

O GÊNERO EPIDÍTICO NO DISCURSO JESUÍTICO: história e exemplos nas crônicas do maranhão- XVII e XVIII.¹

THE EPIDEICTIC GENRE IN JESUIT DISCOURSE: history and examples of the seventeenth and eighteenth' Maranhão chronicles.

ROBERTA LOBÃO CARVALHO

Profa. Ms. da Universidade Estadual do Maranhão -UEMA

São Luís, Maranhão, Brasil.

rob.lobao@gmail.com

ARLINDYANE SANTOS DA SILVEIRA

Mestranda PPGE-UFMA

São Luís, Maranhão, Brasil.

arlinsilveira@ig.com.br

RESUMO: Neste artigo, temos como objetivo demonstrar que a narrativa jesuítica no Maranhão dos séculos XVII e XVIII, como em outras partes do Império Português, esforçava-se por criar figuras paradigmáticas e exemplares, reescrevendo a biografia destes personagens e reforçando seu *status* político e religioso na região. Para tanto, iremos analisar a vida dos padres Luís Figueira, fundador da Missão no Estado, João de Souto Maior, “exemplo de virtude e perseverança”, e a missão do padre Francisco Veloso, que, de acordo com os cronistas, “desceu sozinho os Tupinambá pela graça divina”. Nessas diversas e recontadas narrativas encontram-se os fundamentos da escrita inaciana, o que reflete diretamente no seu ideal de História, que é edificante e, portanto, exemplar. Os relatos serão analisados a partir de três crônicas: a primeira é a *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão (1627-1698)*, escrita pelo padre João Felipe Bettendorff, a segunda se intitula *Crônica da Companhia de Jesus da Missão do Maranhão, [1720]* do padre Domingos de Araújo. A última crônica é do padre José de Moraes, a *História da Companhia de Jesus no Antigo Estado do Maranhão e Pará, 1759*.

Palavras-chave: Companhia de Jesus. Maranhão Colonial. Retórica.

ABSTRACT: In this paper, we aim to demonstrate that the narrative of the Jesuit Maranhão seventeenth and eighteenth centuries, as in other parts of the Portuguese Empire, strove to create exemplary and paradigmatic figures, rewriting the biography of these personages and strengthening their political status and religious in the region. Therefore we will examine the lives of priests Luís Figueira, founder of Mission in the State, João de Souto Maior, "paragon of virtue and perseverance," and the mission of Father Francisco Veloso, who, according to the chroniclers, "descended alone Tupinambá by divine grace." In these diverse and retold narratives are the fundamentals of writing Ignatian, which reflects directly on your ideal of history, that is uplifting and therefore exemplary. The reports will be examined from three chronicles: the first is the *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão (1627-1698)*, written by Father John Philip Bettendorff, the second is entitled *Crônica da Companhia de Jesus da Missão do Maranhão, [1720]*, father Domingos de Araujo. The last is the chronic priest José de Moraes, *História da Companhia de Jesus no Antigo Estado do Maranhão e Pará, 1759*.

Keywords: Society of Jesus. Maranhão Colonial. Rhetoric.

¹ Artigo submetido à avaliação em 15/10/2012 e aprovado para publicação em 31/11/2012.

Introdução

Como fruto da Contrarreforma, a Companhia de Jesus tinha como um de seus principais fundamentos o ato de sair em missão. Isto consistia em ‘conquistar’ determinado local e levar a luz do evangelho para lá. De acordo com Alcir Pécora, para Antônio Vieira, assim como para seus pares jesuítas dos séculos XVI, XVII, e XVIII, “cabia a Portugal, mais que a qualquer outra nação cristã, avançar sobre o mundo gentio e reduzi-lo à cristandade” (PÉCORA, 1992, p.434). A Companhia de Jesus era, então, o principal instrumento para que a Coroa portuguesa conseguisse tal feito. Ao trabalhar com textos produzidos pelos padres da Companhia de Jesus, deve-se levar em conta o fato de que os jesuítas faziam parte de uma ordem missionária que “almejava conquistar o mundo para Cristo”, e a *escrita* era instrumento fundamental para tal fim, possuindo um cunho que ia além do informativo. Era um meio de união, consolo e edificação tanto para os membros espalhados pelo mundo quanto para os que tivessem acesso a ela.

Tais textos não eram escritos ao acaso. Rigidamente controlados, eram excessivamente revisados antes de circularem e guiados por padrões retóricos ditados pela antiga arte de escrever cartas, a *Ars Dictamines*² medieval e moderna, assim como pelos preceitos deixados por seu fundador, Inácio de Loyola. Pode-se perceber a importância e função atribuídas à escrita neste excerto das *Constituições Inacianas*:

§673 - Concorrerá também de maneira muito especial para esta união [da cabeça com os membros em geral], a frequente correspondência epistolar entre súditos e superiores, com o intercâmbio de informações entre uns e outros, e o conhecimento das notícias e comunicações vindas das diversas partes. Este encargo pertence aos superiores, em particular ao Geral e aos Provinciais. *Eles providenciarão para que em cada lugar se possa saber o que se faz nas outras partes, para consolação e edificação mútuas em Nosso Senhor.* (Constituições da Companhia de Jesus, 1997, p. 211, Grifo nosso)

Parte integrante da produção da escrita era a crônica jesuítica e, tal como os outros escritos, também possuía o intuito de edificar. Exemplo disso são os relatos do cotidiano das missões, descrito como permeado de dificuldades, sempre superadas com fé e pela espera em Deus dos frutos das suas ações. Devemos ressaltar que nos textos jesuíticos havia uma profunda imbricação entre história e retórica. Essa relação aparece de forma clara nas figurações que faziam dos acontecimentos. Eles comparavam tranquilamente o rio Amazonas com o Nilo, ou os missionários jesuítas que navegaram por aquele rio com os Argonautas em

² A *ars dictaminis* é uma arte que ensina a escrever uma carta erudita segundo normas já previamente estabelecidas por tradições e tratados clássicos e medievais.

busca do *Velocino de Ouro*, e etc. Essas comparações faziam parte do sistema de representação próprio dos padres da Companhia de Jesus, principalmente enquanto agentes de um mundo cercado por simbolismos, como era o do Antigo Regime. De acordo com Roger Chartier, essas representações “traduzem em atos as maneiras plurais como os homens dão significado ao mundo que é seu”, e “não existe prática que não se articule sobre as representações pelas quais os indivíduos constroem o sentido de sua existência – um sentido inscrito nas palavras, nos gestos, nos ritos” (CHARTIER, 2004, p.18). Os jesuítas mostravam, portanto, a sua forma de conceber a realidade histórica, na qual suas ações estavam inseridas por meio dessas figurações, utilizadas, muitas vezes, como forma de balizar os argumentos que apresentavam em seus escritos.

Ao atentar para tais particularidades, é possível entender a construção da ideia de história nos textos jesuítas, profundamente influenciados pela arte da Retórica, a qual não pode ser compreendida apenas como um instrumento na construção dessas narrativas. No sentido aristotélico do termo, Retórica “não é uma mera técnica de elaboração de discurso, mas a essência do processo pelo qual o homem tenta interpretar e tornar significativo para si, e para os outros o mundo real” (ARISTÓTELES, 2005, p. 27).

História e Retórica estavam imbricadas nos textos e na forma de representação do mundo dos jesuítas. Essa evidência é muito forte no *Ratio Studiorum*, conjunto de preceitos que orientava a educação jesuítica. A Retórica, segundo o *Ratio*, “compreende a formação perfeita para a eloquência que abraça as duas mais altas faculdades, a oratória e a poética”, e “de modo geral, contudo, pode dizer-se que abrange três pontos principais: regras de oratória, estilo e erudição. No que concerne ao estilo, ainda que se devam percorrer os melhores historiadores e poetas, deverão ser formados quase exclusivamente em Cícero [...] A erudição deverá ser recolhida da História e dos costumes dos povos [...]”. (FRANCA, 1952, p.192)

Fica evidente que o estilo (Retórica) e a erudição (conhecimentos históricos) eram fundamentais para a construção dos textos jesuítas. Na concepção desses religiosos, estas duas condicionantes não se separavam. Tal compreensão estava baseada principalmente em Cícero³, o que revela muito a respeito do entendimento que os padres da Companhia de Jesus

³ Segundo Woodman, a noção que Cícero dispunha da composição de um texto histórico, ao buscar uma ideia de verdade histórica completamente diversa da atual, atentava para a noção de História que tinha como finalidade deleitar o leitor com narrativas em que a verdade podia ser modificada e ornada de modo a criar relatos prazerosos de serem lidos. Woodman afirma que a visão de Cícero sobre a “verdade histórica” não era exclusiva dele, mas de todo mundo antigo. (A.J. Woodman. *Rhetoric in classical historiography: four studies*. Portland: Areopagitica Press, 1998)

tinham a respeito da construção de suas narrativas, utilizando erudição e informações para ornar os discursos.

