

Os jesuítas e os sentidos da adaptação no séc. XVI

Magda Maria Jaolino Torres

Universidade Federal do Rio de Janeiro

O presente trabalho pretende conduzir uma reflexão sobre uma prática que se tornaria quase característica do apostolado inaciano na Idade Moderna – ‘adaptação’. Embora este termo perpassasse todo o apostolado cristão,¹ neste período ganharia novos contornos, quando o universalismo e autoridade da Igreja Católica são colocados em questão da forma mais notável e quando Novos Mundos, ‘novas gentes’ e novos textos passavam a ser objetos de conquista. Contestada como a única e legítima portadora da Palavra, ainda no séc. XVI a Igreja afirmou os dogmas e impôs ortodoxias.

Com efeito, a referida noção seria muito valorizada no Concílio de Trento, inclusive pela presença e ação dos teólogos da Companhia, que deu ênfase renovada às palavras de São Paulo em sua Carta aos Coríntios: a ‘adaptação’ aos interlocutores para conduzi-los a Cristo.² Então, a capacidade de adaptação viria a ser colocada como um dos esteios do próprio modelo de santidade pós-conciliar, sendo considerada como prova da virtude da prudência. Sodano,³ lembrando São Tomás de Aquino, destaca como a prudência poderia ser considerada, em alguns casos, uma ‘técnica’, ou seja, a capacidade de individuar os instrumentos oportunos para conseguir determinados fins. Dito de outra forma, segundo o aquinate, os modos e os instrumentos para conseguir o Bem.

Técnica, portanto, que dependia de aprendizado e exercício e que implicava a arte da simulação e dissimulação, tão próximas àquela do *actor-orator* ciceroniano. É importante assinalar que, em escritos da época, a dissimulação apareceria moralmente justificada. A chamada ‘dissimulação honesta’, prudente, talvez pudesse ligar-se ao decoro, enquanto exercício positivo de disciplina das paixões. De fato, seria somente a partir dos primeiros vagidos do Romantismo que esta arte parece não admitir mais adjetivos e ter uma conotação predominantemente negativa, passando a confundir-se com a noção de hipocrisia⁴.

O caso das práticas de ‘adaptação’ inacianas pode ser considerado emblemático pelas sérias polêmicas que, então, provocou. Com efeito, esta noção

seria construída e construtora nas diversas práticas da Ordem entre os séculos XVI e XVIII, sendo alvo de severos questionamentos, ora sendo entendida de forma positiva, ora negativa laxista pelos detratores da Ordem. Apenas a título de lembrança, registre-se a oposição de várias ordens religiosas, bem como de altos dignatários da Igreja aos métodos de adaptação adotados pelos jesuítas, que iriam, pelo menos, das condenações do primeiro bispo do Brasil, ainda no séc. XVI, até aquela do Papa Inocêncio XIII (1721-1724), envolvendo os chamados 'ritos chineses' e 'malabáricos', não só proibindo os inacianos de desenvolver atividades na China, como também a admissão de novos membros. Portanto, parece-me necessário relevar a noção de adaptação nas práticas da Companhia de Jesus, ainda na segunda metade do séc. XVI, considerando-a como a ordem religiosa que a conduziria, talvez, à sua forma mais elaborada na época, enquanto técnica virtuosa. A noção de adaptação está presente em quase todos os seus textos fundadores, tornando-se um dos pilares da Ordem que se instituiu, presente tanto nos Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola (redigidos a partir de 1522, 1ª edição em 1548), base de sua espiritualidade, quanto nas Constituições (1ª edição traduzida em latim, 1558, dois anos após a morte do Fundador) e nas diversas etapas de formulação da *Ratio Studiorum*, seu monumento pedagógico, que se apresentaria em sua forma mais acabada no final do século XVI.

Sem me ocupar destas polêmicas no presente trabalho, viso apenas a iluminar as condições de emergência de uma precisa noção de 'adaptação' que, talvez, nos quadros da formação discursiva jesuítica, possa ser entendida e confundir-se fundamentalmente com a noção de 'mimese', figura retórica em que o orador, usando discurso direto, imita outrem, na voz, no estilo ou nos gestos. Se assim o for, minha pesquisa sobre a reinvenção do teatro no século XVI, ocupando-me, a partir desta problemática, do teatro jesuítico produzido no Brasil, na segunda metade daquele século, em que me ocupo de sua emergência no seio da Companhia, deve oferecer a base para a atual indagação.

O exame da emergência deste teatro possível, no Brasil do século XVI, levou-me a situá-lo enquanto uma experiência singular, portadora de uma historicidade que se poderia desvelar, para descrever aquilo que lhe fosse constitutivo, as suas condições de possibilidade. Assumia, deste modo uma perspectiva de análise que, frente à aparente naturalidade, ou mesmo obviedade, com que vinha sendo apresentado o fazer teatro entre os 'gentios', questionasse a espessura histórica que enuncia 'teatros' e nomeia 'gentios'. Uma postura que, ao contrário de uma narrativa sequencial de suas mani-

festações no tempo, identificasse, isso sim, a sua raridade, enquanto acontecimento, e as possíveis matrizes que perpassavam e fundavam as práticas discursivas jesuíticas, entre as quais se situava esta forma particular de teatro, ainda no século XVI, quando este irrompe e configura-se em seus modos próprios de vir a ser. Penso ser dispensável afirmar que foi a voz de Michel Foucault que me precedeu na escolha de um tal percurso.

Durante a Idade Média, como se sabe, os cânones do teatro Antigo haviam sido perdidos e quase a totalidade dos estudiosos é unânime na utilização de noções como a de 'teatralidade difusa' para assinalar este fato.⁵ É exatamente em meados do séc. XVI que emergem formas novas do fazer teatral, iniciando-se sejam as primeiras 'companhias' de atores⁶, seja a delimitação e fixação de espaços cênicos *ad hoc*.⁷ O teatro jesuítico vem situar-se nesse movimento: da 'teatralidade difusa' ao teatro,⁸ da liturgia à representação, da condenação do teatro à sua cristianização. A experiência em terras brasileiras, até por sua precedência, no caso da *Companhia de Jesus* na América,⁹ ganha uma importância, às vezes, não pressentida por alguns estudiosos do teatro no Brasil: a possibilidade de acompanhar a produção do fato espetacular 'teatro jesuítico', no espaço colonial, ainda no séc. XVI.

