência na epistolografia do padre António Vieira (1626 – 1697)», observamos que Vieira explora a «experiência» de forma conectada a dois sentidos centrais, o da «experiência mística» e da «experiência que des-cobre os casos».

nas cartas «da missão», denominação elaborada pela organização das obras de António Vieira por José Eduardo Franco e Pedro Calafate²⁵. Essas correspondências foram escritas na década de 1650, um período em que Vieira dedica-se a atividade missionária na América portuguesa, onde, nomeado Superior das missões do Maranhão e Grão-Pará, ajudou a fundar novos aldeamentos e defendeu o fim do cativo indígena e as prerrogativas dos jesuítas no governo dos índios, o que gerou intensos conflitos com os colonos.

A *experiência do jesuíta em aldeia* está conectada a questões espirituais, a formas de conversão dos índios no interior da atividade missionária e a integração dos indígenas ao corpo e, conseqüentemente, à hierarquia do império português. Assim, a *experiência* estava conectada ao ambiente do aldeamento e, sobretudo, com a ordenação da vida em aldeia, que, de acordo com os jesuítas, era indispensável para conversão do índio, transformado, desse modo, em súdito fiel de Deus e do império português.

A EXPERIÊNCIA DO JESUÍTA EM ALDEIA

A partir da dramatização das posições hierárquicas do remetente e dos destinatários, em sua correspondência, António Vieira organizava os fatos narrados com a finalidade de recriá-los aos olhos de seus destinatários com vividez. Ao mobilizar técnicas narrativas e descritivas com precisão, Vieira apresentava os acontecimentos de modo que testemunhassem a favor de seus argumentos. Desse modo, o jesuíta manipulava tópicos relacionadas a *experiência* como elemento persuasivo para demonstração da verdade e acusação do falso, mediante a descrição de casos particulares.

A partir disso, a *experiência do jesuíta em aldeia* concedia a António Vieira argumentos legítimos e irrefutáveis sobre aquilo que deveria ser empregado nos aldeamentos para que a conversão dos indígenas gerasse frutos. A *experiência* seria resultado da dedicação ao trabalho missionário em aldeia, com o objetivo de apontar os melhores caminhos para a sujeição dos Gentios. Nessa direção, indicava os parâmetros disciplinares que deveriam ser instaurados na aldeia, de modo a reger o cotidiano dos índios aldeados.

Segundo João Adolfo Hansen, Deus não conferia diretamente a nenhuma criatura o poder de dominar outros, enquanto o poder não fosse transferido para uma instituição, eleição ou vontade humanas²⁶. Partindo dessa afirmação, percebemos que o estabelecimento de um regime temporal e espacial e de regras nos aldeamentos ia além da relação de dependência entre a salvação da alma e o seguimento de um conjunto de regras reveladas por Deus nas Escrituras e pela Igreja. Aos olhos católicos contrarreformados, crer era obedecer e, para garantir a remissão dos pecados e a salvação da alma, era necessário cumprir os preceitos e afastar-se dos pecados mortais e veniais. Tendo isso em vista, Inácio

²⁵ A caracterização «cartas da missão» foi estabelecida pelas edições da *Obra Completa* de Padre António Vieira, sob a direção de José Eduardo Franco e Pedro Calafate e com a colaboração de diversos especialistas. Nessa coleção há 5 volumes com as cartas de Vieira organizadas de acordo com tempo e lugar da escrita das cartas, bem como do assunto que tratavam, resultando nos livros: Cartas Diplomáticas; Cartas de Missão e Cartas da Prisão; Cartas de Roma; Cartas de Lisboa e Cartas da Baía; e Cartas Políticas. Nesses volumes, os pesquisadores cotejaram manuscritos e realizaram correções, além de identificarem equívocos de edição e correção nos livros organizados por João Lucio de Azevedo.

²⁶ HANSEN, 2014: 34.

de Loyola indica que o bom cristão deveria recorrer à vida *recta*²⁷, em outras palavras, à vida exemplar, sem excessos, a fim de se distanciar das tentações do inimigo e se aproximar dos exemplos de virtude. No entanto, a disciplina estabelecida nas aldeias era o caminho para se cultivar a boa conduta dos aldeados e ensinar a submissão a regras, sendo que, a partir da introjeção da submissão, os índios seriam capazes de serem súditos de Deus e do reino de Portugal.

