

Cartas de Antônio Vieira e as armadilhas da leitura anacrônica***The letters from Antônio Vieira and the traps of anachronic readings***Moisés Laert Pinto Terceiro¹

Recebido em: 14/05/2021

Aprovado em: 01/07/2021

Publicado em: 30/07/2021

RESUMO: Este artigo tem como objetivo analisar uma carta escrita pelo padre jesuíta Antônio Vieira (1608-1697), e remetida ao rei D. João IV (1604-1656), datada de 06 de abril de 1654. A avaliação da carta partiu da tentativa de compreender determinados padrões a partir dos quais a epístola se produziu, levando em consideração seu modelo histórico. A análise busca, ainda, demonstrar prováveis choques de leitura ocorridos entre tempo de produção e tempo de recepção, a partir da problematização da leitura anacrônica. Para isso, foram trazidas à discussão posições teóricas divergentes, tanto favoráveis à tentativa de se eliminar leituras anacrônicas quanto contrárias ao uso do conceito anacronismo.

PALAVRAS-CHAVE: Anacronismo; Antônio Vieira; Cartas Jesuíticas.

ABSTRACT: This article aims to analyze a letter sent by the Jesuit priest Antônio Vieira (1608-1697) to King Dom João IV (1604-1656), in April 06, 1654. The evaluation of this epistle stemmed from an attempt of understanding certain patterns that led to the production of the letter, taking into consideration its historical model. The analysis, additionally, aims to illustrate probable conflicts in the reading, caused by the time past between production and reception, through a problematization of anachronic readings. To do so, diverging theoretical positions were brought forth, both in favor of the attempt of excluding anachronic readings and contrary to the use of the concept of anachronism.

KEYWORDS: Anachronism; Antonio Vieira; Jesuit letters.

1. Graduado em Letras pela Universidade Federal do Triângulo Mineiro – UFTM. Mestre em Estudos Literários pela Universidade Federal de Uberlândia – UFU. Doutorando em Estudos Literários pela Universidade Federal de Uberlândia – UFU. Professor de Ensino Básico na Rede Privada de Ensino. ORCID: 0000-0002-0193-3086. E-mail: laert.terceiro@ufu.br.

INTRODUÇÃO

Entre os anos de 1653 e 1661, provando já do amargo sabor das derrotas sofridas no campo diplomático, e por isso mesmo desacreditado pelo próprio rei,¹ antes intransigente protetor, nesse tempo ainda amigo, porém não mais o defensor de todos os momentos, esteve em terras do antigo Estado do Maranhão e Grão-Pará um jesuíta a quem chamavam Antônio Vieira (1608-1697). Este religioso, cuja fama não respeitava o oceano que divide Brasil de Portugal, não chegava ao território maranhense sem a bagagem de uma agitada vida devota à Companhia de Jesus e ao reino português.

A chegada aos domínios lusitanos de além-mar, precedida, é verdade, de muitos dissabores, abre outra fase da atuação do jesuíta, vinculada desde sempre aos objetivos da Ordem dos Inacianos. Como bem aponta João Lúcio de Azevedo (2008), na biografia que fez do padre, os antecedentes da chegada de Vieira ao Estado do Maranhão e Grão Pará foram os seguintes:

Os seus desastres diplomáticos tinham demonstrado a D. João IV a falibilidade do conselheiro. Perdera a fé nele mas não lhe retirou a amizade. Vieira permanecia o mesmo confidente e amigo, não porém o árbitro ouvido nas coisas políticas. Ele é que se não consolava da mudança. Saiu do paço batendo portas com estrondo, como despeitado. Desabafou no púlpito em queixumes, como no sermão da Graça, e um da Quaresma de 1651 na capela real. (AZEVEDO, 2008, p.231).

Em território maranhense, Vieira chefiaria uma missão, a qual, como tantas outras levadas a cabo pelos jesuítas, percorreria incertos caminhos em busca de conhecido objetivo: a conversão da gentilidade. Nessa empresa, tributária que sempre foi do projeto colonizador de Portugal, conflitos e contradições não faltaram, cujos relatos e pormenores chegam à atualidade, em especial, pelo registro que deles se fez o hábito, tão jesuíta, de escrever cartas.

Essas cartas, escritas em abundância, gravaram em si os sucessos e fracassos da missão, os conflitos entre colonos e religiosos, os abusos a que eram submetidos os índios, o ordinário da ação missionária. O conteúdo dessas cartas, todavia, por vezes, desafia leitores contemporâneos, os quais, não raro, se deixam envolver pelo ethos

¹ Talvez interesse ao leitor saber como o Rei a quem escreve Antônio Vieira é definido pelo Parlamento português nos dias atuais: "D. João IV, *O Restaurador*, foi o fundador da dinastia de Bragança quando, depois da Restauração da Independência de Portugal a 1 de dezembro de 1640, foi aclamado 21.º rei de Portugal. O seu reinado foi, por isso, marcado pela reorganização do exército, a construção de fortalezas e o desenvolvimento da indústria de artilharia, de modo a preparar o país para um possível confronto com a vizinha Espanha. Foi um rei dedicado às artes, sobretudo à música e à literatura, tendo amplamente contribuído para o espólio da Biblioteca Ducal de Vila Viçosa, local onde nasceu." (D. João IV (parlamento.pt, acessado em 05/05/2021)). Balizado o tom laudatório de instituição que rende homenagem a um de seus chefes de Estado, as informações demonstram a importância histórica do soberano de quem Vieira era vassalo.