A ação de Nóbrega (chegado ao Brasil em 1549) e de Anchieta (que faria parte da terceira leva de padres e irmãos da Companhia, em 1553) – considerados figuras simbólicas, ambos autores de diálogos –, daria início a uma experiência pioneira. Com efeito, os inicianos começariam a sua evangelização do México em 1576 e somente em 1586 passariam a se ocupar de Tucumán, na Argentina. Nóbrega e Anchieta precederam, ainda, os jesuítas Matteo Ricci (1550-1610), em Macao (China), e Roberto de Nobili (1577-1656), em Goa (Índia).¹⁰

No Brasil, os jesuítas desenvolveram a forma teatral que seria considerada a sua tradicional: o 'teatro de colégio', quase no mesmo período em que Coimbra e Messina disputavam a prioridade de sua gênese, entre os inicianos. Entretanto, fizeram também um outro tipo de teatro, sem precedentes na Ordem, na América, o que defino como 'teatro da missão'. Neste teatro, foram preparados atores índios e textos na língua dos nativos.

De fato, o esclarecimento das relações entre a 'cultura jesuítica' e o surgimento do teatro da missão no Brasil, parece iluminar, entre outros, este importante aspecto das mediações que se produziram entre missionários e nativos – o que diz respeito à possibilidade do uso das noções de 'alteridade' e 'diferença', bem como, muito especialmente, da própria noção de 'adaptação', constantemente utilizada para caracterizar de forma particular o apos-

tolado jesuítico, como referido. São estas as noções que procuro esclarecer, com base na documentação produzida pela Companhia de Jesus, na segunda metade do séc. XVI, quando está em construção o seu próprio perfil missionário.

Os missionários da Companhia de Jesus, uma Ordem religiosa de tipo novo, que havia escolhido operar na sociedade secular, buscariam sempre os meios mais eficazes para concretizar tal intento. Este compromisso seria consagrado nas Constituições da Ordem:

Portanto, devem-se buscar com diligência os meios humanos ou adquiridos, sobretudo a doutrina fundamentada e sólida, e o **modo de propô-la ao povo** em sermões e lições sacras, e a arte de tratar e conversar com os homens.¹¹

Assinale-se a modernidade deste propósito, que parece corresponder a um ulterior entendimento da própria noção de santidade que, como foi dito, passa a ser percebida como uma aquisição gradual da vontade humana, sem relação estreita com o milagre, o que atenuou o elemento potência – que estava na base do discurso penitencial da Idade Média¹² –, transferindo-o para a noção de técnica virtuosa.

A relação do pregador medieval com a Palavra é, praticamente, a de um repositório, quase um suporte, preenchido por esta, ilustrada no Pentecostes pela imagem das línguas de fogo que desceram sobre os apóstolos. Sem negar tal possibilidade, os jesuítas entenderam que portar a Palavra, mais do que potência, podia ser também a busca de competência. As resoluções de Trento – das quais estes participaram ativamente – assim parecem indicar também.

Numa época em que se questiona o sacerdócio, a própria necessidade de mediadores entre a Palavra e o crente, a instauração desta competência não se deve descolar do princípio de autoridade. Repetindo as palavras do padre Jerônimo Nadal, um dos primeiros jesuítas:

... enquanto na igreja primitiva pedia-se um estilo sem arte, para fazer compreender claramente que o poder do Evangelho não se devia à persuasão humana, agora o apropriado era exaltar **com todas as artes humanas** o quanto vinha estabelecido sobre os fundamentos divinos.¹³

A busca de competência também se daria entre os inicianos que vieram para o Brasil. Aí, objetivaram e subjetivaram os nativos de certa forma e perseguiram os meios pedagógicos mais eficazes para atuar entre eles.

Talvez quem melhor expressou a percepção jesuítica, educada e centrada no uso da palavra, ao referir-se aos nativos foi o padre José de Anchieta. De fato, ele afirmou:

Fazem muito caso entre si, **como os Romanos**, de bons línguas e lhes chamam **senhores da fala** e um bom língua acabam com eles quanto quer e lhes fazem nas guerras que matem ou não matem e que vão a uma parte ou a outra, e é **senhor de vida e morte** e o ouvem toda uma noite e às vezes também o dia sem dormir nem comer e para experimentar se é bom língua e eloquente, se põem muitos com ele toda uma noite para o vencer e cansar, e se não o fazem, o têm por grande língua. Por isso há **pregadores** entre eles muito estimados que os exortam a guerrear, matar homens, e fazer outras façanhas desta sorte.¹⁴

O testemunho de Anchieta, entre tantos outros, revela em toda a sua extensão não apenas o poder que os missionários atribuíam à palavra, mas também a sua impossibilidade de compreender que o uso da palavra nas culturas indígenas, sem escritura, poderia ter um outro sentido. O termo que ele utiliza para qualificá-los é 'pregadores'. A partir de seu lugar de fala, o que é observado não aparece como outro, este não é admitido como tal, mas prontamente re-conhecido e nomeado.

Parece mesmo ser aquela posição descrita, a ambicionada pelos jesuítas. Se assim o fosse, porém, estariam aspirando a uma posição que inexistia entre os nativos, no mesmo registro próprio a Anchieta. O que o jesuíta assim nomeia são, possivelmente, os xamãs, os que, entre outras atribuições, guardavam e cantavam a memória oral e social da tribo, anunciando o seu porvir e isto, com certeza, os jesuítas não queriam ser. No máximo, gostariam, isto sim, de produzir uma outra memória para a tribo (a 'verdadeira' memória, do tempo em que estes teriam ouvido a Palavra de Deus) – o que tentarão fazer, inclusive pela prática teatral.

Pode-se reconhecer esta ação como de ancoragem, um dos processos que presidem a gênese das representações sociais, válida particularmente para a objetivação, como bem evidenciou Moscovici, e ressaltou Jodelet,¹⁵ um processo de interação, transformação e integração de um objeto a um outro universo.

A resposta que os jesuítas dão, a partir da percepção que tiveram deste personagem (o Xamã), que lhes era totalmente estranho, revela regras da formação discursiva inaciana. Para eles, tratava-se de um pregador semelhante, mas, diferente¹⁶. Ou seja, em certa medida, identificavam-se com aquela estranha figura que, pelo fato de parecer, aos olhos inacianos, usar a

palavra de forma competente – como dispositivo de controle, instituidora de ações, objetivações e subjetivações –, julgavam parecer-se com eles mesmos, que, em sua formação discursiva, cultuavam o Verbo. Por outro lado, o fato mesmo de ignorar a possibilidade de que aquele personagem nativo lhes pudesse ser totalmente inaferrível, representar uma alteridade irreduzível, pode indicar um outro aspecto da formação discursiva jesuítica: o da universalização de seus próprios pressupostos e da hierarquização do diferente, como se este representasse apenas estágios diversos do Mesmo¹⁷.