As narrativas são permeadas de aventuras como travessias de rios, lutas contra ocupação estrangeira, contato com o desconhecido, como povos de diversos costumes e uma natureza indômita e fechada, fomes, pestes, várias conquistas espirituais e territoriais e conflitos. Os principais personagens dessas narrativas são os missionários da Companhia de Jesus, e neste tipo de narrativa destaca-se a ação dos jesuítas que serviram de *espelho* para outros religiosos, assim como para seculares. José Honório Rodrigues afirma que os jesuítas “não deram um passo, não converteram uma alma, não pacificaram colonos e indígenas, não dissolveram costumes brasílicos, não venceram os medos ou pecados da terra sem deixar escrita sua obra ou ação” (RODRIGUES, 1979, p.249). Os textos das crônicas são repletos de preceptivas da arte da Retórica, que possuem um fundo “de avaliação moral das personagens, melhores do que nós na tragédia, inferiores ou iguais a nós na comédia” (RICŒUR, 2007, p.256).

Alguns dos melhores estudos de caso sobre a construção narrativa jesuítica são os relatos sobre as missões no extremo norte da América lusa, e tais abordagens são feitas principalmente a partir do problema da liberdade do gentio. Este problema estava profundamente imbricado com as ações dos padres da Companhia de Jesus nas terras do Antigo Estado do Maranhão, inclusive levando a duas expulsões dos jesuítas, em 1661 e 1684.

Neste artigo, temos como objetivo demonstrar que a narrativa jesuítica no Maranhão, como em outras partes, esforçava-se por criar *figuras paradigmáticas* e exemplares, reescrevendo a biografia destes personagens e reforçando seu *status* político e religioso na região. Para tanto, iremos analisar a vida dos padres Luís Figueira, fundador da Missão no Estado, João de Souto Maior, “exemplo de virtude e perseverança”, e a missão do padre Francisco Veloso, que, de acordo com os cronistas, “desceu sozinho os Tupinambá pela graça divina”. Nessas diversas e recontadas narrativas encontram-se os fundamentos da escrita inaciana, o que reflete diretamente no seu ideal de História, que é *edificante e, portanto, exemplar*. Os relatos serão analisados a partir de 3 crônicas: a primeira é a *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão* (1627-1698), escrita pelo padre João Felipe Bettendorff, a segunda intitula-se *Crônica da Companhia de Jesus da Missão do Maranhão* [1720], do padre Domingos de Araújo. A última crônica é a do padre José de Moraes, a *História da Companhia de Jesus no Antigo Estado do Maranhão e Pará, 1759*.

“O espelho para outros missionários”: o padre Luís Figueira

Uma das preocupações dos jesuítas da região Norte do Brasil era passar, em seus textos, a ideia de que os avanços em suas missões ajudaram na conquista, alargamento e consolidação das terras e fronteiras do Maranhão e Grão-Pará. Para Alírio Cardoso e Rafael Chambouleyron, “essas missões eram um misto de conquista espiritual e conquista militar. Lutava-se contra o invasor, vassalo de um rei estrangeiro, mas também contra os hereges de outra religião” (CARDOSO & CHAMBOULEYRON, 2005, p. 39).

Neste tipo de relato é nítida a necessidade de conquistar definitivamente o território do Maranhão antes que outras nações o fizessem, uma vez que este já havia sido ocupado por duas vezes: em 1612, pelos franceses, e em 1644, pelos holandeses. Mesmo antes da ocupação holandesa ter ocorrido de fato, já existiam constantes menções de sua presença na costa maranhense. Domingos de Araújo afirma que, em 1623, os holandeses já rondavam o Maranhão.

Nas crônicas jesuíticas, a conquista, a expansão e a consolidação do território do Maranhão confundem-se naturalmente com a História das missões religiosas. No livro II da *História da Companhia*, intitulado *Progresso da Companhia no Maranhão e na capitania do Grão Pará*, tem-se a ação do padre Luís Figueira relacionada à expansão do território, e esta foi feita a partir da jornada a Serra de Ibiapaba, junto com o padre Francisco Pinto⁴.

As narrativas afirmam que Luis Figueira “deixou a Providência de Deus vivo [...] para ter daí por diante um martírio mais prolongado, [referência ao naufrágio que viria a sofrer em 1643] quando veio fundar a cidade de São Luís, cabeça do Estado, com outro padre que o acompanhava em seus trabalhos”; Este sofrimento, segundo o cronista, seria necessário para um *bem* caracterizado pelo cronista como *maior*, “porque diz Cristo que se o grão lançado a terra vier a nascer há de dar abundante fruto” (BETTENDORFF, 1990, p. 42 e 43).

Nesta passagem, João Felipe Bettendorff utiliza a *Parábola do Semeador*,⁵ proferida por Jesus Cristo sobre o ato da pregação do Evangelho. Este trecho é a figuração do trabalho realizado por Luís Figueira, a semente que “não teria caído à beira do caminho e comida por

⁴ Sobre este assunto ver CARVALHO, Roberta Lobão. OS PRIMEIROS MISSIONÁRIOS E DESCOBRIDORES DO MARANHÃO: História e Retórica nas crônicas jesuíticas do Maranhão (séc. XVII e XVIII). In. *Revista Outros Tempo*. Volume 8, número 11, 2011 - Dossiê História e Literatura. p. 131-152.

⁵ Essa mesma figuração é utilizada no *Sermão da Sexagésima*, escrito pelo padre Antônio Vieira, para se referir as dificuldades que os missionários enfrentaram no Maranhão. (Padre Antônio Vieira. *Sermão da Sexagésima*. In. *Sermões Selectos do Padre Antonio Vieira*. Tomo I, Lisboa: Editora Rolland e Semiond, 1872, pp . 6-7)

aves [morto e devorado por indígenas], caída em solo rochoso e queimada de sol e secado por não ter raiz [não resistir às necessidades e aflições por que passavam os missionários com a fome, a sede, os intempéries do tempo e as doenças] ou caído entre os espinhos, sendo sufocada por estes [não resistindo às perseguições realizadas pelos colonos e pelas instâncias políticas e administrativas do Maranhão], mas caiu em boa terra e deu bons frutos”.⁶

Após a morte do padre Francisco Pinto, de acordo com as narrativas, Luís Figueira mostrou-se inconformado por ver “frustrado os desígnios do descobrimento do Maranhão, e totalmente perdido as esperanças de conversão de tantas e desamparadas almas” (MORAES, 1987, p.36), e por não ter tido o mesmo fim de seu “amado irmão”. O padre Domingos de Araújo faz a seguinte narrativa sobre como Figueira, supostamente, havia seguido após a morte do padre Pinto.

Tendo já lugar o padre Luis Figueira para sair do espaço dos matos, juntando o resto dos Índios companheiros que ficaram com vida, se foi ao lugar sagradamente honroso, onde o padre Pinto ficou tão santa vítima, e olhando para ele por um pouco mais que atônito, estático, correndo e liquidando o coração pelos olhos, já testemunhando a mágoa veemente *de lhe não cair tão desejada sorte*, já lavando com tão devotas lágrimas o bem dito sangue de seu amado companheiro, já obrigando assim a Deus a que mui benignamente se lhe concedesse tamanha fortuna, que depois veio a ter na Barra do Grão-Pará (ARAÚJO, s/d, p. 101, Grifo nosso).