TERCEIRO, M.L.P.

epistolográfico dos jesuítas,² incorrendo comumente no equívoco de não considerar com o devido cuidado as condições de produção a partir das quais se escreveram tantas cartas. O corriqueiro descuido leva, inevitavelmente, esses leitores a se depararem com a armadilha da leitura anacrônica.

Os perigos dessa armadilha, contudo, não são temidos por todos. Há quem se arrisque sem nenhuma preocupação com o ardil, há quem defenda o direito de ser anacrônico. Esse direito, plenamente exercido por muitos leitores atuais, todavia, não se isenta de produzir algumas distorções, as quais, se não são de todo condenáveis, carecem, por vezes, do devido tratamento.

Discussão teórica

Em “O conceito de anacronismo e a verdade do historiador” (2011), o filósofo francês Jacques Rancière questiona diretamente o compatriota historiador Lucien Febvre (1878-1956) para, por extensão, posicionar-se de forma contrária – ao menos em seu uso em sentido negativo – a um conceito-chave do discurso científico da história: o anacronismo. Essa discussão causa interesse, pois, ao se pretender analisar a prática epistolográfica de Antônio Vieira localizada no tempo do padre, ou seja, o século XVII, leitores atuais, a todo instante, são assombrados pelo espectro do anacronismo, tal como o conceito é colocado pelos historiadores.

Na tentativa de evitar “o pecado entre todos irremissível: o anacronismo” (RANCIÈRE apud FEBVRE, 2011, p.21), é válido utilizar-se do conceito na expectativa de bem lidar com os escritos do padre Antônio Vieira, buscando compreendê-los em suas dimensões retórico-poéticas e teológico-políticas a partir da tentativa de reposição das próprias condições de produção impostas a esses escritos. Tal reposição, com todas as impossibilidades que a ela são inerentes, far-se-ia, valendo-se de procedimentos que, em diálogo com o discurso historiográfico, empreendessem energia na direção oposta ao do anacronismo, ou seja, procurando analisar os elementos textuais no intuito de encontrar cada coisa em seu lugar, isto é, cada resíduo histórico ou retórico no seu espaço-tempo devido.

O combate de Rancière (2011) à negativização do anacronismo, proposto pelos historiadores e sua afirmação de que o anacronismo é um conceito poético a partir do qual o discurso do historiador garante para si o estatuto de verdade, abre uma provocadora

² O *ethos* epistolográfico jesuítico se trata do tom comumente empregado pelos remetentes jesuítas em suas cartas, principalmente quando o destinatário era pessoa de posição hierárquica superior ao remetente. Esse tom, construído por premissas retóricas, não raras vezes tinha como finalidade reafirmar laços de devoção, que apontam todos para a plena conformação dos religiosos enquanto membros de um Corpo Místico, assim buscando como efeito a edificação dos leitores dessas cartas.

TERCEIRO, M.L.P.

discussão, dentro da qual os estudos acerca das cartas escritas por Antônio Vieira podem colocar-se, já que a análise desses escritos se desenvolve considerando o conceito discutido.

O debate proposto por Rancière (2011) em torno do conceito de anacronismo, em combate à defesa de Febvre, para quem o anacronismo é um pecado que jamais pode ser cometido por um historiador, é apresentado por meio da seguinte hipótese:

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

A hipótese já muito provocadora em sua exposição defende a ideia de que o anacronismo seja um recurso poético com o qual o discurso científico da história soluciona para si o problema que envolve as relações entre palavra, tempo e verdade. O que Rancière (2011) chama de “nó” passa pela própria tentativa do historiador de equacionar essa relação tríade, que envolve o tempo; cuja partilha fornecerá para o pesquisador o seu objeto de estudo; a palavra, por meio da qual a sua análise do objeto será apresentada, e a verdade, exposta pela palavra, e aferida pelos instrumentos de análise dos quais lança mão, dentre eles, um em especial: o anacronismo.

Negar ao anacronismo seu pertencimento a “questões ditas de ‘metodologia’” (RANCIÈRE, 2011, p.21), afirmando ser ele um recurso da *tekhné* de construção de intrigas, é pôr em suspeição o estatuto científico da história e defender a posição segundo a qual a história é uma narrativa que, ao exemplo de outras narrativas, como a ficcional, por exemplo, ancora-se nos mesmos procedimentos composicionais. Portanto, a história não goza, em princípio, de nenhum atestado de veracidade que a distinga de outras formas de narrar, pelo contrário, pois, como se vale dos mesmos recursos poéticos, sua verdade não poderia, em tese, ser superior à verdade da ficção.