Vale ressaltar, por exemplo, a profunda estranheza que os jesuítas sentiram na China, pelo fato de que aí se dava maior importância aos livros do que à oratória, que não os impressionava tanto.¹⁸ Para os jesuítas isto se constituiu num estranho mistério que precisaram contornar, a partir dos mesmos recursos, provavelmente, pelo que chamo de “princípio da mimese”, muito valorizado na semântica de sua própria formação discursiva, muitas vezes confundido com a noção de ‘capacidade de adaptação’, frequentemente atribuída aos jesuítas. Houve, neste caso, insistentes pedidos a Roma de livros de imagens para impressionar os nativos chineses,¹⁹ o que seria respondido pelo envio de um livro de imagens evangélicas que a Companhia publicou, ainda no séc. XVI, do qual me ocupei ao tratar da *mise en scène* jesuítica, em outra ocasião.²⁰

Sobre o ‘princípio da mimese’ vale lembrar, mais uma vez, a superação da relação com os modelos medievais de santidade, apoiados na noção de identificação, característica da formação discursiva penitencial, e a afirmação da noção de imitação, a Imitação de Cristo (mecanismos bem diversos, sob certos aspectos), que estará na base do apostolado jesuítico.²¹

Ao olhar de Anchieta, não se revela, portanto, a noção de alteridade, que implicaria na percepção da legitimidade da diferença.²² A aproximação é feita não como uma busca do conhecimento do outro – este já é supostamente conhecido e classificado numa ordem hierarquizada que o deve reduzir ao mesmo –, porém, para agir sobre o diferente e buscar alçá-lo ao patamar mais elevado, isto é, o do cristão.

Se fossem como os romanos, como ele afirmou, de fato poderiam aceitar uma pedagogia que estaria muito próxima daquela que os jesuítas desenvolviam em seus colégios na Europa, dando uma importância capital ao estudo da retórica. Entre os nativos, o aspecto retórico de sua formação seria acentuado, especialmente, nas aulas de doutrina. São notáveis, com efeito, os pontos em comum entre muitas dessas práticas desenvolvidas no espaço colonial e aquelas contemporâneas, ou posteriores, descritas como

características dos seus Colégios e atividades missionárias na Europa, sem que seja possível distinguir com certeza onde estaria a matriz, se na colônia ou na Europa.²³

É a sua cultura, formada em Coimbra e entre os jesuítas, que Anchieta empresta aos nativos. Todavia, ao fazê-lo, é o seu diagnóstico sobre a cultura deles que pode fornecer a chave para entender as escolhas pedagógicas da Missão. A imagem dos romanos como modelos de oratória vem imediatamente à sua memória, educada, por exemplo, pelos textos de Cícero e Quintiliano, particularmente recomendados para a classe de Retórica, em Messina e em Coimbra,²⁴ onde Anchieta havia feito parte de sua formação a partir de 1548, e que se concluiria entre os jesuítas de lá egressos, depois de sua chegada ao Brasil em 1553.

Na correspondência dos jesuítas são freqüentes as referências sobre o método por eles empregado. Este consistia na imitação daquilo que haviam percebido como se fosse a *ars oratoria* dos nativos. O padre Azpilcueta Navarro, o primeiro que aprendeu a língua local, é famoso pelos seus sermões ao modo indígena: "(...) pregava na língua deles (...) fallava aos índios fazendo visagem, dando gritos, batendo com o pé para os impressionar (...)".²⁵

O padre Nóbrega, mesmo não sabendo a língua, valorizava os seus intérpretes, exatamente porque traduziam, além de suas palavras, o seu modo de dizê-las, preocupado em usar os mesmos recursos oratórios que, em sua visão, eram valorizados e apreciados pelos índios. Assim se refere ao língua:

Trabajé viendo tan grande blasfemia por ajuntar toda la aldea con altas bozes, a los quales desengané y contradixé lo que él dezía por mucho espacio de tiempo con una buena lengua que allí tenía, la qual hablava lo que yo le dezía en alta boz con señales de grandes sentimientos que yo mostrava.²⁶

A imitação pelos jesuítas da *ars oratoria* atribuída aos índios, de fato, chama à memória os ensinamentos retóricos dos romanos, recordados por Anchieta, particularmente aqueles preceitos de Cícero e de Quintiliano, relativos ao modo de ser e à gestualidade que deviam ser observados pelo orador, garantia de elegância e de eficácia.²⁷ Ensinamentos retóricos que serviriam de fundamento a um antigo preceito pastoral de Inácio de Loyola, *Sul modo di trattare e comportarsi nel Signore*, de 1541. Reproduzo-o aqui, não obstante a sua extensão, por se tratar de um dos documentos mais significativos e relativamente pouco conhecido entre nós para a percepção do modo pelo qual se define a 'adaptação inaciana' e sua possível relação com a mimese:

Ao tratar com todos, mas especialmente **com os iguais e inferiores em dignidade ou autoridade**, falar pouco ganhando tempo, escutar demoradamente e de boa vontade até que tenham terminado de dizer aquilo que querem. A seguir, responder aos diversos pontos, concluir e sair. Se replicassem, respostas tão breves quanto possível, despedindo-se rapidamente e amavelmente.

Nas relações com os outros, para ganhar o afeto de **alguns grandes ou que mais importam** para o maior serviço de Deus Nosso Senhor, considerar, antes de tudo, o temperamento natural deles, para **adaptar-se**. Assim, se um é colérico e fala com vivacidade e prazer, procurar acostumar-se ao seu modo, falando de coisas boas e santas, sem mostrar-se grave, fleugmático e melancólico. Ao contrário, com aqueles que são por natureza desconfiados, lentos no falar, graves e ponderados nas conversações, **adaptar-se** ao modo deles, porque isso lhes agrada: "Fiz-me tudo a todos" ²⁸

É necessário prestar atenção, pois, se um é de temperamento colérico e conversa com um outro colérico, se não forem em tudo de acordo, corre-se o gravíssimo risco de que a conversação deságüe em discussão. Então, se um sabe ser colérico, deve ir, com respeito a todos os particulares, na medida do possível, muito armado e disposto a sofrer, sem se alterar com o outro, especialmente se o sabe enfermo. Se, ao contrário, conversa-se com um fleugmático ou melancólico, não há tanto perigo de desacordo por via de palavras precipitadas.