Figueira foi missionário no Maranhão por aproximadamente vinte anos (1622-1643) e, de acordo com os relatos, neste tempo fez muitos trabalhos pela Companhia de Jesus. Depois da morte de seu companheiro, foi para Pernambuco, retornando ao Maranhão somente em 1622, na Armada de Alexandre de Moura, primeiro Capitão Mor daquela capitania, acompanhado de mais dois jesuítas, o padre siciliano Benedito Amodei e o padre Lopo do Couto. Durante este período, Figueira organizou a Missão do Maranhão e realizou diversas visitas nas aldeias espalhadas pelas terras do Norte, com o intuito de conhecê-las para construir argumentos que validassem o pedido de mais missionários para aquela “tão grande seara”.

Nos *Progressos da Companhia de Jesus* destaca-se a viagem empreendida por ele ao Xingu, analisada por Alírio Cardoso como uma *narrativa-espetáculo*. Essa viagem possui várias versões que se constroem de forma a revelar elementos edificantes, pois “de fato, existia uma audiência para esse gênero de narrativa, o próprio corpo da Companhia de Jesus” (CARDOSO, 2008).

⁶ Mateus, 13; versículos e 1 a 9; Marcos 4, versículos de 1 a 9 e Lucas 8, versículo de 4-a 8.

Após a viagem ao Xingu, o padre Figueira vai a Portugal, obstinado para conseguir mais missionários para aquele “tão alargado trabalho”, pois tinha plena consciência de não conseguir realizar sozinho. Porém, ao retornar ao Maranhão (ainda na época da ocupação holandesa), sua embarcação naufragou em 1643, junto à Barra do Pará. Nela encontravam-se 16 jesuítas e o novo governador, Pedro de Albuquerque.

Acredita-se que estas duas passagens da vida do missionário, considerado como “exemplo e espelho em que se miravam os mais” (BETTENDORFF, 1990, p.66) e como o *novo* Francisco Xavier, como muitas vezes foi chamado por José de Moraes, exemplificam muito bem a forma pela qual este tipo de narrativa foi construída.

A Missão nas águas do Xingu

O relato sobre a missão no Xingu e a morte de Luís Figueira ajuda a perceber como os jesuítas observavam a importância da ação de seus missionários nas novas conquistas do Norte. No ano de 1636, no tempo do governo de Francisco Coelho de Carvalho, o padre Figueira, já como superior da Companhia de Jesus no Maranhão, saiu de São Luís em direção a Belém, de onde passou para o Gurupá, na aldeia do Xingu. A respeito desta empreitada, Felipe Bettendorff escreve que o padre Figueira esteve poucos dias no Gurupá, na aldeia do Xingu:

Onde [...] esteve dias ensinando a grandes e pequenos os mistérios de nossa Santa Fé, acrescentando as cantigas sagradas ao cabo da doutrina, com que lhes ganharam aqueles bárbaros tanto amor, que querendo-se (sic) ele embarcar para saltar ao Pará, e de lá ao Maranhão, *sentiram-no tanto que unidos em corpo, homens e mulheres, o foram buscar a canoa, levaram-no em corpo e alma (como se diz) para seus ranchos, para obrigá-lo a ficar em companhia* (BETTENDORFF, 1990, p.49. Grifo nosso).

Essa narrativa segue mais ou menos em uma página, todavia, fornece algumas informações relevantes sobre o papel desempenhado pela escrita jesuítica. Primeiro, ela aponta um modelo de catequização e ensinamento das doutrinas da religião católica para adultos e crianças das aldeias. Esse ensinamento era feito por meio de cantigas sagradas, revelando uma preocupação em se fazer o ensino daquela mais fácil e agradável para o entendimento dos indígenas. O cronista constrói, ainda, a ideia de que os indígenas desenvolveram “um amor tão grande pelo missionário” a ponto de não quererem deixá-lo partir, indo buscá-lo todos unidos “em um corpo” quando já estava em sua canoa.

Mais adiante, no texto, o cronista narra que o padre Figueira não quis ficar, pois era um só e não podia assistir a todos os indígenas e suas famílias. Prometeu voltar com mais missionários para continuar o trabalho e “para lhes acudir a todos com a maior presteza possível naquela sua necessidade espiritual, em que estavam uns e outros; com que, convence-os, e o deixaram voltar para baixo bem contra sua vontade” (BETTENDORFF, 1990, p.49).

Mesmo depois de ensinarem as doutrinas aos indígenas, os jesuítas não os batizavam, pois, apesar de ser uma Ordem de origem neoescolástica e pós-reformista, possuía uma concepção de batismo, assim como da ética da pobreza, diferenciada da dos mercedários, e, sobretudo, franciscanos. Destarte, a partir do final do XVI, a concepção de *missão* para os jesuítas estava muito mais ligada à doutrina da confissão do que à do simples batismo, e os padres não praticavam os batismos coletivos e forçados como os franciscanos.

Domingos de Araújo começa sua narrativa sobre Luís Figueira mencionando uma disputa realizada entre dois pintores, Panázio e Ulisses, que queriam saber quem fazia a pintura mais bela. Fazendo-se Ulisses vencedor, Panázio lamentou e se pôs a tentar superar seu adversário. Essa figuração é feita para demonstrar que a morte do padre Francisco Pinto na jornada a Serra de Ibiapaba era concebida, por Luís Figueira, como uma derrota:

Viu mui bem, e viu melhor depois que o viu morto por Cristo testemunhar com seu sangue e valor, que em tão molesto como dilatado caminho tinha o venerável padre Francisco Pinto pintado bem uma perfeita imagem de Cristo determinou ,enfim, não se dar por vencido, nem deixar-se vencer. Vira, e volta a Pernambuco o Padre Luis Figueira não deixando ao martírio, mas buscando-o mais longe, e mais longe (ARAÚJO, s/d, p.105f).

Este “mais longe” referido por Domingos de Araújo dizia respeito à missão do Maranhão, que o missionário ajudou a expandir quando se lançou ao Xingu e, mais ainda, quando, ao perceber “quão dilata era a seara daquelas terras”, foi a Portugal em busca de mais trabalhadores para ela, embora durante seu retorno ao Maranhão ocorresse o já mencionado naufrágio.

Araújo compara ainda as ações dos padres jesuítas com as ações de Deus: “Porque onde diz as invenções de Deus, leu o outro os seus conselhos, os seus cuidados, e pensamentos, as suas vias, e traços, e os setenta lerão as suas coisas gloriosas - se Deus é invencioneiro, também que muitos, que os jesuítas sejam invencioneiros” (ARAÚJO, S/D, p.128f). Essa “invenção” refere-se às visitas realizadas nas aldeias do Amazonas. Segundo os preceitos da escolástica – a vontade de Deus e dos homens devia ser uma só –, tal afirmação

de Araújo não era vista como inapropriada, mas servia para “inflamar” o ímpeto de novos padres para a missão do Maranhão, posto que, para ele, isto era o desejo de Deus.

Luís Figueira não passou muito tempo na aldeia do Xingu, pois as visitas deviam durar no máximo três dias, mas esse tempo foi suficiente para fazer com que os indígenas não aceitassem que o padre deixasse a aldeia. Eles fizeram de tudo para que o padre permanecesse. De acordo com o relato, os índios se utilizaram de “tamanha oratória” que quase fizeram o padre desistir de partir. Como na *Crônica dos Padres*, Domingos de Araújo também afirma que os índios “se amotinaram, uniram e conspiraram em um corpo de homens, mulheres, filhos e filhas, grandes e pequenos, e, indo à canoa onde o padre estava, já embarcando para voltar, o carregaram para fora dela, obrigando-o a ficar com eles”. E afirmavam: “eles não o foram buscar em sua terra, e que ele, os foi buscar a eles” (ARAÚJO, S/D, p. 128f).