Se não for essa a explícita conclusão de Rancière (2011), ao menos se pode supô-la. Claro que a questão central posta na crítica do filósofo ao discurso científico da história está dirigida ao conceito de anacronismo, conceito esse que os historiadores estão assentando a sua verdade. Considerando o fato de o anacronismo ser, nas palavras de Rancière (2011), um procedimento poético, literário, um recurso narrativo, não seria frágil a verdade cuja base se fixa nesse tipo de procedimento?

Essa é uma das fortes indagações que se apresentam e sua razão de ser é explicada pelo próprio Rancière (2011). Cita o filósofo que um “grande exemplo de anacronismo mencionado na Idade Clássica: o amor de Dido por Enéas, em Virgílio” (RANCIÈRE, 2011, p.24), para depois concluir:

Note-se: o anacronismo, a falta contra a história por excelência, diz respeito a dois personagens perfeitamente ficcionais, desprovidos de qualquer realidade histórica. A razão dessa aparente estranheza é simples: o anacronismo, antes de definir os deveres do historiador, define os direitos da poesia ou da ficção. O erro de Virgílio não foi o de ter posto o depois (Cartago) antes (na época da Guerra de Tróia). Seu erro foi ter posto juntas duas épocas ligadas a regimes de verdade diferentes e que definem direitos diferentes para a ficção. (RANCIÈRE, 2011, p.24).

Dessa maneira, o conceito herdado pelos historiadores, com o qual a sua verdade vem sendo estabelecida “concerne à verdade na poesia antes de ligar-se à verdade do cientista” (RANCIÈRE, 2011, p.25), daí uma razão que permite ao filósofo desconfiar do império do anacronismo como garantidor de veracidade ao discurso da história. No entanto, o problema mostra-se ainda maior do que a origem do conceito “anacronismo”. Sua larga utilização pelos historiadores está diretamente ligada à maneira de se abordar o passado. Como garantir à narrativa do passado o estatuto de verdade? Uma maneira tradicionalmente usada é o recorte do tempo em épocas, as quais são circunscritas a partir dos chamados “regimes de verdade” de cada época. Infringir as regras dadas por esses regimes é cometer o pecado do anacronismo.

Não é tão difícil compreender os motivos pelos quais os historiadores se valem do anacronismo enquanto conceito garantidor de verdade a seu discurso. O desafio de descrever e discutir dados fornecidos pelo passado, no qual nunca estiveram presentes, força seus observadores a criar mecanismos de avaliação desses dados, esforçando-se para não caírem nas armadilhas do próprio ato de narrar, cuja natureza ficcional é patente, por meio de instrumentos teóricos que impeçam, ou que visem impedir, o desvelamento dessa patente natureza.

O historiador, enquanto cientista, não pode romper o limite comumente transposto pelo ficcionista, a fronteira delimitada pela ideia de verdade. Embora se valham da mesma técnica, a narrativa, seus papéis não podem confundir-se. As eventuais lacunas que uma observação do passado, que é realizada do presente, cujo ficcionista as preencheria sem pudores, precisam, para serem completadas pelo historiador, de elementos de verificação que justifiquem tal procedimento.

E se “quanto mais nos aproximamos do presente, menos podemos inventar, pois a invenção ficcional aproxima-se mais de um limite: a mentira verificável” (RANCIÈRE, 2011, p.25), nota-se que o discurso do historiador, tendo o anacronismo como base de sua argumentação, presentifica a observação do passado, trazendo “as épocas” ao espaço do verificável, remontando seus regimes de verdade para desvelar seus valores, sua crença fundamental. Nessa ideia se assenta, ao que parece, a posição de Febvre, questionada por

TERCEIRO, M.L.P.

Rancière (2011). Segundo o historiador francês, François Rabelais (1494 - 1553), escritor do século XVI, autor de **Gargântua e Pantagruel**,³ não poderia ser incrédulo, porque sua época não lhe permitiria tal descrença.

Óbvio que essa posição de Febvre não se expressa sem uma análise do período em que viveu Rabelais, avaliando os elementos que o constituíam, concluindo, assim, que tal período é integralmente guiado pelos valores do cristianismo. Por conseguinte, a falta de elementos verificáveis que pudessem comprovar a descrença de Rabelais e, na direção contrária, a abundância de elementos que reforçam a hegemonia do pensamento cristão no período em que viveu, aproximam o escritor dos valores de seu tempo, o que o impossibilita de ser descrente, portanto, Rabelais não é descrente porque seria anacrônico afirmar o contrário.

O incômodo de Rancière (2011) com tal assertiva, ao que parece, é menos por ela ter sido pronunciada do que pela justificativa por meio da qual ela se pronuncia. É realmente improvável que Rabelais tenha sido um incrédulo, o que se nota pela própria exposição proposta por Febvre acerca do período em que viveu o autor de **Gargântua**, mas dizer que é impossível que ele tenha sido, justificando essa impossibilidade com base no anacronismo, não convence, de forma alguma, o filósofo francês.