Em todas as conversações, querendo ganhar alguém para introduzi-lo na rede para maior serviço de Deus, Nosso Senhor, **observemos a mesma ordem que o inimigo usa com a alma boa**: ele, tudo para o mal; nós, tudo para o bem. O inimigo entra pela porta do outro e sai pela própria; entra não contradizendo os seus hábitos, pelo contrário, louvando-os; familiariza-se com a alma, atraindo-a a bons e santos pensamentos portadores de tanta paz para a alma boa; em seguida, pouco a pouco, procura sair pela sua, conduzindo-a **sub specie boni** [sob a aparência do bem] a alguns erros ou ilusões, para desaguar sempre no mal. Assim, nós podemos, para o bem, **louvar e consentir em alguma coisa particular boa, dissimulando sobre outras ruins**. Cativando o afeto do outro, melhoraremos as nossas relações e, **assim, entrando pela sua porta, sairemos pela nossa**. ²⁹

Estas últimas advertências sobre o modo de ação do diabo parecem ser quase uma glosa, isto é, aquelas notas desenvolvidas entre as linhas ou na margem de um texto para explicar o seu sentido ou, ainda, aquele tipo de composição que desenvolve um mote. Isto porque, retoma, desenvolvendo-a, uma das Regras dos Exercícios Espirituais de Loyola (§332):

É próprio do anjo mau, quando se transfigura em anjo de luz, introduzir-se em conformidade com a alma devota e, depois, arrematá-la consigo mesmo; insinua, a saber, bons e santos pensamentos conformes à alma pia e depois, pouco a pouco, procura levar a melhor, arrastando a alma para os seus enganos ocultos e as suas perversas intenções.³⁰

Aquelas recomendações da carta do fundador da Companhia, anteriormente reportada, poderiam ser resumidas, como ele próprio o fez: “Fiz-me tudo a todos”.³¹ Naquele documento, torna-se explícita a sua noção de adaptação e o modo pelo qual poderia estar imbricada com aquela outra noção apontada: imitação, mimese.

Tal conceito de adaptação não previa maiores concessões. A construção do simulacro do outro, segundo aquelas recomendações, não implicava nenhuma tentativa de abertura no seu confronto, mas significava apenas uma certa apropriação do seu modo de ser, o que, afinal, parecia marcar toda a diferença entre os homens, procurando capturar-lhes a alma.

Fundamentalmente, tratava-se de tomar o estilo (no sentido ciceroniano) do outro, o que requeria o domínio de uma especial arte. Esta arte, que Loyola atribui ao diabo (“ele todo para o mal, nós todo para o bem”), era considerada como a ordenação controlada e ciente de ações eficazes. Era assim que Quintiliano descrevia o conceito de imitação dos autores clássicos:

A imitação, pois, (que não me cansarei de repetir freqüentemente este mesmo conceito) não seja somente de palavras. A mente deve ser endereçada a perceber qual tenha sido a propriedade e elegância de tais autores no tratar circunstâncias e pessoas, e qual discernimento tenham tido, e qual disposição, e quanto cada elemento, mesmo aquele que pareça ter sido oferecido para um puro gozo, **seja útil para a vitória**; devemos notar a função do proêmio, e o critério seguido e a variedade na exposição, e a capacidade de demonstrar ou confutar, e a sabedoria no suscitar cada gênero de emoções, e quanto à aclamação popular seja desfrutada para a particular utilidade, aclamação que é nobilíssima quando vem espontaneamente, não quando vem procurada. Se estivermos atentos a tudo isso, então, verdadeiramente conseguiremos imitar.³²

E, mais:

Mas retornemos e reconsideremos e, como nós engolimos os alimentos mastigados e quase liquefeitos, para que com mais facilidade venham digeridos, assim a leitura se transmita à memória e à imitação não crua, mas amaciada pelo freqüente repetir e como triturada.³³

Segundo Loyola, portanto, o que deveria ser observado e tomado do outro, mimericamente, era o seu temperamento, tom de voz e o modo pelo qual se exprime. Na época, a noção de temperamento situava-se na encruzilhada das relações entre a interioridade e o físico, uma espécie de fisiognomonía das almas,³⁴ na qual as características físicas confundem-se com as qualidades morais, traduzidas nos temperamentos dos indivíduos.

Assim sendo, deve-se incorporar tão somente o seu estilo, sua exterioridade, quase da mesma forma pela qual os jesuítas tomaram para si e reatualizaram, ao serviço da evangelização, os estilos, entre outros, dos próprios retóricos romanos. É a *actio oratoria*, isto é, o momento em que as palavras adquirem vida na linguagem de seu corpo³⁵, aquilo que deve ser imitado. A arte que consente tal habilidade, ao situar a *actio* exatamente como objetivo central, é a Retórica. A estratégia aconselhada é, segundo Loyola, “a mesma do diabo”.

Não há espaço para a alteridade, somente para a diferença. Os mestres da oratória pagãos, o prestígio que gozam está particularmente ligado à concepção da religião cristã, sobre a qual repousa o discurso jesuítico: o cristão aí não aparece como oposto do homem natural, mas como sua sublimação, seu acabamento. Uma visão escalar³⁶ permite conceder uma certa autoridade aos escritos dos autores antigos, os quais, supõe-se, tenham sido ultrapassados e não anulados pela Revelação. Nestas condições, intertextualidade interna e externa só podem harmonizar-se.³⁷

No momento em que os feitos humanos pareciam colocar em xeque a Revelação, ao trazer novos mundos e novas estrelas,³⁸ novos homens, além de novos textos, para o campo da reflexão cristã, processa-se uma particular forma de ler a Natureza e, especialmente, as Culturas. Se a primeira já fora entendida como um presente de Deus aos homens, apresentava-se seu sentido oculto de Livro Sagrado que requer métodos de decifração. Quanto às culturas, a noção de Natureza novamente será acionada para compreendê-las, não como outras, porém, diferentes. Estas diferenças seriam resultantes do esforço humano na leitura e interação com a Natureza.

Tais esforços estavam sujeitos a equívocos e ambigüidades, considerando a própria forma da mensagem no Livro da Natureza e a capacidade de seus leitores. Tenderiam todas as leituras, porém, em diversos graus, à Verdade, na medida em que eram o resultado do fazer humano, isto é, da ação de homens feitos à semelhança de Deus. Portanto, apesar das desigualdades aparentes entre eles, a todos teria tocado o quinhão divino que cumpre somente fazer brotar ao entendimento.

O pressuposto aqui parece ser a noção aristotélica de *sindérese*, definida pela escolástica como centelha de consciência, como cognição dos princípios morais,³⁹ conforme São Tomás de Aquino, inata, espontânea e imediata, capaz de oferecer uma orientação para o comportamento. Atenua-se, assim, num mesmo movimento, o problema de ter ouvido a palavra de Deus, através de Seu filho ou de Seus apóstolos, para dar maior ênfase ao compartilhar, em diversas gradações, da mesma Natureza Divina e, portanto, ser capaz de acolher a Verdade, não necessariamente ouvida, mas portada no seu interior como inerente ao seu próprio Ser.

A expressão Evangelho da cultura, aplicada às formas culturais a serem convertidas, dá a dimensão da matriz pela qual as suas diferentes formas deviam ser arroladas, catalogadas, hierarquizadas, a partir de sua aproximação ou afastamento da Palavra revelada naquele outro Evangelho, o Livro Sagrado, a Verdade escrita. É esta percepção que pode validar todos os trânsitos entre textos, os mais diversos, inclusive pagãos. A intertextualidade pode ser harmonizada e, mais do que isso, pela própria Natureza tende à harmonia, o que não significa nenhum relativismo cultural. Não se admitem vários sentidos nesta relação.

