A CONSTRUÇÃO DA PERFORMANCE DE UM SANTO: UMA ANÁLISE DA BIOGRAFIA DE JOÃO DE BRITO

THE CONSTRUCTION OF A SAINT'S PERFORMANCE: AN ANALYSIS OF JOÃO DE BRITO'S BIOGRAPHY

Alexandre Cabus Moreth Silva¹

Resumo

João de Brito foi um importante missionário que atuou na região da Província Jesuítica do Malabar entre os anos de 1673 e 1693. Vindo de família nobre, o jesuíta missionou junto aos povos daquela localidade, obtendo certo sucesso marcado pela conversão de um governante local. Tal feito acabou levando a sua execução, resultado das intensas disputas políticas regionais. Sua morte será consagrada no martírio, quando beatificado em 1852 e posteriormente canonizado em 1947. Analisaremos a obra *História do nascimento, vida, e martyrio do Beato João de Brito*, escrita por Fernão Pereira de Britto, irmão do jesuíta, que teve como intuito construir uma ideia de santidade em torno da vida de João de Brito. Este artigo contribui para a historiografia a partir de seu aparato teórico metodológico interdisciplinar, indo além das abordagens clássicas em torno da literatura martirológica, demonstrando que a partir dos conceitos inerentes a Performance, podemos compreender a biografia como um elemento vivo, que conjuga tradição, memória e objetivos tanto de quem escreve, quanto de quem lê e daquele que foi narrado.

Palavras-chave: João de Brito; Performance; Biografia.

Abstract

João de Brito was a prominent missionary who served in the Jesuit Province of Malabar between 1673 and 1693. Born into a noble family, the Jesuit undertook missionary work among the local populations, achieving significant success, notably marked by the

¹ Mestre em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Atualmente é Bolsista do curso de Doutorado em História pela mesma instituição. Desenvolve a Tese intitulada como "O Xavier português: João de Brito e a prática da *acomodatio* na Missão do Madurai (Índia, 1662-1693)". Graduado em História pela UFRRJ, realizou digitalizações, transcrições e sistematizações em bancos de dados de registros de batismos e óbitos da Freguesia de São Francisco Xavier de Itaguahy e Nossa Senhora da Conceição do Bananal, atuais municípios de Itaguaí e Seropédica, confeccionados entre os Séc. XVIII e XIX, no âmbito do Programa de Educação Tutorial em História (PET - História), onde foi bolsista entre agosto de 2019 e fevereiro de 2022.

conversion of a local ruler. This accomplishment, however, ultimately led to his execution, a consequence of the intense political disputes in the region. His death was later recognized as martyrdom, with his beatification in 1852 and canonization in 1947. This study examines the work *Historia do nascimento, vida, e martyrio do Beato João de Brito*, written by Fernão Pereira de Britto, the Jesuit's brother, whose objective was to construct an image of sanctity around João de Brito's life. By adopting an interdisciplinary theoretical and methodological framework, this article contributes to historiography by moving beyond classical approaches to martyrological literature. It demonstrates that, through concepts derived from Performance Studies, biography can be understood as a dynamic element, integrating tradition, memory, and the intentions of the writer, the reader, and the subject being narrated.

Keywords: João de Brito; Performance; Biography.

Introdução

A figura do jesuíta português João de Brito chamou-nos bastante atenção pela sua relevante importância no contexto missionário da Província Jesuítica do Malabar, no final do século XVII. Além de ser de origem nobre, Brito exerceu importantes papéis nas dinâmicas missionárias no interior da mencionada província. Tornou-se superior da missão do Madurai em 1685 e foi assassinado no reino de Ginja, na província do Malabar, em 1693. Morte esta que viria a se tornar símbolo de seu martírio.

É interessante notar que, apesar da figura desse missionário ser tão importante para o desenvolvimento das missões jesuítas no sul da Índia, sendo relevante ao ponto de ser beatificado em 1853 e canonizado em 1947, a historiografia tem pouquíssimas contribuições a seu respeito. Em sua tese de doutoramento, Maria de Lurdes Ponce Edra de Aboim Sales (2015) realiza uma breve trajetória de João de Brito; entretanto, por não se tratar do objetivo do mencionado trabalho, a autora não constrói uma análise em torno do missionário. É nesse mesmo viés que as obras por ela levantadas sobre João de Brito se circunscrevem. Apesar da importante contribuição desses trabalhos no que tange à exposição de elementos referentes à trajetória desse missionário, eles carecem de análises científicas sobre o tema e, em maior ou menor grau, pecam por possuírem caráter apologético.

Acreditamos que esse caráter apologético se dá por terem sido escritas em um contexto de produção muito específico sobre a figura de Brito, o de sua canonização. Ao realizarmos um minucioso levantamento bibliográfico, conseguimos perceber que sete biografias foram publicadas no intervalo de 1937 a 1948, sendo a última publicada em 1986. É importante salientar que Brito foi canonizado em 1947, no apogeu do regime salazarista em Portugal. Dessa maneira, podemos compreender a produção dessas obras como completamente conectadas a uma possível propaganda desse, que então se tornaria o mais novo santo português. Nesse sentido, muitas das produções sobre João de Brito seriam, direta ou indiretamente, afetadas.

Concentramos nossos esforços neste trabalho em compreender os mecanismos discursivos utilizados para construir a figura de João de Brito como mártir. Para atingir tal objetivo, inicialmente nos debruçamos sobre duas edições da mesma biografia, escrita por Fernão Pereira de Britto, irmão do jesuíta: a original, publicada em 1722, e a segunda edição, publicada em 1852. Optamos por trabalhar com essas biografias por se tratarem de edições distintas da mesma obra e, principalmente, por apresentarem um vasto compêndio documental que ampliou as perspectivas de análise dessa pesquisa. Além disso, o fato de João de Brito ter sido beatificado em 1853, um ano após a publicação da segunda edição, sugere que essas biografias representam o primeiro esforço bem-sucedido no caminho de sua posterior canonização.

Objetivamos compreender a forma como foram construídas, seus possíveis objetivos e diferenças. Posteriormente, refletiremos sobre os elementos textuais da obra, levantando hipóteses sobre as complexidades inerentes à tentativa de classificá-la em um gênero específico. Por fim, concluímos com postulações referentes à aplicabilidade de conceitos provenientes da área da *Performance* na análise das narrativas sobre João de Brito.

“Venerável” e “beato”: semelhanças e diferenças entre as primeiras edições

Escrita por Fernão Pereira de Britto, irmão de João de Brito, foi trazida ao público pela primeira vez através de um esforço conjunto de D. Fernando de la Cueva, sobrinho do missionário, e da Companhia de Jesus. A obra: História do nascimento, vida e martírio do Venerável Padre João de Brito foi publicada em 1722, em Coimbra, através do Real Colégio das Artes da Companhia de Jesus. A obra conta com uma estrutura muito bem delimitada, iniciando com uma dedicatória de D. Fernando de La Cueva a D. João V,

seguida de uma declaração ao leitor, um protesto e declaração do autor, e algumas licenças para publicação da mesma, sendo elas: do Santo Ofício, do Ordinário e do Paço. Posteriormente, a obra segue com uma seção denominada Epigrammas Laudatorios. Essa parte consiste em uma série de poemas, todos em latim, escritos por membros da Companhia de Jesus sobre João de Brito. Logo após, é apresentado um enxuto índice que divide a narrativa da biografia em três partes e um compêndio dividido em duas outras partes. O compêndio conta com um documento de cunho biográfico sobre João de Brito, apresentado à Sagrada Congregação dos Ritos em 1714 e traduzido do latim para o português, e duas cartas escritas ao pontífice por D. João V e D. Maria Ana sobre João de Brito. Em seguida, algumas cartas compõem uma seção chamada Verdadeyras Imagens, onde é possível encontrar documentos de autoria do jesuíta e de seus companheiros de missão.

Sua segunda edição, publicada em 1852, apresenta algumas sutis, porém interessantíssimas, mudanças. A princípio, podemos notar que a edição do século XIX é intitulada História do nascimento, vida e martírio do Beato João de Brito, diferentemente da edição do século XVIII, que se refere, no título, a João de Brito como “venerável padre”. Ou seja, mesmo tendo sido publicada um ano antes da beatificação de Brito, os editores da edição do século XIX já se referiam ao missionário enquanto beato. Inicialmente, a formatação se mantém a mesma; contudo, após o protesto e a declaração do autor, as licenças para publicação são substituídas por um prefácio da segunda edição e uma breve biografia do autor, Fernão Pereira de Britto.