Além disso, a disciplina, somada à tutela dos jesuítas, seria o remédio para a «inconstância da alma selvagem». Portanto, a necessidade de uma vida regrada nos aldeamentos jesuíticos justificava-se como solução dos obstáculos à conversão, como maus costumes e inconstância²⁸, largamente observados pelos religiosos em seus textos, desde Manuel da Nóbrega, no *Diálogo sobre a conversão dos Gentios*.

Em *De procuranda Indorum Salute*, José de Acosta defende que a conversão era a promoção da salvação das almas indígenas e da superação de «sua ferocidade nativa»²⁹. No entanto, a fim de eliminar os maus costumes e a inconstância da alma nos aldeamentos, tornou-se indispensável que houvesse polícia, ou seja, um conjunto de regras que regesse a coletividade, de modo a se cultivarem «costumes honestos» nos índios. Essas regras impostas aos aldeados compartimentavam os momentos do seu dia em oração e trabalho, fazendo com que os jesuítas tivessem jurisdição espiritual sobre suas almas e temporal sobre seus corpos.

Em suma, nos aldeamentos, todas as horas do dia eram preenchidas com orações, missas, trabalho, aulas de ler e escrever, catequeses, ofícios e refeições. Com objetivo de converter a mente e o corpo do indígena, a ocupação racional do tempo era uma estratégia para que fosse eliminada a ociosidade, considerada a origem de muitos males³⁰ por introduzir a malícia, a suspeita e a mentira³¹.

O combate ao ócio se dava pelo exemplo de trabalho, o qual estaria disponível para imitação³². Assim, todos aldeados deveriam ocupar-se continuamente, cultivando a união, fornecendo exemplos de constância e de conduta honrada, e impedindo, desse modo, que a ociosidade fosse plantada.

No entanto, a reprodução do cotidiano regrado não poderia ser unilateral: tanto índios, quanto jesuítas deveriam reiterá-la todos os dias, nos tempos adequados. Nos momentos em que não havia imposição de ocupações quaisquer, os índios seriam capazes de reelaborar uma atividade que seguisse os princípios morais que permeavam o restante do dia. Em carta ao Provincial do Brasil, Vieira narra um acontecimento decorrido numa aldeia no Maranhão. Ele conta que dois padres testemunharam índios reunidos em oração no momento dado a passatempos³³, o que foi avaliado por Vieira como

27 LOYOLA, 2008: 101.

28 CASTRO, 2002: 219.

29 ACOSTA, 1992: 573.

30 AQUINO, 2001: 711.

31 VIEIRA, 2000: 522.

32 AQUINO, 2001: 713.

33 Os jesuítas não se opunham a jogos ou brincos, desde que fossem honestos, ou seja, que não fomentassem os vícios. Cf. GUSMÃO, 2004: 124.

um exemplo que demonstrava a frutificação do trabalho missionário nas aldeias. No entanto, o remetente não avaliou o caso como excepcional, pelo contrário:

E posto que esta vez se estimou este caso pela novidade, de então para cá é cousa tão ordinária nas aldeias, que todos os que vamos a elas [aldeias] experimentamos esta piedade e curiosidade nos índios; porque depois de lhe ensinarmos a doutrina rezam em comunidade, como se faz todas as manhãs e tardes na igreja, e recolhidos à noite a suas casas os ouvimos outra vez rezar, e repetir o mesmo que lhe ensinámos. Não crera isto destes homens quem de antes os conhecera, e vira quão inclinados são a gastar as noites em seus brincos e passatempos; mas tanto pode a graça sobre a natureza. Nem nós lhe tiramos ou proibimos o seu cantar e bailar, nem ainda beber e alegrar-se, contanto que seja com a moderação devida, por lhe não fazermos a lei de Cristo pesada e triste, quando ela é jugo suave e leve³⁴.

A experiência do jesuíta em aldeia demonstrava os resultados benéficos da obediência às regras e, consequentemente, o sucesso do ensino da doutrina, do ódio ao pecado, do temor de Deus e da valorização da honestidade. É claro que, para os jesuítas, os índios só poderiam integrar os corpos da monarquia católica portuguesa e da cristandade católica por meio da internalização das regras e, por conseguinte, da reprodução da obediência. Portanto, sujeitar-se a uma ordem significava abandonar o passado devasso e ser assimilado pela república. A aldeia, por seu turno, significava um *locus* de reprodução do corpo social.