Portar 'A' doutrina, portanto, implica em conhecer o único sentido possível e válido para a ação, porque querido por Deus e, a partir deste Saber, mostrar como este foi percebido em diferentes graus de acerto pelas diferentes culturas contatadas. O sentido da Missão é único: trazer compulsoriamente à Verdade aqueles que, por deficiência de entendimento ou pela ação do inimigo de todas as criaturas, dela estão desviados. A noção de desvio impede que os escritos descritivos sejam lidos, sobretudo aqueles dos missionários jesuítas, como proto-antropológicos. Não se trata de descrever para compreender, mas de descrever para dar conhecimento do grau de desvio, do grau de evolução em que se encontram, para buscar e, mais do que isso, legitimar os seus meios de ação para corrigi-los.

A noção de adaptação jesuítica encontraria aí o seu solo. Esta é fruto da intertextualidade, dos trânsitos, da interação e conversão que os jesuítas são capazes de realizar com a cultura pagã, para eles "a encarnação da Revelação divina na obra-prima da Natureza", como poeticamente descreveu Fumarioli esta concepção inaciana.⁴⁰

Esse modelo de pastoral parece ser a matriz daquele que se recriaria no Brasil. Sua premissa, o 'princípio da mimese', como se viu, aparecia na base da atuação dos missionários junto àqueles que objetivaram como 'índios' e novamente aparece, em outra forma, como suporte para a difusão da dou-

trina, fundamentada na noção aristotélica de que é próprio ao inferior subordinar-se, naturalmente, ao superior⁴¹. Entendendo, portanto, ser natural o mais baixo 'imitar' e submeter-se, naturalmente, ao mais alto, os missionários hierarquizam a ação, valorizando a conversão daqueles que classificam entre os que mais parecem contar para a glória de Deus, os poderosos. Esta noção vem matizada e se torna ainda mais clara examinando um outro documento produzido por Loyola, em 1556, particularmente visando a Portugal e ao Brasil.

Em suas Instruções (*Avvisi*) ao padre Luís Gonçalves Câmara S.I., por ocasião de sua ida a Portugal, num período bastante delicado para a Companhia, após o afastamento do Provincial, Inácio insiste sobre o modo de comportar-se, advertindo:

... tal cuidado deverá estender-se não somente àqueles de Portugal, **mas também às novas plantas das Índias e do Brasil** e aos portugueses ali residentes. Desses e de tudo aquilo que concerne à conservação e progresso da religião naquelas regiões, parece ser necessário tratar de modo especialíssimo, como anjos protetores, **pensando nos melhores meios para ajudar àquelas almas.**⁴²

Câmara era homem de sua maior confiança. Foi a ele que Loyola confiara a redação de suas confidências, às quais o padre Nadal intitularia *Acta P. Ignatii* e, mais tarde, passariam a ser chamadas também de *Autobiografia de Inácio*. As referidas Instruções (*Avvisi*), endereçadas ao padre Câmara, vinham organizadas, por Inácio, em torno de quatro pontos: "o Rei e os nobres; o povo; a Companhia e a sua própria pessoa" [do destinatário, o padre Câmara].

Após as recomendações de como ele devia se comportar em relação ao Rei, Inácio observa que com a Rainha, com os infantes, com os outros senhores e pessoas de autoridade se observará proporcionalmente quanto se disse do Rei. A lógica da hierarquia ainda é mais explicitada, no ponto sucessivo, relativo ao povo. Dizia ele:

Ao povo.

1. Ao povo serão geralmente úteis, além das orações, as missas e o exemplo de vida, a conversação e a administração dos sacramentos, especialmente a confissão; a alguns, em seguida, os Exercícios espirituais, mas àqueles, parece-nos, cujo proveito espiritual se possa estender a muitos outros: tais são pessoas importantes ou autoridades públicas ou outros que seriam idôneos como operários evangélicos, etc. Deve-se de boa vontade gastar um certo tempo com esses ou bem obter que outros alcancem o mesmo resultado.⁴³

A hierarquia, assim, deve apoiar-se na capacidade individual de produzir adeptos, trate-se de autoridades que, enquanto tal, devem ser acatadas, mas também dos que possuem liderança entre os seus, o que deveria demandar uma particular sensibilidade para o reconhecimento.

A estratégia de Loyola, enunciada no documento de 1541, anteriormente reportada, de certa maneira glosando os próprios Exercícios Espirituais, conforme reproduzi, repetida no documento ora citado, referindo-se de maneira particular também ao Brasil, fundava-se no que chamei de princípio da mimese. Do mesmo modo, naquele da hierarquia, como foi assinado no documento de 1556, uma hierarquia construída a partir da capacidade individual de produzir adeptos, o que implicava o reconhecimento daqueles que mais contavam para a glória de Deus.

Quanto à mimese, recomendada pelo Fundador da Companhia, que a comparou à arte do diabo, esta era bem conhecida e seguida pelo padre Nóbrega, que a reproduz, ao descrever as práticas evangelizadoras adotadas no Brasil:

... y desta manera les enseñamos la doctrina y les predicamos, porque con **la misma arte** con que el enemigo de la humana generación venció al hombre, con esa misma sea vencido; **Eritis sicut Dii scientes bonum et malum**, com arte igual seja elle vencido.⁴⁴

Ou ainda, revelando o seu entendimento daquelas recomendações de Loyola:

Se nos abraçarmos com alguns costumes deste gentio, os quais não são contra nossa fee catholica, nem são ritos dedicados a idolos, como hé cantar cantigas de Nosso Senhor em sua lingua pello seu toom e tanger seus estromentos de musica que elles [usam] em suas festas quando matão contrarios e quando andão bebados; e isto pera os atrahir a deixarem os outros costumes essenciais e, permitindo-lhes e aprovando-lhes estes, trabalhar por lhe tirar os outros; e assi o pregar-lhes a seu modo em certo toom andando passeando e batendo nos peitos, como elles fazem quando querem persuadir alguma cousa e dizê-la con muita eficacia; e assi trosquiarem-se os meninos da terra, que em casa temos, [197r] a seu modo **Porque a semelhança é causa de amor**.⁴⁵

A chave desta arte, para Nóbrega, estaria na assunção plena da vocação pedagógica da Companhia, para o bom êxito da ação missionária. O propósito de fundar escolas manifestou-se fundamental desde sua chegada à Bahia em 29 de março de 1549, como atestam as suas primeiras cartas do Brasil para o Padre Mestre Simão Rodrigues de Azevedo, Provincial da Companhia em Portugal, de abril a agosto do mesmo ano.⁴⁶ A própria in-

sistência nessas mesmas cartas com que solicita a vinda de um bispo que viria a se contrapor às práticas da adaptação inaciana adotadas por Nóbrega e que nunca chegaria a compreender tal arte parece associada ao objetivo de liberar os inacianos das tarefas mais amplas de sua competência.⁴⁷