Para Rancière (2011), ao historiador não é necessário demonstrar as condições de possibilidade ou impossibilidade, julgando que a própria ideia negativa do anacronismo, como falta contra o tempo, precisa ser desconstruída. O autor considera mesmo anti-histórico o conceito “porque ele oculta as condições mesmas de toda historicidade.” (RANCIERE, 2011, p.47). Segundo afirma, a história acontece não na semelhança do sujeito a seu tempo, mas na ação de ruptura entre ambos. Seu pensamento, nesse sentido, aproxima-se do de Agamben (2009, p. 58), para quem a contemporaneidade se expressa na “relação com o tempo que a este adere através de uma dissociação e um anacronismo”, o sujeito contemporâneo, por fim, é o não coincidente na integralidade com o seu tempo:

Aqueles que coincidem muito plenamente com a época, que em todos os aspectos a esta ordem aderem perfeitamente, não são contemporâneos porque exatamente por isso, não conseguem vê-la, não podem manter fixo o olhar sobre ela. (AGAMBEN, 2009, p.58).

Para Agamben (2009), portanto, a contemporaneidade resulta de certa dissociação entre o sujeito e o tempo, e a partir dessa dissociação que se torna possível ao sujeito contemporâneo enxergar os aspectos relevantes de sua própria contemporaneidade:

³ **Gargântua e Pantagruel**, obra de François Rabelais (1494-1553), compõe uma pentalogia escrita no século XVI. Narra as aventuras de dois Gigantes em tom satírico.

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

Não obstante, embora os argumentos de Rancière (2011) e Agamben (2009) sejam muito sedutores, pela própria forma como são apresentados, sua bela apresentação não encerra o problema. É preciso reconhecer que os esforços dos historiadores para não praticarem “anacronismos” garantiram exposições do passado mais cuidadosas, impedindo, muitas vezes, a aceitação passiva de determinadas colocações realizadas mais em nome de determinados interesses que dos dados observados. A leitura dos escritos do padre Antônio Vieira, por exemplo, pode demonstrar alguns dos efeitos nocivos de uma recepção anacrônica que, por vezes, pode mais confundir que esclarecer.

Nesse sentido se posiciona a crítica de João Adolfo Hansen (2006) que, do lado oposto à de Rancière (2011), entende que o anacronismo é algo a ser evitado. Em seu artigo “Letras Coloniais e Historiografia Literária”, Hansen (2006) afirma categoricamente que, ao pesquisar a história das letras luso-brasileiras produzidas durante os séculos XVI, XVII e XVIII, em especial a poesia de Gregório de Matos e Guerra, que teria vivido em Salvador – BA entre os anos de 1682 e 1695, seu objetivo em relação a esses escritos era “reconstituir sua primeira legibilidade normativa.” (HANSEN, 2006, p.16). Essa reconstituição só é possível com o procedimento de se evitar os anacronismos, uma vez que é objetivo do pesquisador promover uma reconstituição da legibilidade em vigência durante o período de produção e circulação dos textos analisados.

Assim, com a finalidade de “evitar a desistoricização pós-moderna e os anacronismos das histórias literárias fundadas no contínuo temporal iluminista e romântico”, que Hansen (2006) propõe, em relação às letras coloniais, “a arqueologia de suas categorias retóricas e teológico-políticas” (HANSEN, 2006, p.13). Ao empreender esse estudo dito arqueológico, Hansen (2006) afere padrões que, diferentes dos atuais, ajudam a recompor os modelos de produção e significação próprios do período em que os textos pesquisados circularam. Por fim, constata:

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

TERCEIRO, M.L.P.

Se os discursos correntes nos séculos XVI, XVII e XVIII são construídos a partir de tópicos e visões específicas, as quais não mais se sustentam nos dias de hoje, o levantamento dessas tópicos e visões dão aos textos uma dada orientação de leitura que, respeitando os elementos que ajudaram a compor tais textos, aproximam os leitores atuais de sua “primeira legibilidade normativa.” (HANSEN, 2006, p.16).

O resultado de tal estudo demonstra o modo como os discursos analisados por Hansen (2006) funcionavam discursivamente seguindo as regras que a eles eram aplicadas. Ainda segundo o crítico (2006), ao tratar da sátira do século XVII, o que se pode estender, guardadas as especificidades, às cartas jesuíticas, a relação entre discurso e realidade está mediada pelos procedimentos adotados pelo escritor da vez, já que “como prática discursiva também real, que aplica tópicos, verossimilhanças e decoros partilhados assimetricamente por sujeitos da enunciação, destinatários textuais e públicos empíricos.” (HANSEN, 2006, p.18).