Nessa prefação, estão listadas as principais diferenças entre as edições. A primeira edição conta com uma série de “reflexões” do autor, as quais interrompem a narrativa para realizar ponderações sobre o texto. Contudo, a edição de 1852 retira todas as “reflexões” – totalizando 81 –, por razão de “não fazendo elas parte da história, mas sendo meras considerações sobre o seu texto, em nada aproveitavam a fidelidade histórica e entravam, tornando-a menos deleitosa para a leitura” (Britto, 1852, p. 17). Nesse sentido, embora os capítulos estejam presentes integralmente, sem nenhuma aparente modificação textual, as ponderações de Fernão Pereira de Brito foram retiradas da edição do século XIX. Além disso, as diferenças seguem na alteração da ordem da seção Epigramas Laudatórios, que, na edição oitocentista, antecede diretamente o compêndio. O compêndio, que também se mantém integralmente na segunda edição, é, contudo, acrescido de um importante item intitulado “memória”.

É exatamente essa parte da obra, a “memória”, que faz com que concentremos nossas análises na segunda edição. Partindo do fato de que a primeira edição consta na íntegra e que as “reflexões” do autor não apresentam grandes contribuições à narrativa, valendo-se somente de algumas pontuais ponderações que merecem destaque, a edição de 1852 se mostra muito mais rica em detalhes ao somar, junto à obra anterior, um valioso compilado de publicações, algumas na íntegra e outras em fragmentos.

Podemos observar que, no prefácio da segunda edição, é realizado um levantamento das obras e documentos escritos sobre João de Brito até o momento de sua publicação. Em ordem cronológica, o primeiro documento apresentado é a carta do P. Francisco Laynes, Superior da missão do Madurai, que escreveu, logo após a morte de Brito, aos padres da Companhia, sendo impressa somente em 1717. Segue-se com um folheto escrito pelo jesuíta Manuel Coimbra, em 1695, intitulado: Breve relação do ilustre martírio do V. P. João de Brito, impresso em Lisboa em 1695.

O *Illustre Certame* (Antuérpia, 1697), de autoria do jesuíta Jean Baptiste Maldonado, é uma das obras mais ricas em detalhes sobre a trajetória de João de Brito, que se faz presente na mencionada seção, embora não conste integralmente, mas apenas fragmentos traduzidos do latim para o português. As próximas obras apresentadas são: *A Imagem da Virtude no noviciado da Companhia de Jesus na Corte de Lisboa* e *Annus Gloriosus*, ambas escritas pelo jesuíta Antônio Franco. A primeira foi impressa em Coimbra, em 1717, e a segunda, em Viena, em 1720, e ambas incluem apenas as partes que se referem a João de Brito. Por fim, são apresentadas as obras *Vita del V. Servo di Dio P. Giovanni di Brito*, de autoria anônima e publicada em Roma, em 1738; o 2º tomo da *Bibliotheca Lusitana*, de Diogo Barbosa Machado; *História genealógica da Casal Real part. 2.ª*, de autoria de D. Antonio Caetano de Sousa; e *Da História da Companhia de Jesus*, pelo jornalista Cretineau Joly, todas sem informação de data.

No que concerne à narrativa biográfica, ela está dividida em três partes: a primeira é intitulada “Em que se contêm as ações do V. P. João de Brito, desde o seu nascimento até a sua partida para a Índia e chegada a Goa” (Britto, 1852, p. 1-29). Dividido em doze capítulos, este primeiro fragmento narra o início da vida de Brito, seu ingresso e formação na Companhia de Jesus. Nessa primeira parte, é possível observar elementos narrativos que aproximam João de Brito da Companhia de Jesus e, principalmente, da imagem de São Francisco Xavier, através de passagens de provação e interferência direta da Providência Divina, por vezes, utilizando-se da figura de São Francisco Xavier. Logo no

início, a narrativa apresenta a primeira provação de João de Brito, que, aos onze anos, sobreviveu a uma terrível condição de saúde por intercessão de São Francisco Xavier, culminando no uso do hábito jesuíta por Brito durante um ano. Como resultado, Brito ganhou o apelido de “martirizinho” junto aos demais pajens.

A segunda parte é intitulada “em que se contêm as acções que o V. P. João de Brito obra na Índia até ser mandado a Portugal, eleito procurador da sua província do Malabar” (Britto, 1852, p. 30-133). Essa parte, dividida em trinta capítulos, tem por objetivo principal narrar a primeira viagem de Brito para a Índia e toda a sua trajetória missionária antes de retornar a Portugal em 1687. Existe um divisor de águas nessa parte da narrativa, pois Brito ganha uma dimensão interessantíssima após passar pelo episódio chamado de “Primeiro Martírio”. Em 1684, Brito é preso e torturado durante semanas, mas, no momento em que iria ser morto, é liberado por conta de disputas locais. A partir disso, a narrativa passa a afirmar Brito como uma espécie de mártir vivo, pois o jesuíta já teria passado por todo o processo do martírio, só não o havia consumado.

A terceira e última parte é intitulada “Em que se contêm as ações que o V. P. João de Brito obrou depois que chegou a Portugal, e depois que, de Portugal, se embarcou segunda vez para a Índia, até consumir a vida com o glorioso martírio” (Britto, 1852, p. 134-195). Dividida em dezesseis capítulos, essa parte nos chama a atenção para alguns episódios, como uma certa tensão sobre a necessidade de Brito ir ou não à Roma prestar contas da Missão, o que indica tensões entre Portugal e Roma, além, obviamente, da consagração de seu martírio.

Levando em consideração que foram apresentadas as características de nossas fontes, devemos agora apresentar o eixo metodológico que guiou nossa análise. Nesse sentido, aplicamos a metodologia de “análise de conteúdo” como saída para arguição dos materiais levantados. Quanto à análise de conteúdo, podemos defini-la como um conjunto de técnicas de comunicação, com destaque para a aplicação interdisciplinar de áreas da semântica. Compreendemos semântica como a pesquisa do sentido de um texto. Portanto, o método de análise de conteúdo delimitar-se-á através do domínio da linguística, de métodos lógicos, estéticos e formais, de métodos lógicos semânticos, de métodos semânticos e estruturais e, principalmente, da hermenêutica (Campos, 2004).

A análise de conteúdo, como um conjunto de técnicas, se vale da comunicação como ponto de partida, tendo por finalidade a produção de inferências. Inferir significa realizar uma operação lógica pela qual se admite uma proposição a partir de sua ligação

com outras proposições antes postas. A produção de inferências é o ponto central da análise de conteúdo. Um dado de comunicação é completamente sem valor até que este seja vinculado a outro, e esse vínculo seja representado através de uma teoria.

Produzir inferência a partir desse método significa, portanto, embasar as mensagens com pressupostos teóricos de diversas concepções e com as situações concretas de seus produtores e receptores. A análise de conteúdo vai em consonância com as proposições levantadas neste artigo, pois tem como ponto central a concepção dessas situações concretas a partir do contexto histórico e social em que as produções estão inseridas. Nesse sentido, mesmo que seja uma linha metodológica que se baseie em diversos componentes da linguagem, não corremos o risco de cair em análises exclusivamente semânticas e filológicas.

Aplicamos a metodologia a partir de três fases de desenvolvimento: a primeira fase é a de pré-exploração do material ou de leituras flutuantes do corpus documental. Nessa fase, concentramos nossos esforços em leituras gerais do material coletado, tentando apreender, de forma global, as ideias principais e seus significados gerais. A utilização de uma leitura menos aderente nessa fase pôde promover uma melhor assimilação do material e elaborações que forneceram os indícios para a sistematização das hipóteses apresentadas.

A segunda fase consistiu na seleção das unidades de análise ou de significado. Evidenciar as unidades de análise temáticas, ou seja, os recortes do texto, é um processo dinâmico e indutivo, que exige atenção às mensagens explícitas e às suas significações não aparentes. A opção por uma unidade temática específica se dá a partir da conjunção de interdependência entre os objetivos do estudo, através das teorias explicativas adotadas por nós.

A terceira e última fase se deu a partir da categorização e subcategorização. Podemos definir o processo de categorização como a operação de classificação de elementos constituintes de um conjunto por diferenciação e reagrupamento, segundo o gênero. Podemos constituir as categorias como grandes enunciados que visam abarcar um número variável de temas e questões. A formação das categorias e subcategorias está intrinsecamente conectada aos objetivos da pesquisa e à construção das temáticas abordadas, de modo que a codificação das unidades de análise pôde promover a realização de tal pesquisa.