Quanto à hierarquia, como foi assinalado, ficava implícito o problema do reconhecimento dos poderosos. Dadas as características da sociedade indígena, como esta foi percebida pelos inacianos, porém, a fonte de onde emanava a autoridade devia parecer-lhes confusa ou mesmo inexistente. Se, entre os portugueses, não se deveria ter muitas dúvidas sobre quem realmente contava para a maior glória de Deus, e os potentes da terra eram facilmente reconhecidos pelos jesuítas, tal identificação era mais complicada em se tratando dos nativos. Proliferaram também nas cartas as imagens de uma sociedade local sem Fé, sem Lei e sem Rei. Citarei apenas uma, de 1554, de Anchieta, referindo-se a este particular, endereçada a Loyola:

Não estão sujeitos a nenhum rei ou chefe e só têm nalguma estima aqueles que fizeram algum feito digno de homem forte. Por isso freqüentemente, quando os julgamos ganhos, recalcitram, porque não há quem os obrigue pela força a obedecer; os filhos obedecem aos pais conforme lhes parece; e finalmente cada um é rei em sua casa e vive como quer: por isso nenhum fruto, ou ao menos pequeníssimo, se pode colher deles, se não se juntar a força do braço secular, que os dome e sujeite ao jugo da obediência. **Vivem sem leis nem autoridade.**⁴⁸

As relações de poder na cultura dos nativos, descritas pelos missionários, colocariam em xeque um modelo de catequese cuja estratégia se apoiava na conversão dos poderosos, que parecia acreditar no efeito de imitação que esta provocaria no restante da população, sob o poder daqueles. Sobre o uso deste modelo de conversão na América e os problemas de seu emprego no Brasil, vejam-se as observações do padre Joseph de Acosta, referindo-se ao México e ao Peru:

De quanta ayuda haya sido para la predicación y conversión de las gentes la grandeza de estes dos Imperios, que he dicho, **mirele quien quisiere en la suma dificultad que se ha experimentado en reducir a Christo los Indios que no reconocen un señor.** Veanlo en la Florida, en el Brasil, en los Andes y en otras cien partes donde no se ha hecho tanto efecto, en cincuenta años como en el Peru y Nueva España en menos de cinco se hizo. Si dicen que el ser rica esa tierra fue la causa, yo no lo niego; pero esa riqueza era imposible hallarla ni conservarla si no hubiera Monarquía.⁴⁹

Serafim Leite parece ter o mesmo ponto de vista. Em sua opinião “se existisse rei, poderia ter trazido maior resistência à colonização, mas, convertido ele, pela força do exemplo, converter-se-ia o povo.”⁵⁰

Na carta de Anchieta a Loyola, reportada anteriormente, a força do exemplo transmutada na valorização da coação que estes poderiam exercer, para obrigar pela força a obedecer, como o recurso por excelência do sucesso das conversões, entretanto, trai um projeto político que se apóia desigualmente na persuasão e na força, ao admitir a segunda como condição do êxito da primeira.

Deste modo, mais uma vez, Anchieta revela a matriz de seu diagnóstico. Sem ampliar essa análise, o que convém ressaltar são as dimensões da tarefa de conversão. Estas serão ditadas por este modo de compreender, e a necessidade de apelar para recursos que dêem conta desta aparente ausência de mecanismos internos de coação, próprios à cultura nativa.

Se, por um lado, insistiu-se no requerimento do apoio secular, no sentido de submeter os *Índios*, deve ter significado também um grande investimento na busca de meios de persuasão, “numa ação de conversão, quase homem a homem”, entre os jesuítas e os nativos, no dizer de Leite.⁵¹ Como se depreende da leitura de Anchieta, parecia que o poder se distribuía entre a figura do guerreiro indígena (o homem forte) e a do feiticeiro (o senhor da palavra). A força bélica do guerreiro e a posse de um particular saber do feiticeiro, portanto, aparecem para os missionários como as fontes de onde fluía o exercício do poder entre os índios. As mulheres também tinham poder, podiam ser xamãs, sobretudo as velhas detinham uma grande importância e isto deveria ser ainda mais estranho para os jesuítas.

Em torno destes personagens será desenvolvida uma ação negativa, sobretudo repressora, procurando desacreditá-los, especialmente aos feiticeiros e feiticeiras, ante os olhos dos nativos. Entretanto, os inicianos utilizando os mesmos recursos da oratória que identificaram como uma das bases da sua força, criavam um tipo novo de missionário que deveria atuar entre estes novos sujeitos, a que chamaram índios. Tratava-se de construí-los. Através de uma ação positiva, pretendendo dar aos índios os rudimentos da fé, os jesuítas investem em sua formação, o que implicava também no seu preparo oratório, através de recursos pedagógicos que parecem guardar matrizes comuns e repropor os que se estavam conformando em seus colégios, na Europa e na colônia.

Como observei anteriormente, referindo-me à percepção de Anchieta sobre os nativos, quando os compara aos romanos, de fato, se fossem como os romanos, esses poderiam aceitar recursos pedagógicos muito próximos daqueles de seus colégios europeus. Repito, portanto, que na impossibilidade de perceber a alteridade do nativo, mas apenas de registrar a sua diferença, característica da sua formação discursiva, como se observou, o espaço do ensinamento da doutrina parece, de certa forma, poder ser comparado ao da aula de retórica que, nos colégios, formava o ator-orador-cristão.

Este fato se revela na correspondência jesuítica e, de modo particularmente eloqüente, nos remanescentes fragmentos de autos produzidos no âmbito da missão. Por ora, quero registrar que a potencialidade do nativo como multiplicador das conversões, de fato, não escapou a Anchieta:

Assim que um, já de dias catecúmeno, pedindo mui instantaneamente que o batizassem, não somente ele trabalhou em aprender o necessário, mas também **ensinou sua mulher velha**, a qual, ainda que muitas vezes *a* ensinávamos, quase nada podia aprender. Um domingo, na igreja, diante de todos, **antes de o batizar, o examinamos, e ele respondeu a cada questão mui bem e com muito fervor**, de maneira que nos deu muita consolação. Depois disso o batizamos e casamos.⁵²

Embora seja sabido que os jesuítas fizeram maiores investimentos na educação das crianças, selecionei, em particular, este caso entre os muitos testemunhos similares encontrados nas cartas jesuíticas. Isto porque além de revelar aspectos do método utilizado pelos missionários, trata-se exatamente do reconhecimento, por parte de Anchieta, da capacidade de aprendizado e da força de persuasão de um velho índio. Ele se teria saído vitorioso numa empresa em que os jesuítas haviam sido sistematicamente derrotados.