Domingos de Araújo afirma que o padre vacilou por alguns instantes, desejando ficar, mas:

Tornando, porém em si e em suas invenções, e desenhos tão louváveis o padre Luís lhes disse – Filhos do Coração entendeis vós mui bem, e sabe Deus, que por Deus, e por vós vim eu aqui a vossas terras desenterrando-me das minhas por amor de Deus, e por amor de vós, nem eu intento deixar-vos por uma vez, e desamparar-vos. Vós sois muitos, e as nações confinantes muitas mais. Sendo eu só, como hei de acudir, ver e prover, e enfim remediar a todos? E quando eu só pudesse assistir, e amparar a todos, por quanto tempo vos havia de amparar, e assistir, pois estou eu já de idade tão crescida. O meu intento e cuidado em voltar ao Maranhão, e daí a Portugal é trazer-vos muitos missionários para que haja geral permanente assistência no nosso amparo e remédio; e porque vos não pereça que vos quero deixar sobre desconhecido ingrato, além de ímpio sendo em vós tamanha a necessidade, e desamparo, e tão sensível como claro o amor que me tendes, aqui fico já convosco totalmente rendidos aos vossos desejos, rasos e lágrimas, que bem vos merecem e convertam as minhas, que estais vendo, e elas vos estão confirmando com a minha vontade pronta ao meu zelo ardente (ARAÚJO, S/D, p.129f).

A necessidade de cumprir sua missão fez com que o padre deixasse a aldeia mesmo com o desejo ardente de ficar. É interessante ressaltarmos que essa narrativa procura mostrar que os padres da Companhia de Jesus não se deixavam levar por sentimentos pessoais, mas buscavam o *bem maior* e universal, que estava acima do seu próprio. Tal argumento é lugar-comum dos tratados escolásticos discutidos no século XVI, que afirmavam ser o *bem comum* o fim último de toda ação *prudente*. Nessa sociedade corporativa, a vontade individual era subordinada ao coletivo e, segundo Manuel Hespanha, “quer para a compreensão da sociedade, quer para a sua correta organização, não se deve partir da consideração do indivíduo isolado” (HESPANHA, 2004, p. 210).

Já na *História da Companhia de Jesus*, o padre José de Moraes não dá tanta atenção à ação de Luís Figueira nas aldeias do Xingu, mas, no pouco que se dedica a ela, mostra claramente a utilização de recursos da arte da Retórica. Ele compara o padre a personagens históricos e o Maranhão a regiões distantes, tanto temporal quanto espacialmente. Constrói também a ideia de que apenas a imagem do padre Figueira moveu o coração daqueles indígenas, e que o missionário também apegou-se bastante a eles.

O cronista faz constantemente comparações entre o padre e os missionários do Oriente e, ainda, com figuras da mitologia grega. “Todo abrasado neste divino fogo, qual outro *Xavier na Índia, navegava este insigne argonauta, não em busca do velocino de ouro*, mas sim com o intuito de desembrenhar daquelas brenhas as preciosas margaridas de tantas almas”. Afirma ainda que, nas águas do Xingu, os indígenas se comoveram de pronto com a figura do padre Luís Figueira, que “largara pai, mãe e parentes e a sua própria pátria, sem mais interesse que o bem e a salvação das suas almas, que eram as drogas que pretendia tirar do sertão”. Moraes destaca que a maior provação de Figueira foi “largar seus neófitos, ficando ainda mais difícil consentirem estes no seu regresso” (MORAES, 1987, p.145 e 147), mas o padre conseguiu convencê-los a deixá-lo partir.

Na narrativa, percebe-se que José de Moraes pouco se interessava em dar informações cronologicamente corretas, preferindo antes dispor os fatos da forma que melhor servisse ao propósito de edificar através da escrita. Exemplo disso é quando afirma que o padre Figueira passou alguns meses na missão, diferente dos outros dois relatos, que afirmam que ele passou apenas alguns dias, como era o costume nas visitas. Acreditamos que o cronista não faz isto aleatoriamente, já que, desde o início de sua Crônica, avisa que seu objetivo era fazer referências a *fatos edificantes*, “que se façam recomendáveis à prosperidade dos tempos”, de modo que “nem mesmo os seus membros hão de sair tão grandes, que passem a ser disformes, nem tão diminutos que pareçam defeituosos por pequenos” (MORAES, 1987, p.148 e 15).

Depois de ter finalmente conseguido sair da aldeia do Xingu, Figueira passou a Belém, de lá a São Luís e, finalmente, para Portugal, aonde foi buscar mais missionários. Porém, ele nunca retornou às terras do Maranhão devido ao naufrágio na barra do Pará, próximo à ilha de Joanes (atual Marajó).

O Tão Desejado Martírio

O padre Figueira saiu do Xingu prometendo aos seus neófitos que voltaria para tomar conta deles e que levaria mais missionários para ajudar a cuidar de sua salvação. Porém, a volta desse padre não chegou a ocorrer. Quando retornava, já no ano de 1643, junto ao novo governador Pedro de Albuquerque, e mais quinze missionários, o navio em que se encontrava veio a fundo.

A partir deste ponto começa o relato dos sofrimentos e morte de Luís Figueira. Este foi construído emocionalmente pelos jesuítas, pois era necessário destacar a morte de um missionário “tão glorioso, santo e virtuoso”, que, de acordo com as narrativas, em nome da caridade e da fé de Cristo, abriu mão de sua própria vida para levar o “bom morrer” aos amigos e companheiros de viagem.

O relato do naufrágio começa com a notícia de que sete canoas foram enviadas para socorrer o navio que havia naufragado. Quando chegaram ao local, o primeiro a embarcar foi o Governador Pedro de Albuquerque, e depois se ofereceu ao padre Figueira e aos que o acompanhavam.

[...] dizem que compadecidos os padres de uns dois ou três homens que ficavam ao desamparo, á mercê das ondas que com a enchente iam levantando e deixando cair à nau até que com a força da freqüência das pancadas se ia abrindo, escolheram com o padre Luiz Figueira antes sacrificar suas vidas por caridade do próximo, que faltar naquela necessidade á salvação de suas almas (BETTENDORFF, 1990, p. 65).

A referida passagem ilustra que o padre Figueira e seus companheiros preferiam sacrificar suas próprias vidas a deixar que outros morressem sem estar preparados para receber “uma boa morte”. Na continuação da narrativa, afirma-se que, passado algum tempo da partida do primeiro socorro, os padres percebem que o outro, vindo de terra, estava demorando. Então, improvisaram uma balsa ou jangada para tentar salvarem-se e:

[...] foram por milagre do céu dar na costas dos Aruans, gentios bárbaros e bravos, os quais como naquele tempo iam em guerra com os portugueses, os mataram e comeram todos [...] Parece que tão gloriosa morte mereciam esses servos do Senhor, ás mãos dos inimigos de Deus, tão insalváveis, não podiam ter morte mais gloriosa que morrer por caridade, e pela salvação das almas que vinham buscar, de Portugal a essas terras, e com muita razão se puderam dizer deles que as muitas águas não puderam vencer a abrasada caridade que em seus peitos ardia de Deus e dos homens com tudo mais ainda o Padre Luiz Figueira, que com Subprior de todos no Cargo, também era Superior e tão assim nas letras como na conformada virtude; ele é que no Brasil era o exemplo e o espelho em que se miravam os mais; ele por puro zelo de salvação das almas compôs a arte da Língua Brasilica, ele que acompanhou o Padre Francisco Pinto pelas serras de Ibiapaba, derramara com ele seu sangue debaixo de um pau de jucá, ou ybiassanga, se o céu o não guardara para cousas

maiores; ele foi o primeiro Missionário do Maranhão, e Xingu, o primeiro fundador do Colégio de Nossa Senhora da Luz, que por sua industria e trabalho edificou, ele ao Mestre e consolação da Cidade de S. Luís, o primeiro pai e procurador dos Missionário (BETTENDORFF, 1990, p. 66-67).

Conforme já destacamos, Luís Figueira é representado como o *missionário exemplar* e “espelho” para os outros. Bettendorff destaca seu papel como primeiro missionário e fundador das missões e do colégio jesuíta de Nossa Senhora da Luz. Como “grande sábio” e “servo do Senhor”, ele não poderia ter outro fim senão o martírio pela salvação da alma dos habitantes da terra – tanto brancos quanto indígenas –, da qual tão ardentemente havia desejado cuidar.