Nesse sentido, as diretrizes de construção do aldeamento correspondiam a um modelo de sociedade cristã, que superaria todos os outros, uma vez que os cumprimentos da Lei e das determinações da Igreja proporcionariam a perfeição da sociedade.

Além disso, a obediência era compreendida como uma dádiva a Deus. Segundo a Escritura, a obediência «é melhor que o sacrifício, e a submissão vale mais que a gordura dos carneiros» (1 Sam 15,22). Esse salmo é retomado diversas vezes por Inácio de Loyola em suas cartas, com o objetivo de reiterar que a obediência deveria ser oferecida como sacrifício ao Criador, uma vez que nela o homem sacrifica sua vontade própria³⁵.

Pecado contra a vontade divina, a desobediência era o erro que caracterizava os descrentes, enquanto que, o mais agudo modelo de obediência encontrava-se em Deus Filho, que, obediente ao Deus Pai, morreu na cruz e recebeu seu prêmio na ressuscitação³⁶. Desse modo, a obediência era necessária a todo cristão e, não obstante, a todo súdito, uma vez que o governante era causa segunda de Deus. Pecado e erro político, a desobediência era signo dos vícios e da ruína, ao passo que a obediência enxertava na alma todas as virtudes³⁷.

O estabelecimento de normas pelos jesuítas era justificado pelo conhecimento que eles afirmavam ter dos índios e das dificuldades do trabalho missionário, enfrentadas nas Américas. Por conseguinte, a *experiência* evidenciava aos olhos dos missionários as demandas, as necessidades e as carências específicas das aldeias.

³⁴ VIEIRA, 2003: 172.

³⁵ LOYOLA, 2008: 130.

³⁶ AGOSTINHO, 2007: 158.

³⁷ Questões elaboradas por Vieira no *Sermão Doméstico*, pregado em 1689. Cf. VIEIRA, 1998: 30.

Em carta enviada a D. João IV em 1654, Vieira indicou remédios para que os índios fossem governados de forma mais proveitosa e fossem eliminadas dificuldades enfrentadas nas missões³⁸. Dentre as indicações, Vieira ressalta que era necessário que os índios estivessem «totalmente sujeitos»³⁹; e, para isso ocorrer, seria preciso que religiosos os governassem. Nesse tópico, Vieira mobiliza a *experiência* a fim de reforçar a necessidade da tutela dos jesuítas nos aldeamentos: «[...] tem mostrado a experiência que, segundo o natural e a capacidade dos índios, só por este modo podem ser bem governados e conservarem-se em suas aldeias»⁴⁰. O dispositivo argumentativo em torno de *experiência* é autorizado e, simultaneamente, autoriza as observações elaboradas mediante o trabalho catequético nas aldeias.

Pela conversão, o índio tornava-se índio cristão, ou seja, súdito livre. No entanto, para Vieira, a tutela dos jesuítas sobre ele era condição necessária para que conservasse a fé e a submissão⁴¹. Em vista disso, os religiosos atuavam como vigilantes da preservação da obediência entre os índios aldeados, assim como Vieira elucida na supracitada carta enviada a D. João IV⁴². Ademais, Vieira defendia que o controle dos jesuítas sobre os índios ultrapassava a jurisdição das autoridades coloniais, sendo que as punições administradas aos índios deveriam ser aplicadas na aldeia, independentemente do tipo de infração cometida⁴³.

Como ensina Platão, o bem da república depende da boa criação, bem como a má criação acarreta toda a sua ruína⁴⁴. Os inicianos, apoiados em Agostinho, defenderam essa máxima nas comunidades cristãs, afirmando que a boa criação dependia da obediência e do ensino dos costumes honestos, como também da vigilância, indústria e aplicação dos tutores.

Segundo Vieira, em carta enviada a D. João IV no ano de 1661, os índios cristãos reconheciam a importância do patrocínio dos jesuítas, uma vez que sabiam por experiência que somente estes os defendiam⁴⁵. Desse modo, os conversos eram capazes de deliberar e de diagnosticar o que seria mais proveitoso para suas vidas. Os índios cristãos, portanto, reafirmavam o poder espiritual e temporal que os jesuítas tinham sobre si, confirmando o domínio que os religiosos tinham sobre seus corpos.

³⁸ VIEIRA, 2003: 448.

³⁹ *Idem*.

⁴⁰ *Idem*.

⁴¹ Em 1686, Vieira publica a Lei do regimento das missões do Estado do Maranhão e Grão-Pará em que estabelece a exclusividade da administração temporal e espiritual dos índios aldeados pelos religiosos, os quais eram os únicos que poderiam habitar as aldeias além dos indígenas.