Posição semelhante à de Hansen (2006) será a do estudioso da obra do padre jesuíta Antônio Vieira, Alcir Pécora (2008a), para quem, a qualidade da escrita do jesuíta, avaliada anacronicamente, resultaria em esforço pouco produtivo. Esse esforço, portanto, uma vez empreendido, visaria evitar o anacronismo de leitura para, conseqüentemente, evitar o anacronismo de análise. Para Pécora (2008^a, p. 34-35):

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

Nessa direção, a produção discursiva de Antônio Vieira está ligada a aspectos próprios do contexto dentro do qual o jesuíta produziu, assim, avaliando os seus escritos, tanto a composição quanto o significado rendem tributos ao contexto simbólico-cultural ainda em vigor no século XVII. Afirma Pécora (2008^a, p. 35):

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

Por esse caminho, o que vale para os sermões do padre vale também para as cartas que escreveu, posto que, a considerar os elementos que as circunscreveram, efeito e sentido desta escrita estão intimamente relacionados aos valores que presidiam o tempo de Vieira. Ainda segundo Pécora (2008^a, p. 35):

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

Visto assim, o anacronismo, longe de demonstrar o contemporâneo, a partir de sua dissociação com o tempo do autor, daria lastro a distorções impulsionadas pela leitura anacrônica, as quais apenas se poderiam evitar com a reposição das propriedades retórico-políticas que mobilizaram o discurso do escritor, reposição que depende da investigação das condições fornecidas pelo tempo no qual foram produzidos e circularam os textos submetidos à análise. Assim, dimensionado o problema, passa-se ao objeto, o qual, alinhado à dada perspectiva teórica tendente a evitar anacronismos, caminha em direção a sua legibilidade, senão a mais adequada, ao menos uma modesta tentativa.

Análise da Carta LXIX⁴

As cartas escritas por Antônio Vieira integram uma longa tradição fomentada pela Companhia de Jesus. Os missionários jesuítas, dispersos pelo mundo em missão evangelizadora, encontravam na prática epistolográfica uma forma de relatar os desafios da experiência missionária, além de unir os religiosos dispersos na teia de remessas e recebimentos de cartas que não apenas informavam, mas garantiam a unidade da Companhia ao fazerem da escrita das missivas também uma prática devocional.

A respeito das cartas jesuíticas, Pécora (2001, p. 26) afirma: “Desde os anos de noviciado até o exercício dos principais cargos de governo, passando naturalmente pelos ministérios e missões, tudo é lugar onde a arte epistolar encontra funções bem definidas e relevantes a cumprir”. Tal afirmação encontra no próprio Antônio Vieira sua veracidade, vez que, ainda bem jovem, fora o responsável por redigir em latim a carta Ânua da Província do Brasil, cujo destinatário era o Geral da Companhia à época. Na oportunidade, o noviço expusera em detalhado relatório as ocorrências dos anos 1624-1625. Desse tempo em diante, as cartas escritas por Vieira se proliferaram em consonância à prática difundida no seio da Ordem religiosa da qual fazia parte.

E já maduro, estando o religioso em missão no Maranhão, deste estado partiram muitas missivas levando a vários destinatários notícia da ação missionária, ao tempo em que, também, por vezes, cobrava providências para melhor cumprir com suas finalidades,

⁴ A presente numeração reproduz a da coletânea de cartas organizadas por João Lúcio de Azevedo (1855-1933), denominada **Cartas**, publicada pela editora Globo em 2008.

TERCEIRO, M.L.P.

precipuamente a conversão do índio. A estadia de Vieira em terras maranhenses, por conseguinte, cumpria a tarefa que lhe era dada tanto pela Companhia de Jesus quanto pelo reino português. Ao avaliar as cartas escritas por Vieira nesse período, Hansen (2003, p. 15) constata: “Sua ação no Brasil e no Maranhão, para o Brasil e para o Maranhão ou sobre eles é mediação ou conciliação das generalidades dos interesses da Companhia de Jesus e generalidade dos interesses da Coroa”.

Ao remetente jesuíta cabia executar, em terras da Colônia, as tarefas que lhe eram atribuídas pela Companhia e pela Coroa portuguesa, ambas instituições com as quais Vieira estava completamente comprometido. As cartas que escreveu e fez chegar aos destinatários eleitos levavam consigo a marca da missão, isto é, os diversos relatos advindos da experiência missionária convertidos em “experiência retoricamente organizada” (PÉCORA, 2008b, p. 19-20). Ainda para Pécora (2008b, p. 19-20):

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

O relato que compunha a carta jesuítica passava pela acomodação às prescrições epistolográficas em vigor à época, a chamada *Ars Dictaminis*, a arte de escrever cartas,⁵ e o resultado da experiência real, isto é, o resultado da ação propriamente dita do religioso no exercício da ação missionária era conteúdo pronto a ocupar boa parte da extensão da missiva. Esses aspectos próprios do modelo epistolográfico jesuítico aliados à visão de mundo que governava as ações desses religiosos, entre eles Antônio Vieira, formam um quadro a partir do qual as cartas produzidas pelo jesuíta português podem ser avaliadas. Essa avaliação, para aproximar os escritos daqueles aspectos e desta visão, busca amparo no conceito de anacronismo, procurando, por conseguinte, evitar a leitura anacrônica. Para se aferir a validade ou não de tal investida, melhor procedimento é aplicar a teoria, em especial o conceito, a um escrito em particular, o qual pode bem ilustrar aspectos importantes da discussão.

Em carta dirigida ao rei de Portugal D. João IV (1604-1656), datada de 06 de abril de 1654, padre Antônio Vieira, dando ao monarca notícia da Colônia, bem assim pedindo

⁵ Conjunto de preceitos expostos em tratados e manuais que eram aplicados quando da escrita das cartas. Dentre muitos desses manuais, destacam-se três, cujos autores são Erasmo de Rotterdam, Justo Lípsio e Anônimo de Bolonha, que constam da publicação **A Arte de Escrever Cartas**: Anônimo de Bolonha, Erasmo de Rotterdam, Justo Lípsio, organizada por Emerson Tin e publicada pela Editora da UNICAMP em 2005.