A narrativa de Domingos de Araújo é semelhante à de Bettendorff, porém destaca que os indígenas do Xingu, quando não queriam deixar o padre partir de sua aldeia, estavam prevendo que não o veriam mais:

[...] donde [Xingu] o não queriam deixar voltar os seus neófitos, quase prevendo o não veriam mais nem outro em seu lugar tão cedo, o primeiro que deu começo ao colégio da Senhora da Luz do Maranhão; o mestre e consolação de toda aquela cidade; o primeiro pai e procurador dos missionários do Maranhão, donde os foi buscar a Portugal para os conduzir a esta missão; ele enfim um cabal exato exemplar de perfeita caridade/ que todos os missionários do Maranhão devemos imitar e da caridade maior, pois maior não pode haver, que dar a vida por seus amigos (ARAÚJO, S/D, p. 154f).

Mais uma vez, exalta-se a figura de Luís Figueira como “cabal exato exemplar de fidelidade e perfeita caridade”, que devia ser lembrado para se tornar “o espelho” no qual todos os outros deveriam se mirar. O padre é representado como “homem santo e justo” e semelhante a Jesus Cristo, que deu a sua vida para salvar seus companheiros através da administração dos sacramentos.

Na *História da Companhia* de José de Moraes, encontra-se uma representação semelhante da figura do Padre Figueira, onde destaca-se a ação do jesuíta ao recrutar os missionários na Europa e afirma que estes desejavam ardentemente vir ao Maranhão. O cronista dá detalhes da viagem por mar e da dedicação dos missionários durante o trajeto até o naufrágio. Da mesma forma que Bettendorff e Araújo, Moraes afirma ter o padre Figueira preferido continuar na embarcação para oferecer uma boa morte àqueles que ficavam; assim, edificaria o governador com seu bom exemplo, mostrando que “trabalhou com notável fruto” e “a ele se deve também o método e governo espiritual das nossas aldeias”. Novamente, comparam-no a Francisco Xavier e a missão do Maranhão com a da China: “morreu ao desamparo em outra ilha, não obstante ter já tocado as portas da China” (MORAES, 1987, p.155 e 154).

Nesses relatos, observa-se por que os jesuítas, distantes entre si no tempo, observavam Luís Figueira como um missionário exemplar. Os cronistas atribuíram a Figueira o *método de evangelizar* da Ordem, destacando o caráter pedagógico e exemplar das ações de tal missionário. Também atribuíram a ele a conquista e a consolidação de territórios e aldeias que, antes de sua ação, estavam à mercê de incursões estrangeiras.

“O exemplo de singular de virtude”: Louvor da Vida e Morte de João de Souto Maior

No livro terceiro da crônica de João Felipe Bettendorff, intitulado *Do que obraram os padres da Companhia e da criação da lei de 1655 até a primeira expulsão em 1662*, encontram-se vários relatos sobre as missões individuais dos padres jesuítas. Dentre eles, destaca-se o da vida do padre João de Souto Maior que, além de versar sobre a missão realizada pelo inaciano, refere-se à sua vida antes de ingressar na Ordem. Localiza-se nesse texto a sexta parte das *Constituições Jesuíticas*, que trata da *Vida pessoal dos que já foram admitidos na Companhia*.

Num dos capítulos da *Crônica dos Padres*, onde são fornecidas informações a respeito da maneira como o padre procedia para encaminhar suas missões e do cotidiano nelas, além de exaltar a importância de suas ações para a Coroa, tanto na aproximação com os indígenas quanto no cuidado da alma dos portugueses. Bettendorff descreveu o padre João de Souto Maior como missionário incansável, pois mal saía de uma missão e já era designado para outra por mostrar ânimo e disposição para cuidar da salvação das almas. Mesmo antes de adentrar a missão do Maranhão, ele já “abrasava-se em desejos de padecer martírios” (BETTENDORFF, 1990, p.105).

A narrativa sobre a vida e missão de Souto Maior começa com sua ida às terras do rio Pacajás, na qual foi acompanhando uma tropa e dois mineiros, designados pelo rei D. João IV, em busca de metais preciosos. O cronista afirma que, ao longo das margens do rio, existia tanta “multidão de gentios” que:

[...] ajuntando-se todos os portugueses e índios das aldeias d’El Rei, no princípio desta conquista para lhes ir dar guerra, foi tão cruenta que afirmou um dos primeiros conquistadores do Pará que se tingiu o rio em sangue, porque os índios Pacajás não só se puseram em campo a esperar a peleja, mas ainda saíram a receber os Tupinambás, e outros seus contrários com mais de quinhentas canoas, ficando mortos quase todos, não somente os vencidos, mas também os vencedores (BETTENDORFF, 1990, p.97).

Afirmava-se que os índios Pacajás eram uma nação muito aguerrida e, por isso mesmo, o espírito do padre havia se “abrasado” para esta missão. Souto Maior partiu na mesma embarcação com os dois mineiros do Reino que foram examinar os minerais. Bettendorff escreve: “os mineiros, depois de um breve descanso, começaram logo a tratar de descobrir as minas, e enquanto eles tratavam do ouro e da prata, pôs-se o padre João de Souto Maior com muito maior fervor e zelo a cuidar da salvação das almas daqueles gentios, em cuja comparação todo ouro e prata não tinham valor” (BETTENDORFF, 1990, p.98).

Essa missão deveria durar apenas seis meses, mas, devido a uma mudança no tempo, o rio secou, tornando a navegação impossível, e

[Além] destas mudanças no tempo, destemperando o ar e do rigor das calmas, se ocasionou uma mortal enfermidade em a gente da tropa na qual morreram muitos, e entre elas os mineiros, com cuja morte ficaram perdidas as esperanças dos tesouros que se buscava; esta doença se ateou também entre aqueles índios neófitos dos quais faleceram não poucos depois de batizados pelo padre missionário (BETTENDORFF, 1990, p.99).

Souto Maior trabalhou para tratar do corpo e da alma dos atingidos pela enfermidade. Com medo de perder os indígenas que já havia batizado, pois muitos fugiram com medo da moléstia, ele empreendeu uma jornada com os que ainda ficaram, e, devido à fragilidade de sua saúde, durante a jornada teve febre que só aumentava no decurso dela. Sua condição piorou depois de uma queda que ocorrera na parte feita por terra, levando-o assim a falecer quando ainda tinha trinta e cinco anos.

Na narrativa da morte deste missionário, Bettendorff utiliza-se de duas figuras muitas vezes repetidas na crônica, assim como em outras narrativas jesuíticas. A primeira, quando relata que o padre sabia que estava próxima a sua morte, vista como forma de *recompensa* por seus trabalhos. De acordo com o cronista, ele veio a entender “que era chegada a hora em que Deus o chamava para *o prêmio de seus trabalhos*”. A segunda figuração aparece na chegada do padre às aldeias para onde dirigia a missão. Ao chegarem, o padre estava tão debilitado em força que “*o levaram os índios em os braços* para uma pequena casa tecida de palmas” (BETTENDORFF, 1990, p.100, Grifo nosso).

Nas passagens, vê-se o esforço do cronista em exaltar o sofrimento e a morte de um missionário no cumprimento da missão, além de criar uma imagem que ressalta o cuidado que os indígenas dispensavam a eles, pois, de acordo com o cronista, quando se encontravam fracos, eram carregados em seus braços. Este tipo de narrativa busca construir uma ideia de docilidade, apego e amor dos índios par com “seus missionários”.

Tal representação repete-se várias vezes nas crônicas jesuíticas, a exemplo do relato da missão que os padres Luís Figueira e Francisco Pinto empreenderam à Serra de Ibiapaba. Na *História da Companhia* do padre José de Moraes encontra-se uma passagem na qual se afirma que os indígenas dali possuíam bom ânimo para receber os missionários, tanto que, ao chegarem à Serra, eles enviaram os Tabajaras, que os acompanhavam para dar notícia de sua chegada: “não sendo necessário maior aviso, correram, todos juntos a buscá-lo, e como os achavam em forças debilitadas os levaram em braços para uma das três populosas aldeias” (MORAES, 1987, p.32, Grifo nosso).