⁴² VIEIRA, 2003: 452: «Não é este o estilo que se usa no Brasil; porque lá todo o governo dos índios depende absolutamente dos religiosos, sem se fazer lista de índios nem repartição, nem haver procurador adjunto, nem outra alguma forma mais que a verdade e estilo dos mesmos religiosos, que a experiência tem mostrado que basta; mas aqui não se trata só do justo, senão também do justificado. Por este modo, Senhor, e só por êle, poderão os índios já cristãos conservar-se em suas aldeias e serem doutrinados nelas; haverá quem leve os missionários aos sertões a trazer muitos outros à fé e obediência de V. M.; terão remédio os pobres que hoje perecem; cessarão as injúrias e injustiças dos que governam; e finalmente ficarão descarregadas as consciências de quantos nelas têm parte, que são quasi todos.»

⁴³ VIEIRA, 1995: 432.

⁴⁴ PLATÃO, 2000: 808.

⁴⁵ VIEIRA, 2003: 489: «[...] porque a razão total da conversão dos índios gentios, e das pazes dos que eram inimigos, e de se virem para nós os que estavam metidos pelos matos, e de aceitarem a fé e obediência da Igreja, era ter-se lhes prometido em nome de V. M. que haviam de estar debaixo do patrocínio dos padres, que eles têm experimentado são só os que os defendem.»

Apoiado nas tópicas da *experiência*, Vieira enuncia as melhores formas de estabelecer o trabalho missionário e, assim, demarcar o lugar particular ocupado pelos jesuítas. Além da *experiência* acumulada nas aldeias do Estado do Maranhão em que trabalhou em visitas, Vieira tinha acesso também aos relatos de correligionários de outras aldeias da Companhia, que chegavam até ele por meio da correspondência enviada por irmãos inacianos.

Nas correspondências de Vieira, a *experiência do jesuíta em aldeia* era considerada como fonte de argumentos que legitimava a inserção da obediência, como vimos, pela via da imposição de regras aos aldeados. Não há dúvida que essa *experiência do jesuíta em aldeia* configura uma *experiência mística*, adquirida pela dedicação ao trabalho catequético oferecido a Deus, pela investigação e a meditação sobre a catequese e sobre a doutrina e, sobretudo, pela Graça divina.

Além disso, a *experiência mística* tornava possível que o religioso percebesse quais eram e quando ocorriam os verdadeiros frutos da conversão. Em carta enviada em 1654 ao Provincial do Brasil, Vieira afirma que todos os índios aldeados que recebiam sacramentos eram salvos, pois era possível observar neles, no momento da morte, a «quietação e sossego, e a piedade»⁴⁶, os quais eram signos da salvação de suas almas:

*Desta maneira se vai cultivando e plantando esta antiga e nova vinha do Senhor, e no tempo de colher o fruto, que é o da morte, se trabalha muito por que se não perca o que se tem cultivado, e a experiência mostra que se não perde*⁴⁷.

Aos olhos católicos, a morte seria o tempo de redenção, que ocorreria por meio do sacramento da Extrema Unção. Isso significava que, os momentos que antecipavam a morte figuravam a qualidade da vida cristã. Assim, para os missionários, os momentos que antecipavam a morte dos índios cristãos funcionavam como uma confirmação da fé e como um atestado da concessão da Graça divina para a salvação. Portanto, a *experiência* indicava aos missionários que a colheita dos frutos de seu trabalho estava no testemunho da morte dos índios, pois nele tornava-se legível que as obras e os esforços dos religiosos promoviam a salvação das almas.

Nas cartas de Padre António Vieira, a *experiência mística* está relacionada a formas de conhecimento da vontade divina na disposição da vida do religioso (e na vida em aldeamentos). O juízo do enunciador poderia recorrer à *experiência* na busca de entendimento sobre diversas matérias e, em particular, de orientação para agir de modo adequado em relação à vida e com maior proveito em prol do louvor e serviço a Deus.

Nas cartas, a *experiência mística* seria uma forma de percepção do movimento de aproximação e de afastamento em relação a Deus, isto é, as oscilações das monções interiores da alma: a consolação e a desolação, descritas nos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola⁴⁸. Os desígnios da razão divina poderiam guiar o indivíduo em direção ao

⁴⁶ VIEIRA, 2003: 177.