A atuação dele é ainda mais valorizada por se tratar da conversão de uma velha índia. Como se depreende da correspondência jesuítica e dos fragmentos dos textos com destinação teatral, vencer a resistência cultural das velhas era considerado um verdadeiro desafio à capacidade desses missionários.

A título de exemplo, entre as várias citações possíveis da correspondência jesuítica, reporto dois dos registros, sobre as velhas, em que se esclarece sua importância na sociedade indígena, bem como o empenho e o desânimo por parte dos padres em sua conversão:

Huma ora antes do sol, se toca outra vez a campainha para que venhão as velhas e os velhos que em extremo são preguiçosos, aos quais torna outra vez a ensinar a doutrina. A estas trabalha o Irmão

polas ter mais benevolas porque as Aldeas regem-se cá polas velhas feiticeiras e com ellas se toma o conselho de guerra, e se ellas quisessem persuadir aos mais a que viessem a doutrina, sem duvida que se fizesse mais proveyto e ouvera mais numero de indios, mas hé tudo polo contrario, que totalmente estrovão a que não ousão a doutrina e siguão nossos costumes, e por isso se tem quaa por averiguado que trabalhar com ellas hé quasi em vão (...).⁵³

A resistência das velhas ao apostolado jesuítico persistiria:

Na aldeia com as velhas não há cousa que as mova de nossa parte pera quererem o batismo, porque têm por mui certo que lhe deitam a morte com o batismo.⁵⁴

A prática do batismo *in extremis*, além das doenças desconhecidas de que eram portadores os missionários, certamente não contribuiu para popularizar este sacramento entre os índios, que passaram a associá-lo com a morte que lhe seguia. Tal relação de causalidade, alardeada pelas velhas feiticeiras, segundo os padres, tornavam-nos, aos seus olhos, uma espécie de porta-vozes do demônio e, desta forma, obstaculizavam o trabalho missionário. A resposta a esta quase impossibilidade, representada por elas, traduziu-se praticamente, como numa revanche, na demonização das velhas índias. Elas são, freqüentemente, representadas de modo extremamente negativo, tanto na correspondência quanto nos próprios fragmentos teatrais de que se tem registro.

Como observei, porém, aquele texto diz mais. Naquele documento que se refere ao feito do velho índio conversor, aparecem dispositivos da pastoral jesuítica que não devem ser ignorados. Revela-se aí, por exemplo, a prática dos exames públicos relativos ao aprendizado da Doutrina, símile àquela que nos colégios visava a desembaraçar o aluno para o enfrentamento de um auditório. No caso reportado, o catecúmeno devia dar demonstração oral, diante de um público mais amplo, da igreja, dos conhecimentos adquiridos. Nesta prova, mais do que uma repetição das palavras do missionário, o que é valorizado era exatamente o fervor com o qual essas vinham pronunciadas.

A emulação do missionário, possivelmente, estava na base desse fervor. Quase do mesmo modo que nos colégios, o poder da *praelectio* não se limitava à palavra em si, mas à forma pela qual essa era dita pelo professor. O ato de ouvir, também aqui, implicava em apreender a *actio oratoria* na sua totalidade.

Ensinar a ser um bom cristão, além de produzir no catecúmeno uma mudança interior, deveria também provocar uma transformação na qual

todo o seu corpo, gestos e voz fossem envolvidos, através do domínio de um novo código – a *actio oratoria*. Não bastava crer, era necessário saber professar a própria fé, como disse São Paulo e seria repetido inúmeras vezes, também, pelos personagens criados no teatro jesuítico da missão.

Dado o perigo de apostasia e a vizinhança com os índios não cristianizados ou com os que resistiam, a preparação dos catecúmenos para o confronto inevitável com os inimigos da fé, através do domínio da palavra nova, dita em tupi, parece reforçar as formas de ensinar a Doutrina. Este poderia ser também um dos motivos pelos quais a língua portuguesa não fosse imposta e o tupi fosse conservado a seu lado, ao menos até o séc. XVIII. Considere-se, inclusive, que o domínio do latim ou da palavra cristã em língua geral (significativamente chamada de “grego da terra”), de algum modo, encontra correspondência de objetivos: formar uma liderança cristã, o que exigia saberes específicos, para que esta se pudesse afirmar entre os seus, seja frente a uma corte europeia, seja frente aos nativos que resistiam, seja em seus colégios, seja nas aulas de doutrina.

É, ainda, a sensibilidade de Anchieta que assinala, referindo-se aos *índios* não cristianizados, em 1555:

Nem basta só isto aos instrumentos do diabo. Esforçam-se quanto podem por corromper, com o veneno das palavras e o exemplo de pior vida, aqueles que já tínhamos sujeitos ao jugo de Cristo, procurando por todos os meios afastá-los de nós. [Consideram-nos] como se já não fossem homens senão mulheres por nos obedecerem a nós e quererem adoptar os nossos costumes.⁵⁵

E, novamente, em 1582:

Insultam os índios pagãos aos já cristianizados, como traidores de suas leis tradicionais, como imbeles e efeminados ou antes mulheres e não homens, como costumam dizer.⁵⁶

O perigo de apostasia era, portanto, constante e as ofensas não vinham apenas dos índios pagãos:

Os portugueses, então, que só cobiçam tesouros, os procuram atrair com enganos para suas fazendas, para deles se servirem como escravos. Causas todas estas para que, se não tivessem por outro lado encorajamento e defesa de nossa parte, **os levariam a apostatar, regressando a uma barbárie ainda mais feroz.**⁵⁷

Manter os índios e as índias na fé talvez fosse o desafio maior da tarefa de conversão. Isto exigia uma formação continuada, que deveria tornar os nativos eternos catecúmenos, mesmo depois do batismo. A atividade pe-

dagógica missionária não se exauria, portanto, com o batismo, sendo necessário criar recursos e atividades constantes, capazes de fornecer o que chamaria de instrução permanente. Ao mesmo tempo, as práticas utilizadas, para esse fim, deveriam ser suficientemente visíveis, eficazes e atraentes para serem capazes de reforçar a subjetivação cristã dos convertidos, seduzir novos adeptos, bem como afirmar o lugar e o prestígio desses missionários no conjunto do mundo colonial, pela sua capacidade de produzir, exatamente, esses novos sujeitos índios e índias, criando novos papéis sociais, por gênero, capazes de servir ao projeto da colonização.