Por achar Souto Maior um exemplo a ser seguido, Bettendorff dedica a ele um capítulo no qual fala de sua vida antes de partir para a missão do Maranhão, intitulado *Sumário da Vida do Padre João de Souto Maior antes de vir à Missão do Maranhão*. Neste *Sumário*, exalta-se a santidade e a luta travada por Souto Maior para seguir sua fé e religião, bem como relata as dificuldades enfrentadas no seio da sua própria família. O cronista afirmou fazer o relato por achar que ainda não se havia dado a Souto Maior a “sepultura mais honrada em a igreja de São Francisco Xavier”, e que este:

merecia um grande elogio pelo que gloriosamente obrou nesta missão do Maranhão, mas a meu ver não se poderá fazer elogio melhor do que se compreende sobre ele em esta crônica, porque maior louvor se poderia dar do que se referir aos exemplos de singular virtude que deu assim aos seculares como aos religiosos (BETTENDORFF, 1990, p.102).

Bettendorff segue explicando que não tornará a falar de suas virtudes nas missões de Ingaíba e Pacajá, posto já ter feito no capítulo anterior. Para ele, essas missões tornaram João do Souto Maior o “Apóstolo deste Estado” [Maranhão], por isso, acrescentará somente “ao referido à santa vida que levou antes de vir à missão do Maranhão, estando ainda em o reino de Portugal” (BETTENDORFF, 1990, p.102). Podemos classificar tal capítulo como um texto laudatório, mais especificamente um panegírico. Esse enquadramento é possível, pois os textos jesuíticos se encaixam, como dito anteriormente, nos gêneros retóricos – judicativos, deliberativos, e epidícticos. O texto laudatório é visto como um subgênero do gênero retórico epidíctico⁷.

⁷ Marcelo Moreira, em artigo intitulado *O Louvor ao Marquês de Marialva: Um Estudo sobre o Panegíric*, dá definições que casam muito bem com o estilo do texto aqui analisado. O autor utiliza uma passagem da *Retórica Ad Herenium* para definir os “loci a partir dos quais o louvor deve ser produzido” (MOREIRA, 2011, p.185).

Marcelo Moreira, citando a *Retórica ad Hereniu*, afirma que o gênero epidítico abarca o louvor e o vitupério, e que os lugares que fundam o louvor, ao serem empregados de forma inversa, servir-nos-ão para a composição do vitupério. O louvor pode basear-se em coisas externas, em atributos físicos e em qualidades do ânimo. Às coisas externas pertence o que pode ocorrer por acaso ou fortuna, favorável ou adversa, tal como linhagem, educação, riqueza, poder, glória, cidadania, amizades e elementos análogos – assim como, para vitupérios, seus opostos. Ao corpo pertence o que a natureza lhe atribuiu em termos de qualidade ou de defeitos: velocidade, força, beleza, valor, assim como, para o vitupério, seus contrários. As qualidades do ânimo concernem àquilo que depende de nosso juízo e reflexão: prudência, justiça, fortaleza, temperança, assim como seus opostos, se nosso desejo é vituperar. Deste modo, em uma causa demonstrativa, será constituída nossa prova e também a refutação (MOREIRA, 2011, p.185).

Encontram-se, no *Sumário da vida do padre João de Souto Maior*, elementos de tal composição, ligados principalmente às *coisas externas: as qualidades de linhagem e educação*. Bettendorff destaca que Souto Maior era “filho de pais nobres, e que desde sua tenra idade o criaram em o santo temor de Deus e mais virtudes, como requeria a sua condição; chegada à idade de maior capacidade, aplicou-se a estudar humanidades no Colégio de Santo Antão, onde se bem aproveitava em a ciência do espírito e própria perfeição” (BETTENDOFF, 1990, p.102). O missionário havia sido de tal forma virtuoso que, por ser filho de pais nobres, teve uma educação impecável nos desígnios de Deus, e não somente nesta questão da virtuosidade religiosa, mas no destaque de suas funções intelectuais, já que se sobressaiu no estudo das humanidades e das letras, o que contribuiu para o seu crescimento intelectual, mas, principalmente, para a “ciência do espírito e própria perfeição”. De acordo com Manuel Hespanha:

De fato, nesta sociedade [do Antigo Regime] em que a aparência manifestava a essência e em que a natureza se lia na tradição, a nobreza interior não podia deixar de manifestar-se exteriormente, desde que se deixasse passar um tempo suficiente. Como no domínio da religião, a justificação de um estado de nobreza interior não podia se fazer com puras disposições interiores [...] [a nobreza prova-se por atos que fazem o nobre diferente do plebeu]. Em contrapartida, ela deveria exprimir-se por atos repetidos ao longo da vida [a nobreza não nasce num piscar de olhos]. Só esta prática diuturna de um viver nobre poderia criar esta pública estimação de nobreza que, segundo Melchior Phaebus, é o critério-chave para distinguir os nobres [a nobreza consiste, sobretudo na avaliação dos homens] (HESPANHA, 2009, p. 134).

Desta maneira, cabe destacarmos que a qualidade dos homens, apesar de poder ser desenvolvida pelo exercício das virtudes, no Antigo Regime era considerada inata, de acordo

com o nascimento. Por exemplo, o nobre tem determinadas qualidades inatas que podem ser desenvolvidas a partir de determinados conhecimentos e do estímulo de certas virtudes. Por isso, existem os tratados de educação para a nobreza e não para os camponeses, artistas, etc. Para estes, o que cabe geralmente é levar a vida de bom cristão.

O cronista destaca também “as qualidades do ânimo que concernem àquilo que depende do nosso juízo e reflexão”. O missionário, ainda na juventude, havia feito voto de “perpétua virgindade, o qual guardou inviolavelmente todo decurso de sua inocente vida”. O padre era tão constante que, para manter tal promessa, desejou integrar a Companhia de Jesus, “[na] qual entrou com grande alegria, e perseverou com grande exemplo na oração, meditação e mais exercícios de humildade e obediência” (BETTENDORFF, 1990, p. 103).

Bettendorff afirmou que a família de Souto Maior era contra sua entrada na Companhia de Jesus e, devido a isso, mandou seu irmão mais novo, Manuel David de Souto Maior, tornar-se noviço na Companhia para lhe desviar do caminho da Religião. De acordo com Bettendorff, nenhum argumento lançado pelo irmão de Souto Maior teve efeito sobre ele. Dessa maneira, o irmão lançou mão do fato do missionário não ter uma boa visão em um dos olhos, e este motivo o levou a ser dispensado da Companhia, depois de lá passar um ano. Depois de sair da Ordem, contudo, ele continuou a levar uma vida reta: “um ano inteiro que viveu no mundo sempre conservou o fervor da vida no exercício das virtudes como se estivesse vivendo na clausura da Religião” (BETTENDOFF, 1990, p. 104).

Souto Maior pediu três vezes que fosse readmitido na Ordem, até que resolveu informar ao padre Provincial “do que se tinha passado e do meio que tinha buscado, e tanto insistiu em alegar que seu impedimento não era bastante, que examinada a terceira vez pelos padres consultores a proposta do requerente, e maravilhados da eficácia de suas palavras, se julgou uniformemente não ser impedimento bastante para se lhe negar o fim de seus desejos” (BETTENDOFF, 1990, p. 104). No trecho, encontram-se características específicas do subgênero laudatório: a prudência, a fortaleza e a temperança.

Além dessas virtudes, o cronista destaca a vida de Souto Maior na Ordem desde a sua atuação como mestre em Retórica, no Colégio de Santo Antão, em Portugal, até seu desejo pelo martírio em missão. Segundo Aristóteles, em *A Retórica*:

Como louvor está baseado em ações, e com o agir de acordo com um fim moral é característico de homens dignos, é preciso que nos esforcemos por mostrar que um homem está agindo dessa maneira movido por um fim moral, e é útil que pareça que ele tenha agido desse modo em várias ocasiões (ARISTÓTELES, 1994, p. 100-101. Apud. MOREIRA, 2011, p.185).

Como um discurso retoricamente construído é dirigido a um determinado auditório – e, no caso da narrativa jesuítica, para um auditório formado por religiosos, superiores e autoridades, este se constitui enquanto *exempla*, ou seja, como modelo para produzir uma ação persuasiva sobre seu auditório, de edificação e construção de uma memória e História jesuítica -, o discurso teria que mostrar como os missionários viveram uma vida digna e santa antes mesmo de se tornarem inacianos, enfrentando adversidades. Contudo, por serem sempre temperados e persistentes, tornaram-se missionários e eram considerados homens sábios e instruídos nas letras e na arte do discurso.