⁴⁷ *Idem*.

⁴⁸ Os *Exercícios Espirituais* definem a consolação como movimento de Dom, isto é, provocado por Deus em que a «alma se

trabalho evangelizador⁴⁹, «maior e mais importante empresa»⁵⁰ e, por meio deste, ter concedida a Graça sob a forma dos movimentos de consolação. Pela via da memória, o homem experimentado poderia, assim, acessar os conhecimentos que a *experiência mística* proporcionava, que o protegeriam de futuros enganos e indicariam as escolhas mais adequadas a serem tomadas mediante determinadas circunstâncias.

De acordo com Alcir Pécora, a «união mística» em Vieira desloca a ação humana para o centro do argumento, a qual era capaz de instaurar no mundo uma vontade análoga à divina⁵¹. Por conseguinte, por fixar o indivíduo no mundo, os conhecimentos extraídos da *experiência mística* tinham aplicabilidade nos casos particulares com os quais o religioso se deparava. Por seu turno, a aplicação desses conhecimentos produzia uma ordem no mundo, que estava disposta numa relação de semelhança de qualidades em relação à Providência divina, origem de toda a ordem.

A *experiência mística* promovia uma dupla união, uma entre o indivíduo e Deus e outra entre a presença divina e os acontecimentos do presente. Nesse sentido, o remetente jesuíta recorria à *experiência* como forma de ponderar sobre os acontecimentos a fim de retirar deles conhecimento e utilidade para seus correspondentes, e garantindo, assim, a leitura devocional dos eventos a ser compartilhada entre ele e o(s) destinatário(s).

Ademais, a *experiência mística* era mobilizada com objetivo de confirmar o «*direito missionário natural*»⁵², uma vez que poderia tornar visíveis ao orador os sinais da necessidade, da retidão, da legitimidade e dos sucessos do trabalho missionário. Através do instrumento argumentativo da *experiência mística*, era possível refutar as alegações em defesa da legitimidade da escravização dos indígenas, uma vez que a evangelização era a execução do encargo missionário revelado no Evangelho que Deus impõe a Igreja e que, por essa razão, não poderia ser questionado ou impedido pelos homens e pelas nações.

Desse modo, os conhecimentos extraídos da *experiência mística* confirmavam o direito missionário (de converter os índios à fé católica), bem como forneciam argumentos que poderiam ser aplicados na descrição dos acontecimentos narrados na correspondência, produzindo uma concordância entre as aldeias jesuítas espalhadas pela América portuguesa.

Em suma, a *experiência do jesuíta em aldeia* autoriza o seguinte esquema argumentativo: «para que haja fé é necessário que haja sujeição, para isso é preciso que haja obediência». Era através dela que o enunciador era capaz de evidenciar as melhores formas de ensinar e estabelecer a obediência nas aldeias, cultivando assim a constância e os bons costumes entre os índios.

inflama no amor do Criador», ocorrendo o aumento de esperança, fé, caridade, alegria interior, quando se derrama lágrimas pela dor dos pecados ou da Paixão. Enquanto que, a desolação é o estado de alma em que há obscuridade, perturbação, inclinação a coisas baixas e terrenas e, dessa maneira, a desolação envolveria a avaliação e a memória que são mobilizadas a fim de se permanecer firme e constante nos propósitos da doutrina católica. Os movimentos, de certo modo, são complementares, pois após um tempo de consolação, virá o da desolação e assim por diante. Cf. LOYOLA, 2006: 150.

⁴⁹ AQUINO, 2001: 275.

⁵⁰ VIEIRA, 2003: 458.

⁵¹ PÉCORA, 1994: 111.

⁵² PÉCORA, 2005: 84.