Missionário-mártir: a construção do arquétipo

Já expostos os elementos que compõem as edições da biografia sobre João de Brito e a forma como iremos trabalhar, podemos agora nos debruçar sobre o que acreditamos ser a motivação fundamental da publicação das mesmas: a construção do missionário-mártir. Vale ressaltar, antes de mais nada, que, no período apontado por Hsia (1998) como correspondente à ação da Contrarreforma (1540-1770), podemos conceber algumas modalidades nas quais se enquadravam os pretendentes à santidade, a partir de seus atributos, ou seja, suas personalidades e conquistas reconhecidas pela Igreja. São sete arquétipos de santos: os fundadores; os reformadores; os místicos; os bispos; os missionários; os obreiros e os mártires. É interessante pensar que, apesar de Brito ser missionário, tendo essa imagem constantemente reforçada em sua biografia, tanto o título da obra quanto sua narrativa culminam em seu martírio. Nesse sentido, apesar de estarmos nos valendo de um missionário e por isso é evidente a presença de elementos próprios desse arquétipo de santidade, João de Brito foi conceituado mártir. Portanto, nos cabe perceber de que maneira podemos dialogar com essas categorias.

Brito morreu em 1693 e, logo após sua morte, algumas importantes obras começaram a circular a seu respeito, construindo uma movimentação sobre sua trajetória missionária e levantando ideias sobre seu martírio. Um dos principais exemplos é o já mencionado trabalho do padre Jean Baptiste Maldonado (1697). Entretanto, Brito foi beatificado somente em 1853. Muito dessa demora, além de possíveis outros fatores, pode ser identificada no fato de que o atributo de mártir não foi muito utilizado pela Igreja da Contrarreforma no reconhecimento da santidade de homens e mulheres no período. As memórias dos mártires eram celebradas, mas seus processos de santificação só foram consumados a partir dos séculos XIX e XX. Para R. Po-Chia Hsia (1998), existem duas possíveis respostas: a primeira sendo ideológica. A Igreja da Contrarreforma encarava a si mesma como uma Igreja militante e triunfante, mas a imagem do martírio, muito conectada com a identidade de uma Igreja apostólica perseguida pelas leis pagãs, não era pretendida pelo papado.

A segunda razão deriva de políticas eclesiásticas e da centralização da administração papal. O processo pelo qual os candidatos eram proclamados santos seguia o mesmo princípio da descrição evangélica sobre a aproximação dos primeiros apóstolos: muitos são chamados, porém, poucos são escolhidos. Esse tipo de movimentação se deu em resposta à proliferação de cultos a santos durante a Idade Média. Nesse sentido, o

papado pós-tridentino centralizou a santificação e uniformizou o processo. Durante a Idade Média, o culto aos santos se desenvolvia de maneira espontânea e a nível local. Buscando extinguir esse tipo de manifestação, a tomada de decisões passou a estar centralizada em Roma, desautorizando cultos locais, delimitando critérios ostensivos para provar a santidade, através de uma intensiva investigação, como a comprovação de milagres, por exemplo (Hsia, 1998). É nesse sentido que a vida de santo de João de Brito foi apresentada à Sagrada Congregação dos Ritos em 1714, estando, posteriormente, anexada ao compêndio de sua biografia.

O movimento geral de renovação literária, próprio da modernidade no âmbito da poesia e hagiografia religiosa, foi composto por autores que procuraram expor os temas do cristianismo numa expressão conjunta às novas sensibilidades estéticas e culturais desse contexto. Esse movimento se deu em alternativa às narrativas em prosa de caráter tradicional e popular. Nesse sentido, as Reformas utilizaram amplamente e reinterpretaram as tipologias literárias fixadas pelo martírio desde o início do cristianismo (Urbano, 2006).

No princípio da Época Moderna, a imagem do mártir era celebrada a fim de evocar o tempo fundador e, envolvida a partir de uma sensação mística, evocava os primórdios do cristianismo. Servindo como uma espécie de instrumento didático, utilizado no disseminado debate doutrinal típico das ações reformadoras, a partir de seu caráter paradigmático, a construção de um “exemplo” estendeu sua influência para além da literatura hagiográfica. Concebendo, assim, a configuração de perfis heroicos presentes em diversos textos literários (Urbano, 2006).

A construção da imagem do santo tem seu efeito realizado a partir de elementos semânticos. Uma destas alternativas é a constituição de nobreza, uma vez que o sangue era a metáfora da graça. Por isso, logo no início da edição, é possível encontrar uma breve genealogia que liga a família de Brito à nobreza, pois o enobrecimento dos santos está em simetria com a santificação dos príncipes. Michel de Certeau (1982) afirma que essas operações recíprocas instauram uma hierarquia social de exemplaridade religiosa, sacralizando a ordem estabelecida, própria do Antigo Regime.

A utilização de uma origem nobre é um sintoma da lei organizativa da vida de um santo. Um texto de caráter meramente biográfico colocará uma evolução e, portanto, diferenças entre as fases do crescimento do indivíduo. Contudo, obras de caráter edificante postulam, a partir de uma eleição divina, que o indivíduo adulto ainda reflete

suas qualidades já encontradas na infância. Para tanto, o santo é aquele que não perde nada do que recebeu (Certeau, 1982).

Os santos missionários partem de uma heroica jornada longe de suas terras, expandindo as fronteiras do catolicismo (Hsia, 1998). A figura do missionário aparece pela primeira vez na narrativa sobre Brito quando ele tinha somente onze anos, sendo São Francisco Xavier o santo responsável por salvar o português de uma terrível doença. A partir desse momento, a narrativa traça o destino de Brito enquanto um missionário, pois evidencia que o jesuíta fez uso das vestes da Companhia durante um ano, sendo essa uma promessa em agradecimento à intercessão de São Francisco Xavier é um divisor de águas na trajetória do pajem. Após o término da promessa, Brito se dedica a entrar na Companhia de Jesus, sendo apresentado ao desejo missionário (Britto, 1852).

Oriunda de uma tradição literária pagã, a presença de um “exemplo” influenciou de maneira incisiva a hagiografia, principalmente a sua vertente biográfica. Entretanto, a literatura de cunho martirológico inicial não descreve o percurso biográfico dos mártires, mas centra suas narrativas em suas mortes. Os textos mais elaborados, mais próximos ao gênero panegírico, surgiram depois, mas com os mesmos fins moralizantes e apologéticos, transformando os heróis em ascetas (Urbano, 2006).

A figura de Xavier esteve constantemente presente, por exercer um papel importante na construção da narrativa sobre João de Brito. Comparar as ações do jesuíta português com as de um santo (Xavier fora canonizado em 1622), ajuda na argumentação de que Brito estaria agindo como tal, sendo a figura de Xavier fundamental por ser a principal referência de um santo missionário, tanto para a Companhia de Jesus quanto para as missões no Oriente. Esse tipo de esforço junto a narrativa se aproxima do propósito central de obras hagiográficas, privilegiando os atores do sagrado, ou seja, os santos. Dessa maneira, há a edificação e construção do que Michel de Certeau (1982) chamou de “exemplaridade”. Podemos trabalhar esse conceito a partir da ideia de modelo. O “exemplo” baliza a construção de uma vida santa, sendo o fator necessário para atingir tal santidade. Portanto, Brito é constantemente comparado a Xavier e evidenciado como fiel seguidor de seus exemplos e ações, a fim de estruturar as condições para que o missionário português possa ser visto como Xavier, ou seja, como um santo (Certeau, 1982).

A ida de Brito à Índia, a contragosto de sua mãe, encerra a primeira parte da biografia e inicia a conceitualização do jesuíta enquanto um possível santo missionário.

Podemos ler a disputa com sua mãe, que recorreu ao núncio papal para que o inaciano não saísse de Portugal, como um rompimento com qualquer ligação que o distanciasse de seu objetivo: a conquista de almas no Oriente. Sendo assim, podemos afirmar que o intuito da primeira parte da obra é apresentar o personagem de Brito como um missionário. A sua formação como um santo está presente na parte seguinte (Britto, 1852).