TERCEIRO, M.L.P.

providências do soberano quanto à administração dos índios no Brasil, entre tantas propostas, sugere-lhe:

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

Considerando que o excerto acima é proveniente de uma carta escrita em 1654, importante pensar sua recepção nos atuais dias para, a partir dessa reflexão, abrir a discussão sobre a noção de anacronismo, buscando compreendê-la como positiva ou negativa. Um leitor atual – faz-se aqui uma suposição a partir de valores correntes na atualidade – poderia julgar a undécima proposta de Vieira como contraditória em sua proposição, pois, ao mesmo instante em que cobra a não violência e opressão aos índios por parte dos moradores a quem prestariam serviços, sugere que esses índios sejam inseridos no serviço dos moradores apenas após serem “doutrinados e domesticados”.

Essa suposição parte da ideia defendida pelo discurso dos historiadores, segundo o qual cada época tem o seu próprio regime de verdade. “Doutrinados” e “domesticados” são termos atualmente carregados de sentido não muito positivo se empregados a humanos. De maneira que, em nosso regime de verdade, domesticar, mesmo doutrinar em sentido menos contundente, isto é, quando o paciente da doutrinação não adere a ela conscientemente, é um atentado à dignidade humana, por ferir a liberdade pessoal do sujeito, portanto, esses termos já expressam em suas significações atitudes opressivas e mesmo violentas.

Assim, ao se “aplicar” um índio no serviço de moradores após “domesticá-lo” e “doutriná-lo” é forma bastante evidente para os dias atuais de oprimir e violentar, de maneira que “sempre se deve fazer sem nenhuma violência, nem opressão dos índios” é sentença da proposta de Vieira que, pelo regime de verdade corrente, contradiz sua própria intenção de proteger os índios. Então, ao se ter essa possibilidade de leitura em voga, seria possível julgar Vieira de duas formas: como mal articulador do próprio discurso, uma vez que é incoerente consigo mesmo na elaboração de um pequeno parágrafo; ou tomá-lo por cínico ou sádico quando propõe oprimir, ou sejam, “aplicar”, “domesticar”, “doutrinar” sujeitos, defendendo, ao final, liberá-los da violência e opressão.

Considerando os chamados regimes de verdade, é possível desfazer ou, ao menos, cercar de cuidados os julgamentos acima. Antônio Vieira é um homem do século XVII, é padre, jesuíta e importante agente do exercício de poder da metrópole europeia em relação

TERCEIRO, M.L.P.

à colônia brasileira. Sua visão de mundo, permeada por valores de época, considera o índio gentil, como ser sujeito à necessidade de conversão, a qual é colocada por Deus como tarefa a ser cumprida pelos jesuítas na perspectiva de salvar as almas ainda não submetidas ao cristianismo católico.

Portanto, “domesticar” para “doutrinar” não significa, pelo regime de verdade do tempo de Vieira, oprimir, quando os sujeitos da domesticação e conseqüente doutrinação são os índios do Estado do Maranhão e Grão-Pará, posto que, na sociedade de corte a que foram integrados os domínios coloniais, os índios eram tratados como naturalmente inferiores, e sua tutela cabia, em regra, aos missionários jesuítas. Pela visão jesuítica, domesticar o gentil, doutrinando-o pelos preceitos cristãos, seria uma atitude para salvá-lo, retirá-lo da natureza bruta ainda não tocada pela fé, para colocá-lo no “justo” e “único” caminho da verdade, que é a vida cristã.

Assim sendo, a proposta de Vieira pôde, perfeitamente, em seu bojo, a partir da concepção que preside a linguagem do jesuíta, trazer a defesa da domesticação e da doutrinação do índio, como algo capaz de contribuir com o bem comum, ao tempo em que condena a opressão e violência sofridas por ele na relação com os moradores sem, discursivamente, contradizer-se, porque nem o vocábulo “domesticar”, nem o termo “doutrinar” expressam, no argumento proposto pelo religioso, violências e opressões aos índios. Aliás, o Antônio Vieira ainda viveu no século XVII os resultados práticos do debate em fomento no século anterior, XVI, sobre a humanidade do índio americano. Momento histórico em que a defesa de Bartolomeu de Las Casas⁶ se opõe à tese de Sepúlveda⁷. Sepúlveda partia da concepção aristotélica que entendia haver homens naturalmente inclinados a serem escravos, exata inclinação que ele notava nos índios. Las Casas, por sua vez, testemunha ocular do genocídio indígena operado nos domínios espanhóis na América, afirmava a humanidade do índio, pugnando pela sua integração aos rebanhos ungidos pela cristandade.