“Um anjo vindo do céu”: A missão do padre Francisco Veloso entre os Tupinambás

Com a intenção de analisar a representação do jesuíta como figura importante para a concórdia, o bem universal e o alcance do indígena através do amor, quando as armas e o aparato administrativo português não chegaram, examinaremos a missão do padre Francisco Veloso até a terra dos Tupinambás.

Nos relatos dessa missão, destaca-se que este “santo missionário” fora enviado até o rio Tocantins por ordem de seu superior, o padre Antônio Vieira, para que *reduzisse* a multidão de gentios que lá se encontrava. Bettendorff afirma ter Veloso acabado de chegar de uma missão quando um grupo de índios tupinambá, descidos por sua livre e espontânea vontade, chegou com a informação de que “havia muitas aldeias de sua nação que podiam ir buscar para vir ser filhos de Deus como eles eram; folgaram todos com essa boa nova”. Desta sorte, o padre Veloso foi eleito por Vieira por ser “peritíssimo na língua dos Tupinambás”. O padre não quis “que o acompanhasse escolta alguma de soldados, mas um só homem branco chamado Pedro Biscainho e cirurgião da casa”, e “deste modo aviados, partiram do Pará, pela festa de São João, em o ano de 1658” (BETTENDORFF, 1990, 109).

Segundo o cronista, o padre não necessitou fazer nenhum esforço, pois ele foi recebido como um “anjo vindo do céu”, e apenas propôs aos índios a causa de sua presença naquelas terras. E quando ouviram as práticas que lhes fazia em sua própria língua, que falava como natural entre eles e ainda muito melhor, “*deles não houve um só que não quisessem descer em sua companhia*”. Mais adiante, Bettendorff afirma, ainda, que naquele momento se viu “o grande poder da Divina Graça”, pois os índios foram com o padre por vontade própria, e

largaram as suas terras que se localizavam sobre um rio de cristalinas e mais sadias águas do Estado todo. E ainda:

Não é somente terem, pela força divina da Graça, saído de suas próprias terras tão belas e fecundas, como já se tem dito, para viverem no conhecimento da verdadeira Fé, mas também é terem-se deixado trazer tantas almas de gente muito guerreira por um só missionário da Companhia de Jesus, sem mais escolta de soldados e armas que sua pessoa armada de uma viva confiança em Deus todo poderoso cuja graça todo se rende e se sujeita (BETTENDORFF, 1990, p.110 e 112, Grifo meu).

Domingos de Araújo repete as informações oferecidas por Bettendorff, e também destaca que era espantoso:

[...] ver em gente tão belicosa, e tão marcial, a valentia e força da Divina Graça, por cuja virtude com tanta vontade, e com tanta alegria deixava as suas terras, sobre mui amena, mui sadias, e mui fartas para buscar a Jesus com seus jesuítas por tanto incômodos e trabalho em terras tão dessemelhantes a sua (ARAÚJO, S.d, s/p).

José de Moraes, por seu turno, ao falar deste “prodigioso” feito – um único missionário descer a uma aldeia, utilizando-se como arma apenas a palavra de Deus e sua eloquência ao proferi-la – afirma que Francisco Veloso era o Marco Túlio Cícero daquela missão e que “chegou alegre ao porto da sua tão apetecida aldeia do Itaqui no descobrimento da preciosa mina de tantas almas, qual outro Jasão no velocino de ouro na ilha de Colchos em demanda de tão célebre, como tão encantado e fabuloso tesouro” (MORAES, 1987, p. 281 e 282).

Moraes também apresenta a estratégia utilizada pelo padre para se aproximar dos indígenas, que, a princípio, segundo a narrativa, havia se escondido com medo do missionário. Ele “ordenou a alguns índios da sua comitiva, que mansamente, e como disfarçados penetrassem a espessura, e que topando alguma gente, a desenganassem de seu receio, e lhes participassem o bom intento da sua vinda”. Dessa maneira, conseguiu fazer com que os indígenas esquecessem suas desconfianças, chegando ao ponto de seus filhos pequenos deixarem a companhia “dos pais pela dos padres, que com tal amor e carinho os tratavam, que parecem não reconheciam outras mãos, que a dos seus insignes bem feitores”. O cronista arremata seu pensamento afirmando que “atrativo é este entre os tapuais, que o cuidar e acariciar-lhe os filhos, é o mesmo que tê-los seguros e constantes nas aldeias” (MORAES, 1987, p.282).

Moraes discorre sobre o dia a dia naquela missão e sobre a preparação para o batismo daquela gentildade. Explica primeiro o catecismo e ensina as orações “que infalivelmente se fazia aos meninos e meninas todos os dias de manhã e de tarde, costume antiquíssimo de

todas as nossas aldeias”; depois, “instrui de sorte a santa doutrina, que todos assim grandes, como pequenos, assim moços, como velhos, se foram pondo capazes de receber o santo sacramento, entrando primeiro pela porta do santo batismo” (MORAES, 1987, p.283).

Para os jesuítas, o ato de missionar implicava *reduzir* os gentios à fé católica e à vida civil e policiada. Reduzir, de acordo com os preceitos de Santo Inácio de Loiola, era “ser levado pela convicção a uma ordem melhor; reconduzir seu fim. Evitar cair na confusão e na desordem, alcançar as realidades mais básicas, as melhores, as mais altas, a que os tinha destinado a providência divina”.⁸ (TORRES-LODOÑO, 1999, p.17).

Desta maneira, os padres, assim que chegavam às aldeias, como deixa claro José de Moraes, tratavam de montar uma rotina que ajudasse na preparação para que os indígenas recebessem os sacramentos. Depois do batismo, o próximo sacramento a ser ministrado para os adultos era o casamento; assim, os indígenas saíam de suas relações de concubinato e poligamia. Esse era o início de uma “vida civil”. Espelha-se, deste modo, um dos princípios místicos e espirituais de Inácio de Loiola: “reconduzir os homens para o caminho a que fora destinado por Deus”, livrando-os de uma vida de pecado e condenação.

Outro aspecto a ser ressaltado é a forma como o cronista representa a figura dos missionários jesuítas na percepção dos indígenas. Para ele, os índios viam os padres como “anjos vindos do céu” e, ainda, “pais” para os pequeninos, pela brandura e amor com que os tratavam. Essa visão dos indígenas sobre os jesuítas foi o que permitiu, de acordo com a narrativa, a um só missionário reduzir gente da mais “brava e aguerrida”. Adriano Proserpi pontua que a ação dos missionários jesuítas se caracterizava pela “persuasão por meios brandos [que] parecia ser a mais indicada, o que tornava mais sedutora a tarefa do missionário. A sua ação sempre se caracterizara pelo emprego de meios pacíficos” (PROSPERI, 1995, p.147).

Este tipo de narrativa revela a construção do lugar do missionário na conquista portuguesa. Conforme dito anteriormente, para os padres a missão encaixava-se no “bem comum”, pois este “era a referência para a unidade dos jesuítas e para a definição de missão, o que se expressa nas Constituições em fórmula como o ‘maior serviço de Deus nosso Senhor e bem das almas’, e ‘ maior serviço divino e bem universal’” (PROSPERI, 1995, p.18). Esse ato era cumprido com generosidade, disponibilidade, fé e determinação, postas em prova pelas

⁸ “ser llevado por la convicción a una orden mejor; reconducir sus fines. Evitar caer en la confusión y el desorden, alcanzar las realidades más básicas, las mejores, las más altas, al que los tendría destinado a la providencia divina”.

duras penas passadas pelos missionários, e exibido para todos pelas cartas, crônicas e relações.

Na narrativa também exaltam-se as figuras dos padres jesuítas por seu conhecimento da língua, a vida sacrificada pela força e graça de Deus, a fé – geralmente única arma carregada pelos missionários – e a forma como os indígenas aceitavam deixar suas boas terras para um lugar que não conheciam e juntar-se ao padre: “seria assim o triunfo da ‘ordem da graça’, sobre a ‘desordem da barbárie’” (TORRES-LONDOÑO, 1990, p. 28).⁹ Francisco Veloso era “peritíssimo” na língua geral dos indígenas, e tal aspecto foi fundamental para o padre Vieira escolhê-lo como missionário dessa empreitada. A sua habilidade permitiu que falasse diretamente aos Tupinambás sem intermédio de intérpretes. A isso foi atribuído o sucesso imediato da missão, pois o domínio e aprendizado da língua possibilitavam um maior nível de intimidade, já que, para os indígenas, fala e autoridade política era uma coisa só.