Dois elementos são fundamentais para a construção do arquétipo do santo missionário: o heroísmo e o desbravamento do desconhecido (Hsia, 1982). Este último fator é constantemente reforçado na trajetória de Brito, sendo enfatizado por toda a segunda parte da obra. Podemos observar que, logo no início do capítulo I da segunda parte, intitulado *Parte de Goa para as terras do Malabar, e descreve-se a sua jornada* (Britto, 1852, p. 30-33), algumas passagens que enfatizam não só elementos “desconhecidos”, mas também a vontade de Brito em enfrentá-los. Ao se direcionar às terras do Malabar, o jesuíta:

Podera fazer a jornada com muito commodo; porque todo lhe ofereceu a caridade do P. Braz de Azevedo, provincial que então era da província do Malabar: mas como o ardentíssimo zelo de padecer era n'elle acção do seu desejo, querendo imitar o grande apóstolo do oriente S. Francisco Xavier, se partiu a pé para passar aquellas celebres serras do Malabar [...] (Britto, 1852, p. 30-31).

Esse trecho compõe o esforço do missionário que, apesar das “forças da fraqueza do corpo por beneficio dos alentos do espírito, prosseguia alegre o caminho” e constrói a imagem de um homem que, apesar dos “muitos ursos, tigres, e elefantes”, manteve-se firme em seu objetivo pela busca de novas almas. (Britto, 1852, p. 30-31)

Uma vez apresentado o desconhecido e formado o palco do extraordinário em que Brito atuava, a narrativa segue para a introdução dos atos de heroísmo do missionário. Tais atos se delimitam a partir de um supostamente nítido impedimento natural em concluir certas ações, que só são superadas por intervenção divina. O primeiro grande episódio referente a esse tipo de construção narrativa se dá no capítulo VIII da segunda parte, intitulado: *Refere-se um caso, em que o V. Padre, e seus companheiros experimentaram os prodígios da divina providência em seu favor* (Britto, 1852, p. 51-55). O episódio narrado acontece através da iminência de um dilúvio que dura três dias. Brito e seus cristãos estariam presos em uma choupana, que foi tomada pelas águas, as quais os cobriram quase completamente. Como se isso não bastasse, as víboras que foram

atraídas pela enchente e a presença da fome caracterizam o quadro caótico que estava se formando.

Nessa altura da narrativa, o personagem de Brito já foi constituído como de saúde bastante fragilizada, seja pelas moléstias por ele enfrentadas no início de sua vida ou pelo físico aparentemente franzino que o impossibilitaria de realizar grandes testes de resistência. Deste modo, o lugar que o jesuíta desempenha em acalmar os locais e direcionar os esforços conjuntos para a oração é alavancado, porque Brito não possuía estas condições naturalmente, sendo a providência divina a responsável para que o jesuíta pudesse guiar a intenção daquelas almas a Cristo. Desta maneira, a narrativa nos apresenta a estiagem das águas como fruto da ação do missionário que, como um verdadeiro homem de Deus, conjugou seus esforços espirituais para salvar seus cristãos.

É a partir do capítulo XI da segunda parte que as imagens do missionário e do mártir começam a se misturar (Britto, 1852, p. 56-59). Até esse momento, João de Brito estava conectado ao ideal missionário, com algumas passagens que fazem referência à intercessão de São Francisco Xavier. Muito esforço foi concentrado na ilustração do exótico e nas maneiras que o jesuíta buscou para sobreviver e converter aquele meio. Entretanto, o mencionado capítulo inicia a perseguição que, anos depois e ao final do texto, culminou em seu martírio. Sendo assim, a figura do missionário não é abandonada, mas utilizada como catalisadora da figura do mártir, ou seja, é a partir da construção do arquétipo de missionário que se desenvolve o do mártir.

O martírio é concebido não apenas pelos mártires, mas pelos fiéis e é encarado como uma benesse ou um privilégio. Desta maneira, não é possível que o cristão conquiste o martírio através de um esforço individual e isolado, mas apenas se for consumado pela ajuda da providência divina, que o enviará as virtudes em forma de dons. A resistência ao sofrimento, por exemplo, tem explicação na graça divina, uma vez que a constância dos mártires junto aos preceitos divinos torna vão os tormentos, graças ao auxílio direto de Cristo. A morte, consumação real do martírio, é sempre oferecida ao fiel por Deus, sendo o mártir o primeiro responsável por aceitá-la, em clima de consolação espiritual, consagrando sua vitória (Urbano, 2006).

Conceber o martírio como um dom aceito livremente pelo homem significa associá-lo intimamente à identificação recíproca do mártir junto a Jesus Cristo. Essa é uma constante martirológica bastante comum à literatura deste gênero. A vida do mártir e de Cristo se consumam em uma só a partir de sua morte. Nesse viés, o mártir não só imita o

gesto de Cristo, que morreu por todos, mas torna-se participante da ação de Cristo já realizada, estando presente junto a sua Paixão em seu próprio martírio (Urbano, 2006).

São João Evangelista foi o principal responsável por modelar a figura de Jesus Cristo como protótipo do mártir para o cristianismo, como um modelo que aceitou voluntariamente a morte, no cumprimento da vontade do Pai, sendo essa revelada nas Escrituras. Como evidência, Urbano (2006), os Evangelhos chamam atenção para a ida de Jesus à Jerusalém e a sua recusa em permanecer na Galileia à espera de ser preso. A natureza voluntária da morte de Jesus é presente em toda a representação joanina de sua prisão, julgamento e morte. Na maneira como salientam alguns exegetas do Evangelho de São João, a Paixão de Jesus não é oriunda de humilhação, mas de triunfo: é a sua glorificação que está em ênfase. Os Atos dos Apóstolos e as Epístolas salientam esse martírio através do entendimento do caminho a ser percorrido pelos seus discípulos (Urbano, 2006).

Evidentemente, essa natureza voluntária frente à proximidade da morte está presente em boa parte da narrativa sobre João de Brito. Entretanto, a primeira vez que aparece é no capítulo XXIV da segunda parte. Já iniciada a perseguição contra o missionário, o capítulo tem como título: *É preso o V. Padre no Reino de Madurey, e livrado do perigo da morte, que o ameaçava apresenta o primeiro episódio em que Brito é confrontado com a iminência da morte e sujeitado à violência gentia* (Britto, 1852: 109-111). Sua recusa em se afugentar é evidente no seguinte trecho:

Tendo porém ele (João de Brito) notícia de que o buscavam, se adiantou a perguntar-lhes quem procuravam. N'este tempo tiveram lugar os catecúmenos para se retirarem, e assim prenderam sómente o V. Padre, e os catechistas, que o acompanhavam, vingando n'elles o ódio, que tinham a todos (Britto, 1852, p. 109-110).

Em seguida, são narrados uma série de torturas provocadas contra Brito e seus catequistas que, àquele momento, se tornaram personagens “já consagradas ao martyrio” (Britto, 1852, p. 109-110). Contudo, por não se valer de uma prisão oficialmente determinada pelo *Nāyakkār*, título dado à autoridade local, o grupo de locais que perseguiu e torturou Brito e seus seguidores acabou por libertá-los ainda com vida. Vale ressaltar que a perseguição já se dava de uma maneira mais ampla aos cristãos, não somente ao missionário, pois é citado que, logo após ser livrado da morte, Brito parte do Madurai em direção ao reino de Tanjaor, onde um cristão chamado Gaudiozo foi

perseguido. Doravante, a narrativa apresenta Brito como similar a Cristo, que morreu por todos, pois o jesuíta mandou dizer aos perseguidores:

[...] que se tinham alguma duvida contra a lei de Deus, não era justo averiguarem-n'a com aquelle christão, o qual não era letrado na lei, que professava: que ele allí estava, e como mestre da mesma lei satisfaria com a razão a todas as duvidas, que lhe offerecessem: e não lhes quadrando o verem-se convencidos, não lhes seria difficultoso o tirar-lhe a vida, pois ia metter nas suas mãos. (Britto, 1852, p. 111).

Essa convicção perante a arguição e julgamento provenientes de agentes que representam o pecado é uma outra constante na literatura martirológica, definida no Novo Testamento como fruto da identificação entre o mártir e Cristo. O mártir não deve recuar pelo que dizer e não se deixará invocar outro nome que não o de Cristo, pois nesse momento é o próprio Espírito Santo que intercederá por ele (Urbano, 2006).