⁶ Bartolomeu de Las Casas (1474-1566) formou-se em Direito pela Universidade de Salamanca, ordenando-se sacerdote em 1507. Religioso de confissão dominicana, chegou a Conselheiro Legal do Governador em território colonial da América Espanhola. Las Casas denunciou a violência e a escravidão do índio americano, defendendo a integração do gentil pela conversão. Por volta de 1547, de volta à Espanha, Las Casas corrige e publica seus escritos nos quais a defesa do índio realizada pelo dominicano se divulga, sendo censurados em 1552. Las Casas falece na Espanha no ano de 1566.

⁷ Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) foi um eclesiástico espanhol, estudou na Universidade de Alcalá. Em relação ao processo de colonização das Américas, Sepúlveda defendeu a conquista das novas terras e a inferioridade dos nativos, os quais, segundo ele, deveriam submeter-se aos conquistadores, decorrendo daí que a escravização do índio seria fruto de uma “guerra justa”, mediada, claro, pelos ditames da fé católica. Manteve polêmicas com Bartolomeu de Las Casas sobre a questão do índio.

TERCEIRO, M.L.P.

No Brasil, coube ao jesuíta Manoel da Nóbrega⁸ adotar posição comum a de Las Casas, considerando a humanidade do índio gentil e admitindo a necessidade de sua conversão. Com as adaptações próprias da aplicação de uma tese à prática missionária, Nóbrega deu início à obsessão jesuítica em territórios coloniais: a catequização de amplos contingentes de índios de diversas etnias, tarefa importante para a empresa colonial, em sua capacidade de adequar-se aos interesses da Igreja e da Coroa portuguesa.

Nesse sentido, Vieira seria compreendido como mais um agente da empresa colonial, em pleno exercício de suas funções missionárias, cujo financiamento era fruto da boa vontade de sua Majestade, o rei Dom João IV, e o postulado dos argumentos dirigidos ao monarca não fere a *forma mentis* do período, de maneira que a seleção vocabular do missionário, encontrada na carta em análise, mostra-se adequada aos códigos próprios da sociedade de corte do século XVII.

E o que permite afastar do padre Antônio Vieira a acusação de contraditório ou sádico é um elemento presente no discurso da história, responsável pela validação de suas proposições ou, nas palavras de Rancière (2011, p. 22), um procedimento poético “de construção da narrativa histórica”, chamado anacronismo.

Com base no trecho analisado, colhido no interior de um regime de verdade específico, há coerência no discurso e na ação de Antônio Vieira, pois ele não faz outra coisa senão reproduzir a crença que governa o tempo em que viveu. Afirmar o contrário seria, no mínimo, correr o risco de ser anacrônico. E essa constatação não significa abono, aplauso ou amenização de fatos históricos de profundos efeitos, mas antes a tentativa de remontar um passado a partir de seus vestígios da maneira mais verosímil possível, evitando, com isso, imprecisões muito grosseiras como, por exemplo, a sobreposição de regime de verdade atual à regime já extinto historicamente.

Esses possíveis problemas de leitura e análise de um texto pertencente a regime de verdade distinto do vigente não são suficientes para pôr em xeque a consistente argumentação de Rancière (2011), que é contrária ao uso negativo do conceito de anacronismo, mas demonstram prováveis razões de seu uso para salvaguardar os dados observados da manipulação infundada de sujeitos pertencentes a regimes de verdade que não se coadunam.

Outro simples exemplo que pode ilustrar um pouco mais o problema posto é encontrado em outro trecho da mesma carta:

⁸ Manuel da Nóbrega (1517-1570) foi Chefe, provincial e superior da missão catequética da Companhia de Jesus que desembarcou no Estado do Brasil em 1549, enviada e mantida pelo rei da época, Dom João III. É autor do Diálogo Sobre a Conversão do gentio, texto no qual dois personagens dialogam sobre as estratégias de conversão do índio.

XIX. Que, para que os religiosos, que agora e pelo tempo em diante tiverem o cargo dos ditos índios, não tenham ocasião de os ocupar em interesses particulares seus, não possam os ditos religiosos ter fazenda, nem lavoura de tabacos, canaviais, nem engenhos, nos quais trabalhem índios, nem livres, nem escravos. E os índios que lhes forem necessários para o serviço de seus conventos se lhes repartirão na forma sobredita, assim a eles como a religiosos das outras religiões, conforme a necessidade dos ditos conventos e quantidade que houver de índios. (VIEIRA, 2008, p.326).

Nessa parte, uma palavra chama à atenção por ter o poder de contrapor regimes de verdade distintos, se considerada nos diferentes contextos em que é usada. Trata-se da palavra “religiões”, no plural, precedida do pronome indefinido “outro”, flexionado em gênero, e também no plural. Ora, em tempos de Estado laico e liberdade de credo garantidos pela Constituição, “outras religiões” apresenta uma diversidade de manifestações religiosas que fariam o mais ingênuo dos leitores crer que Vieira tratava com o rei da partilha de índios com instituições religiosas variadas.