Considerações Finais

Os padres inacianos, seguindo os preceitos dos escolásticos espanhóis, defendiam que o amor e as palavras jesuíticas convertiam mais do que o uso da força e das armas portuguesas. Vê-se, nas crônicas jesuíticas, que é retratado no Maranhão aquilo que Ângela Barreto Xavier destaca em Goa: a aliança entre poder político e religioso “supriu algumas das dificuldades que as administrações das coroas imperiais enfrentavam nas colônias, facilitando, por essa via, não apenas a territorialização do poder imperial, mas também a sua inscrição nas mentes e nos corações dos seus súbditos” (XAVIER, 2008, p.19). No Maranhão, esses súbditos eram as nações indígenas e os portugueses que já se encontravam naquelas terras. De acordo com uma carta enviada ao rei pelo padre Antônio Vieira, “o Maranhão é uma Rochela de Portugal e *uma conquista por conquistar* e uma terra onde V.M. é nomeado, mas não obedecido” (VIEIRA, 1995, Grifo nosso).

As palavras de Vieira refletem bem a visão sobre o Maranhão, “uma conquista por conquistar”; e, diante das representações feitas pelos jesuítas, essa [re]conquista do Maranhão seria realizada através de suas ações. Os jesuítas acreditavam que a vida civil naquela região só seria provável ao se reduzir a gentildade à fé católica e à vida civil, qualidades tornadas possíveis apenas sob a vontade do rei, identificada com o bem da República. Por isso o aviso

⁹ “Sería así el triunfo del ‘orden de la gracia’ sobre el ‘desorden de la barbarie’”

de Vieira: “V.M é nomeado, mas não obedecido”. O rei era visto como cabeça de um “corpo místico”, assim como no Império português.

Ao ser marco e contexto da vontade divina da salvação das almas, o reconhecimento dos interesses do Rei é fundamental para o bom triunfo da missão. Isto supõe formular a identificação entre os desígnios divinos e a expansão da fé e dos serviços do ‘Rei Católico’ a esta. Além disso, o futuro da missão deve ser representado de forma que coincida com os propósitos reais. Sem dúvida, não se defende em vão os interesses do rei, eles devem servir a vontade de Deus (TORRES-LONDOÑO, 1999, p. 19)¹⁰.

Nas narrativas, reflete-se, no sentido aristotélico, a virtude e o conceito do belo, do nobre, do honesto e seus contrários. “A vertente estética da Retórica epidítica é evidenciada pela especial atenção dada ao tópico da amplificação nos discursos demonstrativos” (ARISTÓTELES, 2005, p.39). Logo, essas passagens são consideradas como *exemplares*, escritas com a intenção de amplificar retoricamente algumas personagens da História da Companhia de Jesus no Maranhão, destacando-se as ações dos padres e suas contribuições para o bem comum do “corpo místico” do império português.

Percebemos, desta maneira, que o gênero epidítico empregado nas crônicas jesuíticas era estruturado de modo a construir um discurso verossimilhante que destacasse a santidade dos padres e não somente das missões. Para aqueles padres, a santidade de suas missões estava intimamente ligada à santidade de suas ações e a de seus companheiros. Logo, exaltar os padres considerados exemplares cumpria um importante papel na construção da história das missões jesuíticas do Maranhão: informar sobre a virtude de seus membros e persuadir autoridades, religiosos e colonos de que os padres que participaram daquela missão eram tão santos e escolhidos por Deus quanto a própria missão.

¹⁰“Al ser marco e o contexto da vontade divina da salvação das almas, el reconocimiento de los intereses del Rey es fundamental para el buen triunfo de la misión. Esto supone formular la identificación entre los designios divinos de la expansión de la Fe y los servicios de del ‘Rey Católico’ a esta. Además, el futuro de la misión debe ser presentado de forma que coincida con los propósitos reales. Sin embargo, no se defienden en vano los intereses del rey ellos deben servir a la voluntad de Dios”.

REFERÊNCIAS

OBJETOS DE ESTUDO

ARAÚJO, Domingos de. *Chonica da Companhia de Jesus da Missão do Maranhão 1720*. Biblioteca Nacional. Seção de Manuscritos. Loc. 11.02.007.

BETTENDORFF, João Felipe. *Crônica dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão (1627-1698)*. 2ª Edição, Belém: SECULT, 1990.

MORAES, José de. *História da Companhia de Jesus na Extinta Província do Maranhão e Pará (1759)*. Ed. Alhanbra, 1987.

OUTRAS FONTES:

AD HERENIUM. Cambridge: Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1989

ARISTÓTELES. *Retórica*. Vol. VII. Tomo V. Lisboa: Imprensa Nacional, 2005.

FRANCA, Leonel, SJ. (Introdução e tradução). *O Método Pedagógico Jesuíta: O Ratio Studiorum*. Livraria Agir Editora: Rio de Janeiro, 1952.

VIEIRA, Padre Antônio. *Cartas do Padre Antônio Vieira (coordenadas e anotadas por João Lúcio de Azevedo)*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925, tomo 1.

LIVROS, ARTIGOS, TESES E DISSERTAÇÕES

CHARTIER, Roger. *Leitura e leitores na França do Antigo Regime*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

CARDOSO, Alírio & CHAMBOULEYRON Rafael. Fronteiras da Cristandade: Relatos Jesuíticos no Maranhão e Grão-Pará (séc. XVII). Pp. 33-60. In. DEL PRIORE, Mary e Flávio Gomes. *Os Senhores do Rio*. São Paulo: Ed. Campos, 2005.

CARDOSO, Alírio. História como espetáculo: A Missão da companhia nas águas do Xingu. 1636. In. CARDOSO, Alírio; César Martins. *História do Xingu e Belém*. UFPA, 2008.

CARVALHO, Roberta Lobão. OS PRIMEIROS MISSIONÁRIOS E DESCOBRIDORES DO MARANHÃO: História e Retórica nas crônicas jesuíticas do Maranhão (séc. XVII e XVIII). In. *Revista Outros Tempo*. Volume 8, número 11, 2011 - Dossiê História e Literatura. P. 131-152

HESPANHA, Antônio Manuel. *História das Instituições: época medieval e moderna*. Lisboa: Livraria Almedina, 2004.

HESPANHA, Manuel. *História das Instituições: época medieval e moderna*, Lisboa: Livraria Almedina, 2004.

HOONAERT, Eduardo. *História da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1992.

LODOÑO, Fernando Torres. La experiencia religiosa jesuita y la crónica misionera de Pará y Maranhão en El siglo XVII. In. MARZAL, M. M, S J, (ed.). *Un reino de la frontera: las misiones jesuíticas en la América colonial*. Lima: Abya-Ayala/Pontificia Católica Del Perú, 1999.

MOREIRA, Marcelo. *O Louvor ao Marquês de Marialva: Um estudo sobre o panegírico*. *Revista da USP* São Paulo, n.88, p. 183-192, dezembro/fevereiro 2010-2011.

PÉCORÁ, Alcir. Vieira, o índio e o corpo místico. In. Adalto Novais. (org) *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PROSPERI, Adriano. O Missionário. In: Rosário Villare (Direção). *O Homem Barroco*. 1ª ed. Lisboa, 1995. p. 145-171.

RICOEUR, Paul. *A história, a memória, o esquecimento*. Tradução: Alain François [et. al.]. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

RODRIGUES, José Honório. *História da História do Brasil*. 1ª Parte. Historiografia Colonial. São Paulo: Ed. Nacional, 1979.

WOODMAN, A.J. *Rhetoric in classical historiography: four studies*. Portland: Areopagitica Press, 1998.

XAVIER, Ângela Barreto. *A invenção de Goa: Poder Imperial e Conversões Culturais nos Séculos XVI e XVII*. Lisboa: Editora Imprensa de Ciências Sociais, 2008.