Tal elemento fica mais evidente em um capítulo especificamente construído para este tipo de passagem, intitulado *Disputa com os letrados gentios, e convence-os* (Britto, 1852, p. 82-85). Neste capítulo, o texto chama atenção para um debate a respeito da “escritura de cabeça”, que seria uma verdade universal consagrada por *Brahmā* aos gentios. O jesuíta persuadiu os gentios utilizando o argumento de que, se há culto a mais de um deus e seus adeptos disputam sobre a soberania de cada um, a “escritura de cabeça” não pode ser a representação da verdade. Nesse sentido, Brito estaria apresentando a concepção de que a verdade universal só pode se manifestar no monoteísmo. A defesa malsucedida de Brito da verdade cristã resulta na saída inevitável do martírio:

Convencidos tão evidentemente os gentios, e não tendo, que responder a estes argumentos calculatorios, obstinados no seu pecado trataram de encobrir a sua manifesta ignorância com injuriarem de palavra o V. Padre, e o tratarem tão mal, se n'aquella ocasião não deu a vida pela fé, não foi á falta de martyries, mas porque a divina providencia lhe guardava a gloria do ultimo para outra ocasião (Britto, 1852, p. 84).

Existe uma forte associação entre martírio e a inspiração divina, principalmente ao que concerne aos diálogos judiciais que os mártires perseguidos enfrentam junto às autoridades locais. A certeza presente no texto de que João de Brito é constantemente iluminado pela inspiração divina dá condições ao jesuíta para enfrentar os gentios, tornando a perseguição um fator privilegiado para a consumação do martírio e, principalmente, impulsionando sua eficácia enquanto missionário. Esse tipo de defesa aponta para um possível movimento responsável por formular o martírio enquanto uma experiência mística e inevitável, como fica evidente no final da narrativa supracitada (Urbano, 2006).

A construção da idealização do personagem martirizado passa pela reposição de modelos sobrepostos, sendo possível reencontrar, em todas as narrativas hagiográficas, uma estrutura que, de maneira geral, é comum. Se, por um lado, essa estrutura é resultado da narrativa de acontecimentos que seguiram processos semelhantes, sua origem também remonta ao desejo de se referir ao modelo das narrativas da Paixão de Cristo e dos primeiros mártires, os apóstolos (Urbano, 2006).

Existe, portanto, uma relação proposta por E. Mazza (1992) como “ontológica” entre a Paixão de Cristo e todas as construções de martírio presentes no contexto judaico-cristão. Através dessa relação, podemos determinar o sentido tanto dos martírios veterotestamentários quanto dos martírios cristãos. Nesse sentido, o martírio assume um caráter pascal, por sua vez, a própria Páscoa passa a assumir um caráter martirológico. Em toda a literatura hagiográfica, está presente a correlação entre a ascensão do mártir, na imitação de Cristo, e sua humilhação. Sendo, portanto, a Paixão do Mártir entendida como um prolongamento da própria Paixão de Cristo (Mazza, 1992).

Esses elementos podem ser encontrados a partir de uma visão que permite distinguir três gêneros literários presentes na literatura martirológica cristã: os *Acta*, as *Passiones* e as *Legenda*. É importante, contudo, salientar que os textos costumemente integram características de vários gêneros, e sua caracterização, com base na forma literária, não pode ser inflexível. Além disso, é comum a esse tipo de literatura o uso de outras obras como exemplo para a constituição de uma nova, o que pode dificultar uma classificação específica (Urbano, 2006).

Para os fins desta análise, julgamos pertinente contemplar a obra em questão a partir da caracterização de Urbano (2006) sobre as *Passiones*. Isso porque, esse tipo de narrativa apresenta um momento mais detalhado sobre a morte. É presente uma estrutura ambígua, na qual o mártir vence, não pelo discurso, mas pelo heroísmo diante da dor. A tortura é completamente vivida pelo mártir como um deleite frente à inevitabilidade do martírio (Urbano, 2006).

Na narrativa, há dois momentos em que Brito é contemplado com a possibilidade do martírio. Esse movimento acaba por gerar uma construção do personagem que passa pela Paixão do Mártir, mas não a contempla de imediato. A primeira vez que João de Brito é levado ao cárcere pelas autoridades ocorre quando ele e seus catequistas são presos por um general. Como evidenciamos anteriormente, a passagem mais antiga narra a prisão e tortura de Brito por agentes locais, e por isso, não poderiam matá-lo. Sendo assim, a

partir do momento que a narrativa apresenta uma autoridade, ela nos leva a crer que se iniciou, de fato, a trajetória da Paixão do Mártir (Britto, 1852).

Britto é preso junto aos seus catequistas e firmemente torturado. São narrados episódios de tortura, com açoites, exposições públicas enquanto estavam presos em cepos de madeira sob sol quente, diversas agressões físicas, grandes caminhos percorridos a pé e tortura com espinhos e pedras pontiagudas. Todas essas passagens são acompanhadas por um esforço para obrigar o jesuíta e seus seguidores a proclamarem o nome do deus Xivá. Destaca-se uma passagem em que Brito é comparado diretamente a Cristo por, ao mesmo tempo, aceitar o processo de tortura e se mostrar firme junto à sua lei:

[...] o principal d'elles perguntou ao V. Padre, e aos catechistas um por um, se estavam resolutos a dizer, Xivá Xivá: e como todos respondessem que não, lhes deram muitas bofetadas; e dando a primeira ao V. P. João de Brito, ofereceu elle a outra face para lhe darem a segunda; o que vendo um gentio do consistório disse: o primeiro, que ensinou a lei, que este segue. deu por preceito o que elle agora obrou (Britto, 1852, p. 123).

Logo após essa passagem, Brito e seus catequistas são sentenciados a terem os pés e as mãos cortadas e, por fim, serem empalados. Entretanto, quando estavam a caminho do desfecho da sentença:

[...] que então se não executou, por chegar uma carta do rei ao general, em que lhe dizia, que seu cunhado estava resolutos a se rebelar contra elle, e chamava em sua ajuda ao rei de Tanjaor: pelo que deixasse toda a execução, e occupação, que tivesse para outro tempo, e marchando logo com toda a gente de guerra, com que se achasse, se fosse ver com elle (Britto, 1852, p. 124).

Após estar preso por cerca de doze dias, o jesuíta é direcionado a uma pequena choupana, onde passou mais dezoito dias preso em condições precárias, com pouquíssimo acesso à água e comida. Após esse período, chegou uma notícia que a sentença seria aplicada somente a Brito, que seria empalado após ter seus pés e mãos cortados. A narrativa demonstra que, logo após escutar a sentença, a reação imediata do jesuíta foi saber onde e quando a aplicariam, o que pode ser um indicativo da ânsia do missionário pelo martírio, que fica mais evidente na passagem que fecha esse capítulo: “Deu o V. Padre graças a Deus pelo benefício ordenando aos christãos que também as dessem, e todos rezaram em acção de agradecimento um roزاری a Nossa Senhora, para que lhe alcançasse de seu filho graça final” (Britto, 1852, p. 125).

Quatro dias após a proclamação dessa sentença, Brito é encaminhado para outro lugar, onde é deixado preso nos estábulos por cerca de um mês. Nesse período, o jesuíta

teve que enfrentar novamente inúmeros letrados que foram até ele com intuito de colocarem à prova sua fé. Entretanto, diferente da primeira passagem, “todos pela graça de Deus saíram convencidos e tão admirados, que foram dizer ao rei: que o V. Padre ensinava uma doutrina muito rara; e que era contrária à sua, a provava com taes razões e comparações, que ninguém lhe podia resistir”. Perto do martírio, o personagem de Brito é elevado a condições superiores, graças à ação da Providência. Isso pode ser observado na própria confrontação de Brito junto ao rei, sendo o missionário responsável por convencer o líder sobre a nobreza da crença em Cristo, o que resultou na suspensão da sentença de Brito, narrada como a suspensão do “martyrio do V. P. João de Brito e dos seus catechistos, não faltando elles ao martyrio, mas faltando o martyrio a elles” (Britto, 1852, p. 126-128).

Esse trecho ilustra muito bem como, a partir desse momento, a narrativa constrói a figura de João de Brito. A esta altura, Brito já foi consumado como mártir, pois já passou por todas as etapas para atingir tal benesse. Entretanto, devido à interrupção do martírio, por fatores externos, mesmo o jesuíta e seus seguidores tendo se entregado aos agentes locais, não falta a eles o martírio, mas sim o martírio que os falta. Portanto, Brito passa a ser retratado, no texto, como uma espécie de mártir vivo. Algo como a representação de um limiar entre a santidade e o mundo terreno, faltando-lhe apenas a morte em missão, que já o espera.