Embora simplório o exemplo demonstrado, sua exposição, ainda que pouco aplicável a leitores com alguma noção do processo histórico, expõe um possível problema que, caso venha a surgir, tem sua origem na junção de regimes de verdade que não se comunicam. O Brasil-Colônia é terra de única religião oficial, submetido politicamente a reino declaradamente católico, em um período e lugar nos quais não ser cristão-católico é ser herege. Avaliando essas informações que compõem o regime de verdade do século XVII, percebe-se que o termo “outras religiões” está mais próximo de significar outras Ordens religiosas no interior da mesma e única instituição religiosa admitida até então na metrópole e na colônia: a Santa Madre Igreja Apostólica Católica Romana. Nesse e no outro caso, uma leitura “equivocada”, que não respeitasse regimes de verdade instituídos em épocas distintas, distorceria dados de realidade verificáveis, criando versões de história que não correspondem ao comprovadamente acontecido, ou seja, versões que desrespeitam a verdade na história, por isso, versões anacronicamente construídas.

Para Rancière (2011, p. 31), no entanto, é “onde termina o domínio do verificável, que começa a imputação de anacronismo”, segundo ele “anacronismo não é alegação de que uma coisa não existiu numa determinada data, é a alegação de que ela não pôde existir nessa data”. Seguindo essa linha de raciocínio, segundo os exemplos apresentados, o anacronismo imputaria a Vieira a impossibilidade de ser contraditório e sádico, assim como seria impossível haver “outras religiões” no Maranhão, no tempo em que o jesuíta ali missionou. E no lugar de demonstrar as condições de existência de determinadas formas de vivência no século XVII, o anacronismo negaria condições de existência de outras formas.

TERCEIRO, M.L.P.

Ao que tudo indica, então, a saída para o imbróglio do anacronismo ou não anacronismo, caso haja alguma, não se mostra tão claramente como se possa almejar. Se a impossibilidade de Diógenes hastear um guarda-chuva em seu tempo, assim como haver outras religiões permitidas que não à católica no Brasil-Colônia parece evidente, de lado outro, a incredulidade de Rabelais ou o sadismo de Vieira, embora improváveis, poderiam ser possíveis. Todavia, se as condições verificadas de um tempo qualquer não tornam impossível a existência deste ou daquele comportamento, essas mesmas condições contribuem para validar determinados elementos favoráveis à sua inexistência. Permitir-se ser anacrônico, em muitas situações, pode parecer a abertura de novas possibilidades de leitura e recepção, da mesma forma que se colocar anacronicamente em muitas outras pode resultar no contrário.

Afastar o fantasma do anacronismo em sentido negativo, tal como o considera Rancière (2011), a análise da carta escrita pelo religioso possibilita quase que criar um novo Antônio Vieira, atentando para aquilo que nele o define como contemporâneo, na perspectiva de Agamben (2009, p. 64): “o contemporâneo é aquele que percebe o escuro de seu tempo como algo que lhe concerne e não cessa de interpretá-lo [...]”. Por outro lado, abandonar a medida apresentada pelo conceito de anacronismo pode impedir a avaliação dos escritos de Vieira segundo as crenças que o forjaram, inclusive para permitir-lhe “perceber não as luzes, mas o escuro.” (AGAMBEN, 2009, p.63), apresentando o autor como um sujeito que poderia ter sido em detrimento daquele que realmente foi.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo?** e outros ensaios. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó-SC: Argos, 2009.

AZEVEDO, João Lúcio de. **História de Antônio Vieira**. Tomo I. São Paulo: Alameda, 2008.

HANSEN, João Adolfo. Letras Coloniais e Historiografia Literária. **Revista Matraga. Estudos Linguísticos e Literários**. Rio de Janeiro, nº 18, p.13-44, 2006.

PÉCORA, Alcir. **Máquina de Gêneros**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2001.

PÉCORA, Alcir. **Teatro do Sacramento**: a unidade teológica-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira. 2ª Ed. Campinas/SP: Editora da UNICAMP/ Edusp, 2008a.

PÉCORA, Alcir. Prefácio. In: VIEIRA, Antônio. **Cartas**. Volume 1. São Paulo: Globo, 2008b, p.9-25.

RANCIÈRE, Jacques. O conceito de anacronismo e a verdade do historiador. IN: SALOMON, Marlon (Org.). **História, verdade e tempo**. Chapecó-SC: Argos, 2011, p. 21-49.

TERCEIRO, M.L.P.

VIEIRA, Antônio. **Cartas**. Volume 1. Coordenação e notas J. Lúcio de Azevedo. Prefácio Alcir Pécora. São Paulo: Globo, 2008.

VIEIRA, Antônio. **Cartas do Brasil**. Organização João Adolfo Hansen. São Paulo: Hedra, 2003.

Como citar este artigo (ABNT)

TERCEIRO, M.L.P. Cartas de Antônio Vieira e as armadilhas da leitura anacrônica. **Revista do SELL**, Uberaba, MG, v. 10, n. 01, p. 119-134, 2021. Disponível em: <inserir link de acesso>. Acesso em: inserir dia, mês e ano de acesso. DOI: inserir link do DOI.

Como citar este artigo (APA)

Terceiro, M.L.P. (2021). Cartas de Antônio Vieira e as armadilhas da leitura anacrônica. *Revista do SELL*, 10 (1), 119-134. DOI: inserir link completo de acesso ao DOI.