BIBLIOGRAFIA

- ACOSTA, José de (1992) – *De procuranda Indorum Salute*. In SUESS, Paulo, org. – *A Conquista Espiritual da América Espanhola: 200 documentos – Século XVI*. Petrópolis: Vozes, p. 564-580.
- AGOSTINHO (2007) – *De Trinitate: Livros IX-XVII*. São Paulo: Paulinas Editora.
- AQUINO, Tomás de (2001). *Suma de Teología*. Madri: Biblioteca Autores Cristinos.
- AZEVEDO, João Lucio (2008) – *Introdução*. In AZEVEDO, João Lucio, org. – *Cartas de Antonio Vieira*. São Paulo: Ed Globo, p. 6-45.
- BOLONHA, Anônimo (2005) – *Rationes dictandi*. In TIN, Emerson, org. – *A arte de escrever cartas. Anônimo de Bolonha, Erasmo de Rotterdam, Justo Lúpsio*. Campinas: Editora Unicamp, p. 81-109.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de (2002) – *A Inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.
- DAHER, Andrea (2012) – *A oralidade perdida: Ensaios de História das práticas letradas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- GRACIÁN, Baltazar (1997) – *A arte da prudência*. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- GUSMÃO, Alexandre (2004) – *A arte de criar bem os filhos na idade da puerícia*. São Paulo: Martins Fontes.
- HANSEN, João Adolfo (2000) – *Correspondência de Antônio Vieira (1646-1694): O Decoro*. «Revista Discurso», vol. 31. São Paulo: Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, p. 259-284.
- ____ (2014) – *Prefácio: A chave dos profetas: Deus, analogia, tempo*. In CALAFATE, Pedro; FRANCO, José Eduardo, dir. – *Obra completa Padre Antônio Vieira: A chave dos Profetas Livro Primeiro*. São Paulo: Edições Loyola, p. 11-56.
- HANSEN, João Adolfo; PÉCOR, Alcir (2006) – *Categorias retóricas e teológico-políticas das letras seiscentistas da Bahia*. «Revista Desígnio», vol. 5. São Paulo: Faculdade de Letras da UFMG, p. 87-109.
- HOLLER, Marcos (2006) – *Uma história de cantares de Sion na terra dos Brasis: a música na atuação dos jesuítas na América Portuguesa (1549-1759)*. Campinas: Instituto de Artes da Universidade de Campinas. Tese de doutoramento.
- LIPSIO, Justo (2005) – *A arte de escrever cartas*. In TIN, Emerson, org. – *A arte de escrever cartas. Anônimo de Bolonha, Erasmo de Rotterdam, Justo Lúpsio*. Campinas: Editora Unicamp, p. 129-165.
- LOBO, Francisco Rodrigues (1890) – *Côrte na aldeia e noites de inverno*. Lisboa: Companhia Nacional Editora.
- LOYOLA, Inácio de (2004) – *Constituições da Companhia de Jesus e Normas Complementares*. São Paulo: Edições Loyola.
- ____ (2006) – *Exercícios Espirituais*. São Paulo: Edições Loyola.
- ____ (2008) – *Escritos de Santo Inácio*. São Paulo: Edições Loyola.
- MADURO, Carlos (2012) – *As artes do não-poder. Cartas de Vieira: um paradigma da retórica epistolar do barroco*. Amares: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias.
- OLIVEIRA, Ana Lúcia; MADURO, Carlos (2014) – *Introdução ao volume I da epistolografia: Carta ânua e Cartas Diplomáticas*. In CALAFATE, Pedro; FRANCO, José Eduardo, dir. – *Obra completa Padre Antônio Vieira: Cartas diplomáticas*. São Paulo: Edições Loyola, p. 91-101.
- PÉCOR, Alcir (1994) – *Teatro do Sacramento*. São Paulo: Edusp.
- ____ (2001) – *Máquina de Gêneros*. São Paulo: Edusp.
- ____ (2005) – *Vieira e a condução do índio ao corpo místico do império português (Maranhão, 1652-1661)*. In COSTIGAN, Lucia Helena, org. – *Diálogos da conversão*. Unicamp: Editora Unicamp, p. 83-98.
- ____ (2008) – *Prefácio*. In AZEVEDO, João Lucio, org. – *Cartas de Antonio Vieira*. São Paulo: Ed Globo, p. 1-5.
- PLATÃO (2000) – *O Ateniense: livro VII*. São Paulo: Editora Rideel.
- TIN, Emerson (2005) – *Introdução*. In TIN, Emerson, org. – *A arte de escrever cartas. Anônimo de Bolonha, Erasmo de Rotterdam, Justo Lúpsio*. Campinas: Editora Unicamp, p. 17-80.

VIEIRA, António (1995) – *Escritos Históricos e Políticos*. São Paulo: Martins Fontes.

____ (1998) – *Sermões*. Erechim: Edelbra.

____ (2000) – *Sermão da Quinta Domingo da Quaresma (1654)*. In PÉCORA, Alcir, org. – *Sermões*. São Paulo: Hedra, tomo I, p. 515-554.

____ (2003) – *Cartas do Brasil*. São Paulo: Hedra.