A obra continua com o retorno de Brito a Goa, tornando-se superior da missão do Madurai. No ano seguinte, em 1687, o jesuíta embarca para Lisboa, lá chegando em 1688. Em Portugal, Brito se ocupa de obrigações junto à Companhia de Jesus e à corte portuguesa. Acreditamos que os primeiros oito capítulos da terceira parte, responsáveis por narrar esse contexto, servem como base para reforçar a ligação de João de Brito junto à Companhia. De certa maneira, estrutura-se a concepção de que o mártir formado na Índia é, intrinsecamente, um mártir jesuíta (Britto, 1852, p. 134-160).

É interessante, entretanto, destacar que, apesar de ficar evidente na narrativa que sua fama se espalhou até mesmo por Portugal, é construído um grande esforço por parte do monarca, D. Pedro II de Portugal, para manter Brito em solo europeu, impedindo seu regresso. O embate entre o jesuíta e o monarca demonstra que o primeiro abdicou da vontade de sua nação, representada por D. Pedro, em nome da divina Providência. O monarca tenta persuadir o inaciano:

[...] com a força de um argumento, querendo provar, que ainda para a cultura da missão era mais útil a sua assistência na côrte, do que em Madurei, e argumentava assim: pergunta, padre, quem trabalhará mais na cultura d'uma vinha, um operario, ou muitos operarios? Isto não é materia de questão: indo vós para Madurei, tem a missão um operario, ficando vós em Portugal, mandarei todos os annos muitos, porque para isso tem o vosso zelo, a vossa agencia, a vossa auctoridade, e o meu favor, o que tudo cessa não estando vós na corte para sollicitar estas disposições: bem tem mostrado a experiencia a verdade d'esta proposição. Pois, se de ficardes em Lisboa, resultará á missão ter muitos operarios para a sua cultura, o que não terá senão ficardes, e se é maior cultura de muitos operarios, que de um só, colhe-se por legitima conclusão, que é á mesma missão convém mais o Padre João de Britto em Portugal que voltar para Madurei (Britto, 1852, p. 146).

A recusa do jesuíta vem em direção à perpetuação da imagem do personagem como um mártir. Para isso, ele deveria, obviamente, consumir seu martírio na missão do Madurai. Isso fica evidente na seguinte passagem do mesmo capítulo:

Com todo o decoro e modéstia recusou tão singular mercê, que lhe propunha o real affecto de um principe tão soberano, pedindo-lhe com toda a submissão e respeito lhe não quizesse estorvar a volta para a sua missão; porque todo o seu desejo era acabar n'ella a vida, ou consumindo-a com trabalhos pelo amor de Deus, ou entregando-a nas mãos do martyrio pela fé (Britto, 1852, p. 145).

Mesmo tendo conseguido a licença real para embarcar novamente para a Índia, não se encerraram os impedimentos contra João de Brito. A narrativa guarda lugar para uma cena épica, construída através da busca interminável do missionário por retornar à sua missão, valendo-se de recursos físicos e, claramente, da ação da Providência. No dia em que deveria embarcar para Goa, o monarca fez questão de estar com o jesuíta uma última vez. Estando Brito na presença de D. Pedro, a narrativa deixa implícito que o rei informou, propositalmente, o horário errado da partida das embarcações do porto, fazendo com que o jesuíta permanecesse em Portugal por pelo menos mais um ano. Entretanto, Brito é avisado por um membro da corte que as embarcações estavam partindo naquele instante. Sendo assim, o jesuíta começa uma corrida contra o tempo para chegar aos portos, dando as costas a D. Pedro, sem se despedir. Lá chegando, Brito encontrou as naus já longe do porto e se lançou a uma canoa para remar em direção a elas. É nesse momento que a Providência coloca uma outra embarcação no caminho, que estava seguindo as naus para prestigiar sua partida. Essa embarcação acaba sendo responsável por ajudar Brito, que, finalmente, consegue embarcar (Britto, 1852).

Toda essa passagem serve como base para a construção do mártir, que, apesar de em certa medida já ter se consagrado, não poupa esforços para ir em direção à sua

consumação final. A essa altura, o destino de Brito é evidente, sendo seu embarque para Goa, em 1690, a representação de sua entrada no último ato de sua Paixão de Mártir.

Britto chega a Goa em 1691 e parte para a Província Jesuítica do Malabar, sendo proclamado Visitador da Missão do Madurai. Assim como Cristo, que não espera ser capturado, a narrativa demonstra que Brito vai em direção à perseguição, sem temer as moléstias que poderia sofrer. O líder local, que havia prendido e torturado Brito nos acontecimentos que circunscrevem o Primeiro Martírio, chamado na fonte de Raganadadeven, ainda liderava uma poderosa perseguição contra os cristãos no Malabar, estando em guerra contra seu sobrinho, outra autoridade local, chamado Tariadeven. A narrativa descreve Raganadadeven como:

[...] além de ser cruelissimo tyranno era um insigne perseguidor dos christãos; e como tal havia seis annos, que tinha mandado ao V. Padre, que sob pena de morte não prégasse n'aquelles reinos a lei evangélica; mas ele fazendo d'estes preceitos maior incentivo ao fervoroso zelo que prégava, despresou tanto os seus ameaços, que o tyranno levado do sentimento, com que se via desobedecido, e despresados os seus decretos, lhe mandou dar os tormentos [...] (Britto, 1852, p. 162).

Portanto, a narrativa apresenta que Brito estava ciente que, “sob pena de morte”, não poderia voltar a pregar naquelas terras. Nesse sentido, reforça-se o movimento iniciado na passagem anterior, em que Brito vai em direção ao martírio. Além de confrontar a autoridade local, desrespeitando sua ordem sobre não pregar novamente naquelas terras, o missionário é responsável por converter Tariadeven, o sobrinho e rival daquele que o ameaçou. Tariadeven se encontrava à beira da morte, foi levado a uma série de sábios hindus e não obteve nenhum resultado, o mesmo chama um discípulo de Brito que, após a leitura do evangelho, o cura definitivamente (Britto, 1852).

Uma vez curado, o governante procura João de Brito para se converter ao cristianismo. Entretanto, essa conversão implicaria diretamente em algumas mudanças na vida de Tariadeven, sendo a principal delas a monogamia. Tendo várias esposas, o agora governante cristão deveria se despedir de todas, mantendo sua relação somente com a mais antiga. A narrativa apresenta, contudo, que uma dessas mulheres era sobrinha de Raganadadeven. Sentindo-se afrontado por ter conhecimento que Brito voltou a missionar naquelas terras e foi capaz de converter seu rival, prejudicando sua sobrinha, o governante inicia uma feroz busca contra João de Brito (Britto, 1852).

O início da perseguição reforça a ideia de que Brito estaria buscando a prisão. Quando uma tropa de cavalaria chegou até onde o jesuíta residia, em 1693, ele saiu para

receber os soldados com “tão alegre semblante, como quem alcançava o que tanto apetecia” (Britto, 1852, p. 169). É a partir desse momento que o último ato de sua Paixão de fato tem início, com inúmeras torturas antes mesmo de ser levado ao cárcere. Após alguns dias preso, Brito é chamado perante a corte daquele que ficou responsável por sua perseguição e julgamento, um aliado de Raganadadeven, chamado Tiruvrenjadeven. Essa passagem é marcada pelo ato de Brito que, mesmo estando profundamente machucado após dias de tortura e fome, lança-se ao chão para proteger seu crucifixo que foi violado. Nesse momento, podemos estabelecer uma ligação figurativa que apresenta a vida de Brito como protetora da cruz, para tanto, do próprio Cristo. Destaca-se um recurso narrativo em trazer à tona não somente a fala de Brito, mas seus próprios pensamentos:

Persistia o V. P. João de Brito abraçando a imagem do Christo crucificado, a quem podemos crer diria interiormente estes, ou outros mais interneados colloquios: agora conheço, meu Deus, quanto custa soffrer a tyrannia dos homens. Até agora era para mim allivio padecer por amor de vós, agora sinto o maior tormento vendo-vos padecer por amor de mim (os catequistas). Em quanto as injurias diziam o que eu sou, não podia ter por aggravado as suas acções: em quanto as blasphemias dizem o que vós não sois, é justo que as tenha pelas mais sacrilegas injurias: em quanto eu soffria o mau trato, que me faziam, nada soffria em tolerar o que merecia a minha culpa: quanto vos vejo soffrer o desacato, que vos fazem, é necessário todo soffrimento para ver padecer a vossa innocencia. Agora, Senhor, conheço que deve ser confusão minha o pouco, que padeço pelo vosso amor. Que muito é, meu Deus, que eu me resolva a entregar a vida nas mãos dos homens, se vós permitis, que os homens tenham atrevimento para vos arrojarem a meus pés? Quem vir estes excessos da vossa paciencia, como póde avaliar por fineza dar eu a vida pelo vosso amor? E se até aqui m'a quisestes conservar, seja para que m'a tirem vossos inimigos, pois eu sou o que mereço ser injuriado, e não vós, meu Deus, digno de toda a honra, e louvor. (Britto, 1852, p. 174).

Com diversas referências diretas à Paixão de Cristo, a narrativa compara, mais uma vez, Brito à imagem de seu Salvador. Brito estaria agora percorrendo o mesmo caminho que Cristo, tendo, inclusive, discípulos que padeciam em sua presença pela causa evangélica. A estratégia de trazer para o texto os pensamentos de Brito faz a narrativa, que até o momento se passava a partir do ponto de vista de um observador, ser transportada para o próprio olhar do jesuíta. Nesse sentido, o grau de pessoalidade é proveniente de um elemento essencial na hagiografia martirológica: a oração do mártir (Urbano, 2006).

Ponto fundamental do caráter edificante nesse tipo de texto, a oração do mártir pode ocorrer em diversos momentos: no caminho para a prisão, na prisão, no julgamento, nas

torturas e no momento de morte. Ela é uma forma de prolongar o discurso do herói. No trecho exposto, temos uma variação dentro da concepção discursiva de oração do mártir: a prece. Entendida por nós por ter um caráter mais curto e, nesse caso, ser algo apresentado como interno a João de Brito, que pede confiança a Jesus para se manter firme no sofrimento que recebe (Urbano, 2006).

O desfecho dessa epopeia referente a Paixão do Mártir é sua morte. Brito é degolado em 4 de fevereiro de 1693, com um golpe de cutelo. Em seus momentos finais, a narrativa apresenta novamente a figura de São Francisco Xavier, responsável por interceder pelo jesuíta desde o início de sua vida:

Já S. Francisco Xavier vio desempenhada a sua protecção. Já o V. P. João de Britto vio cumprido o seu desejo. Já se pôz o despacho, e o como pede a tantas petições. Já finalmente o grande missionario de Madurei, o incançavel operário da vinha do Senhor, o legitimo filho da companhia de Jesus, o verdadeiro imitador do apostolo do oriente, deu a vida em testemunho da pureza da fé catholica, e da verdade da religião christã que professava, e prégava (Britto, 1852, p. 190).

Acreditamos ser evidente que o texto em questão se trata de uma hagiografia de perfil martirológico, tanto pelos argumentos que vêm sendo desenvolvidos, quanto, principalmente, por sua trajetória culminar na morte de Brito pela fé, consagrando seu martírio. Em alguns textos, a narrativa não termina com a consagração do mártir, mas com o destino de suas relíquias ou até mesmo com os milagres realizados por ele, na apoteose da glória, testemunhando, dessa forma, a mais antiga tradição cristã de veneração dos mártires (Urbano, 2006).

Ao que concerne às relíquias, são narrados os destinos das partes do corpo de João de Brito que, além de degolado, teve seus pés e mãos arrancados após a morte. Seu corpo foi empalado e exposto por oito dias. Sua cabeça caiu “rodando pelas asperezas do monte, foi dar consigo nas correntes do rio, querendo mostrar a providência, de que tal relíquia só era digno sacrário o cristal mais puro” (Britto, 1852, p. 192). Já sobre o resto de seu corpo, é mencionado que foi comido por animais “em satisfação da rogativa, que o V. Padre havia feito a Deus no carcere” (Britto, 1852, p. 192). Entretanto, dois catequistas retornaram ao lugar e conseguiram achar ossos e a cabeça do padre, que foram enviados a Goa e “se guarda no cubículo do padre procurador do Malabar” (Britto, 1852, p. 191-195).

Além disso, é narrado que no mesmo instante em que João de Brito foi degolado, o Procurador do Malabar, padre João da Costa, que se encontrava muito distante do lugar

do acontecimento, recebeu através de um sonho uma mensagem de Brito comunicando seu martírio. Também no momento do martírio, seus catequistas, que estavam presos em outras localidades, foram soltos por ação da Providência, construindo um cenário em que, assim como Cristo, Brito morreu para salvar a vida de seus seguidores (Britto, 1852).

A certeza do lugar privilegiado do mártir transparece na narrativa através da concepção de milagres após sua morte, como forma de evidenciar sua recompensa no além (Urbano, 2006). Tal ponto é evidenciado no primeiro milagre intercedido por João de Brito. Narrado um ano após sua morte, um médico cristão cura um local que estava com febre em estado terminal por intercessão de João de Brito, utilizando seu martírio como exemplo de convicção na fé cristã (Britto, 1852).

Desse modo, a narrativa se encerra com ênfase em seu caráter edificante, demonstrando que, claramente, seu objetivo é evidenciar que Brito viveu e morreu como um santo, sendo um mártir da fé católica:

Este foi o nascimento, esta foi a vida, e esta foi a morte do V. P. João de Britto. Os louvores d'este empenho da natureza, e d'este desempenho da graça, são empreza para talento de outra esfera. Dizer o que ele obrou, foi acção de um incendido affecto. Ponderar o que conseguiu, será empreza de algum elevado discurso. Foi o V. P. João de Britto o que eu não sei dizer que foi: só direi que na vida de missionario, a que se consagrou, ensinou com eloquencia de mestre, serviu com zelo de confessor, acabou com prerogativas de martyr. (Britto, 1852, p. 195).

Nos esforçamos até o presente momento em demonstrar os elementos que compõem uma hagiografia martirológica e de que maneira a narrativa da biografia escrita de João de Brito, publicada em 1852, se enquadra nesse gênero. A partir dessa definição, buscaremos conceber tais elementos através da perspectiva proposta pela área da Performance.

A performance na construção da santidade

Levando em consideração que estipulamos os terrenos em que se insere a obra de Fernão Pereira de Brito e realizamos sua caracterização como pertencente ao gênero hagiográfico, pensaremos agora a obra a partir de uma perspectiva performática. Nesse sentido, levamos em consideração o conceito de performance, postulado pelo antropólogo Richard Scherchner (2013). O fundador do *Performance Group* elabora o conceito de maneira abrangente, concebendo qualquer ação humana como performance. Além de um conceito, Scherchner compreende o *Performance Studies* como uma área do

conhecimento, análoga à antropologia e ao teatro. Ou seja, embora existam diferenças na concepção de performance, segundo o autor, qualquer objeto pode ser estudado através da perspectiva dessa área. Dessa forma, a fim de atingirmos nossos objetivos, compreendemos a performance enquanto um instrumento discursivo que, através dos agentes ligados à produção da biografia, buscou a criação virtual de um performer: o mártir (Schechner, 2013).

Performances são responsáveis por marcar identidades, tempos, reconstruir e adornar corpos e contar histórias. Na concepção de Schechner, performances são constituídas por “comportamentos restaurados”. Isso envolve treino e prática, os quais são desenvolvidos através de gerações (Schechner, 2013). Ao nos depararmos com o caso abordado, facilmente podemos traçar paralelos junto a esse conceito. A escrita hagiográfica, como ficou evidente no subitem anterior, deriva de uma série de práticas e normas que foram construídas através dos tempos, perpassando contextos como a Contrarreforma, por exemplo.

Ao nos concentrarmos no ato da escrita, podemos observar que a questão da performance está associada ao desejo da manutenção de uma produção que perdure e tenha impacto no presente, mesmo que sua tônica esteja ligada diretamente ao passado, como é o caso (Lopes, 2009). Isso é evidente com a produção da biografia, pois as intenções do autor permeavam o desejo de beatificar e canonizar o irmão. Além disso, a perpetuação da arte se dá em outros dois sentidos: primeiramente, na reedição publicada no século XIX, que, após quase um século, busca trazer à tona a imagem de Brito. Em segundo plano, podemos encontrar esse eco nas obras publicadas no século XX. Nesse sentido, é evidente o esforço na construção coletiva de uma performance que perdurou e tomou contornos ligados ao objetivo primordial: a beatificação e canonização de Brito.

A construção dessa performance se deu a partir dos meios próprios do contexto em que se encontrava, ou seja, através de uma hagiografia. Contudo, é próprio ao gênero a existência de uma intencionalidade que permite que não haja compromisso com a veracidade daquilo que é apresentado. Lembrar não é, necessariamente, ter fidelidade junto aos fatos, mas está, sim, ligado ao imaginário, à sua amplitude e possíveis omissões. A distorção dos fatos está conectada diretamente aos próprios mecanismos da memória, na medida em que o responsável por transmiti-la acrescenta ou retira fatos. Portanto, o discurso constituído através do esforço hagiográfico é heterogêneo, fragmentado e disperso, por envolver diferentes sentidos pelos quais ele foi afetado (Lopes, 2009).

A performance, na maneira como se compõe através do texto, apresenta fragmentos de memória que engendram sentidos e se organizam com o intuito de transmitir a informação central: João de Brito teve uma vida santa e, por isso, é digno de ser visto como tal. Não à toa, a obra em questão se dá no formato de uma biografia, pois isso possibilita a presença de reminiscências que facilitam a inscrição na corporeidade do performer, que descreve melhor seu contexto, seu grupo e sua missão. As ações que marcam as virtudes, milagres e provações como essências de um santo também são derivadas de construções performáticas através do discurso. São pontos sensíveis que mesclam estados de repouso e de tensão em seu repertório. Além disso, as passagens de perda, despedida dos familiares, moléstias físicas e demais sofrimentos são responsáveis pelo movimento de desvelar a memória que está sendo apresentada.

A performance está circunscrita na ação de escrever sobre João de Brito. O sentido final dessa performance é divulgar a vida de Brito como a vida de um santo. Logo, a performance também se dá, na fonte analisada, através do esforço da publicação de uma segunda edição. Os atos de Brito, ou seja, sua missão e os registros que podemos encontrar em cartas ânuas, por exemplo, podem ser lidos como performances. Nesse sentido, entre a construção da obra por seu irmão e a publicação da segunda edição, existe uma complexa relação entre os eventos originais, as memórias de Fernão Pereira de Britto e os registros encontrados nas fontes que são apresentadas para corroborar a narrativa. Há, assim, comunicação entre diversos contextos através do ato da escrita. Em primeiro plano, a performance “acontece” (*takes place*), entre a vida missionária de Brito e os registros que foram deixados por e sobre ele. Em segundo plano, ela acontece entre os agentes externos à primeira performance, seu irmão e posteriormente os editores da publicação do século XIX, e a reação daqueles que irão ter acesso à leitura. Em sentido geral, toda a dinâmica que levou até a publicação da biografia é performance (Schechner, 2013).

O performer pode experimentar não ser ele mesmo, ou até mesmo ter sido distanciado de sua identidade. O fato é que, ao partimos dos conceitos inerentes ao *Performance Studies*, devemos enxergar uma multiplicidade de “eus” respectivos a cada contexto de ação (Schechner, 2013). Ao nos debruçarmos sobre a obra de Fernão Pereira de Brito, podemos observar a constituição de alguns personagens diferentes, mas conectados à mesma imagem. O primeiro personagem surge no início da obra: a criança que já nasceu para o martírio. Sua vida fica marcada pelo milagre, por intercessão de São Francisco Xavier, sendo destinada à vida missionária (Britto, 1852, p. 1-29).

O segundo é um jovem obstinado a ser mandado para a Índia, com intuito de seguir os passos de Xavier e buscar o martírio. Chegando a Goa, após se recuperar das provações de sua viagem, outro personagem se compõe: o missionário do Malabar (Britto, 1852: 30-117). O terceiro personagem é forjado pelos moldes do acontecimento que ficou conhecido como “Primeiro Martírio”. Esse evento criou uma espécie de mártir vivo, que, ao regressar a Lisboa, tornou-se amplamente conhecido (Britto, 1852, p. 118-160). Por fim, o ato final da performance fecha o espetáculo com sua consumação máxima: a aparição do mártir (Britto, 1852, p. 161-191).

Todos esses personagens são diferentes entre si, embora compartilhem uma série de componentes em comum, principalmente as virtudes. Contudo, cada um exerce uma função performática específica dentro do discurso, visando preparar o performer para o martírio. Sendo assim, essa combinação de comportamentos restaurados aparece na obra analisada como integrante das especificidades do gênero hagiográfico.

Considerações finais

Ao nos debruçarmos sobre a biografia de João de Brito, escrita por seu irmão, Fernão Pereira de Britto, e publicada pela primeira vez em 1722 e depois em 1852, estamos lidando com um evidente projeto que buscou argumentar sobre a vida santa daquele que é biografado. Nesse sentido, a obra em questão transborda complexidades ao conjugar um exercício de memória com a busca constante pela ênfase da existência do sagrado. Analisar essa fonte, portanto, requer o uso de ferramentas que contemplem sua complexidade.

Estimando alcançar tal tarefa, em um primeiro momento, nos concentramos em pensar seu contexto de produção, bem como as intencionalidades por detrás. Em seguida, analisamos a trajetória do jesuíta narrado na biografia, compreendendo quais seriam os mecanismos discursivos utilizados para a construção de seu arquétipo de santidade, bem como os caminhos delimitados para referendar sua vida santa. Por fim, conjugamos esses mecanismos e caminhos à ideia de *Performances*, objetivando complexificar a análise, a fim de observar as dimensões abrangidas pelo esforço em compor a biografia de João de Brito.

Trazer João de Brito para o foco de uma análise científica não é tarefa fácil, pois são ainda muito escassos os trabalhos que enfocam a trajetória do jesuíta. Entretanto, acreditamos que, além da relevância ecoada na ausência, este artigo contribui para a

historiografia a partir de seu aparato teórico-metodológico interdisciplinar, indo além das abordagens clássicas sobre a literatura martirológica. Demonstramos que, a partir dos conceitos inerentes à *Performance*, podemos compreender a biografia como um elemento vivo, que conjuga tradição, memória e os objetivos tanto de quem escreve quanto de quem lê.

Referências bibliográficas

- Albert S.J. João de Brito e o seu tempo. Braga: Editorial A. O. 1986.
- AMEAL, João. João de Brito, herói da fé e do império. Lisboa: Edições SPN, Lisboa. 1941.
- BRITTO. Fernão Pereyra de. Historia do Nascimento, vida, e martyrio do Vem. Padre João de Brito [...] Por D. Fernando de La Cueva [...] Coimbra: Real Collegio das Artes da Comp. De Jesu 1722.
- BRITTO. Fernão Pereyra de. Historia do nascimento, vida e martyrio do Beato João de Brito [...]. Lisboa: Typographia de A. S. Monteiro, 1852.
- CAMPOS, Claudinei José Gomes. Método de análise de conteúdo: ferramenta para análise de dados qualitativos no campo da saúde. Rev Bras Enferm, Brasília (DF). 2004.
- CERTEAU. Michel de. A escrita da História. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.
- DOERING. Henrique S. J. S. João de Brito: De pajem a mártir. Porto: Livraria apostolada da Imprensa. 1948;
- LEITÃO. Joaquim. Crónica de São João de Brito. Lisboa: Ministério das Colônias. 1949;
- HSIA. Po-Chia R. The world of Catholic renewal 1540-1770. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- LOPES, B. A performance da memória. Sala Preta, [S. l.], v. 9, p. 135-145, 2009.
- MALDONADO, Jean Baptiste, S.J. Illustre certamen R. P. Ioannis de Britto e Societatis Iesu Lusitani. Antuerpiae: Petrum Iouret, 1697.
- MAZZA, E.: Les raisons et la methode des Catéchèses mystagogiques de la fin du quatrième siècle, La prédication liturgique et les commentaires de la liturgie. Paris: A. M. Triacca, ed. 1992.
- NEVETT. OSSWALD, Maria Henriques. Vida e morte do beato João de Brito. Porto: Ed. Educação Nacional. 1937.

PERRY VIDAL, Frederico Gavazzo, O Beato João de Brito. Lisboa: Agência Geral das Colônias. 1940.

SILVA MARINHO DA. São João de Brito. Lisboa: Câmara municipal de Lisboa. 1947.

SALES. Maria de Lurdes Ponce Edra de Aboim. Do Malabar às Molucas: os Jesuítas e a Província do Malabar (1601-1693). Tese de doutoramento em História. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa. 2015.

42

SCHECHNER. Richard. Performance Studies: An Introduction. Londres: Routledge. 2013

URBANO, C. M. Tipologias literárias do martírio na hagiografia: as origens. *Theologica*, v. 41, n. 2, pp. 331-358, 2006.

VASCONCELOS EVARISTO. Beato João de Brito da Companhia de Jesus. Porto: Apostolado da Imprensa. 1937.