O reforço da conversão devia, assim, resultar em uma formação constante e sistemática nas coisas da fé, julgada em função da sua exteriorização pública, através do uso da palavra cristã, enunciada em tupi. O teatro jesuítico da missão parece ser o coroamento dessa pedagogia. Ainda como vinha se afirmando nos colégios na Europa e nas colônias, também entre os nativos o encorajamento e reconhecimento foi traduzido em premiações. Informa Serafim Leite, referindo-se à prestação de contas do padre Marçal Beliarte S.I., Provincial do Brasil entre 1587 e 1594:

Para estímulo, distribuíam-se prêmios aos mais aproveitados, objetos que fomentassem a piedade, bentinhos, relicários, Agnus Dei, etc., e também utensílios para a vida material. Beliarte, prestando certas contas ao acabar o Provincialato, tem esta verba: “Resgate de facas, anzóis, contas, espelhos e outras coisas desta sorte, que levei por duas vezes e distribuí pelas Aldeias das Capitanias do Sul, dando prêmios aos índios e índias, que sabiam melhor a doutrina cristã, que montaram mais doze mil réis”⁵⁸

Serafim Leite não deixou de destacar o fato de que “alguns destes índios de boa vontade transformavam-se em catequistas” e, acrescenta, “eram hábeis no seu ofício”.⁵⁹ O que deixa de evidenciar, porém, é que tal fato não era, exatamente, uma questão de boa vontade. Este era o resultado de um tipo de apostolado que investia na formação intensiva destes índios, considerados como pregadores em potencial, graças a uma pedagogia específica, na qual a *ars retórica* e o exercício cênico que se fundava nesta arte, sem com ela confundir-se, desenvolvia um papel da maior relevância para capacitar os convertidos ao uso da palavra cristã, em língua nativa.

Sem jamais contaminar a liturgia com o teatro – preocupação que caracteriza ainda mais o apostolado inaciano, inclusive frente a outros modelos de teatro feito entre os considerados gentios como, por exemplo, o desenvolvido anteriormente pelos franciscanos no México, o teatro da missão parece ser, de fato, o ponto de chegada, espécie de remate desta formação.

A eficácia intuída no método, porém, não parece derivar de uma percepção sofisticada da condição agráfica da assistência. Esta provinha, quase certamente, da imitação do estilo dos índios nas suas próprias narrativas que, por certo, deveriam caracterizar-se pelo uso do ritmo, da repetição, inexistência de tramas elaboradas e contínuas, exatamente no estilo das que lhes eram oferecidas pelos missionários.

Observa-se que estas tramas do teatro da missão parecem obedecer ao limites da discursividade ágrafa,⁶⁰ como esta foi percebida pelos primeiros jesuítas. Tramas curtas, quase cenas, mais do que uma narrativa linear e contínua são algumas de suas características, segundo Ong. A unidade é dada pela mensagem única, na qual cada cena representada aparece como elemento de demonstração prática e atualizada da verdade nela contida. Cenas nas quais a vida quotidiana da colônia fornece ilustrações exemplares dos pecadores e de pecados, entendidos estes últimos como vícios, prontamente remetidos e confrontados aos paradigmas bíblicos ou, na maior parte das vezes, hagiográficos, segundo as inclinações da Igreja pós-tridentina. Imagens móveis para um público sem escritura, ou melhor, portador de uma cultura de oralidade primária,⁶¹ isto é, ágrafa, e, portanto, muito diverso dos analfabetos europeus.

Muitos destes aspectos foram levantados pela crítica moderna, ao tratar do que nos restou deste teatro. Tais características, fiéis testemunhos do ambiente cultural em que foram produzidas, entretanto, não correspondem a insuficiências, deficiências ou faltas. Como se pretendeu iluminar nesta análise, estas podem ser lidas como o resultado de adições, obtidas graças à assunção das formas de um saber oral, assim como este foi observado e entendido pelos missionários, nas sociedades nativas contatadas. Como assinala Walter Ong:

De fato, uma cultura oral não conhece a trama linear que tende ao clímax e de uma certa extensão; esta não está nem mesmo em condição de organizar aquelas narrações mais breves, com clímax (...). Não se faz justiça ao método de composição oral se o se descreve como uma variante daquele literário que este não podia conhecer e, nem ao menos, conceber.⁶²

Esta apropriação do método da composição oral conduzida pelos padres em seus escritos para o teatro revelaria as regras de sua própria formação discursiva. Eles não deixaram de mimetizar o observado, no mais puro processo de harmonização com a palavra pagã, de Cícero e Quintiliano, nos seus preceitos de retórica, a retórica que parece estar na base do teatro jesuítico da missão. Parece ser possível afirmar, portanto, que a retórica não é uma função

que se agrega à arte jesuítica no processo de catequese. Como se viu, há uma grande possibilidade da retórica ser uma das matrizes da ordem discursiva inaciana e, por corolário, condição de possibilidade da emergência de suas próprias práticas espetaculares.

Suas condições de emergência a partir deste olhar conformado, deste olhar regrado, deste olhar que ordenou e hierarquizou o mundo segundo a concepção cristã e católica sobre a qual repousa o discurso jesuítico, reduzindo-o ao Mesmo. São de fato notáveis as correspondências que encontrei, entre as práticas pedagógicas que se desenvolviam em seus colégios e na missão conduzida na Europa e nas partes do mundo sob sua influência: a exercitação, a preleção, a composição e imitação, a emulação, a repetição, a competição e as disputas, os prêmios e a hierarquia.

Se há diferenças, como as há, debitadas à adaptação jesuítica, não convém esquecer que esta noção de adaptação estreitamente ligada ao princípio da mimese nos escritos dos retóricos provém, portanto, destas mesmas matrizes discursivas. Práticas diferenciadas na forma, mas profundamente enraizadas nas regras de sua formação discursiva, estes procedimentos fundados no princípio da mimese são justamente aqueles que dão sentido à noção de adaptação jesuítica e a unidade ao seu fazer.

Notas e Referências:

- 1 Cf. dentre outros, Peter BURKE. *Cultura popular na Idade Moderna: Europa, 1500-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. pp. 151-2.
- 2 Adriano PROSPERI. "Il missionário". In: Rosario VILLARI (a cura di). *L'uomo barocco*. Roma – Bari: Laterza, 1991. pp. 179-218.
- 3 Giulio SODANO. "Il nuovo modello di santità nell'epoca post-tridentina". In: Cesare MOZZARELLI e Danilo ZARDIN (a cura di). *I tempi del Concilio: religione, cultura e società nell'Europa tridentina*. Roma: Bulzoni, 1997. pp. 189-202.
- 4 Veja-se, dentre outros: Torquato ACCETTO. *Da dissimulação honesta*. [Tradução Edmir Missio]. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (1ª ed: Napoli, 1641) Recomendo a leitura da bela apresentação de Alcir Pécora.
- 5 Cf. Luigi ALLEGRI. *Teatro e spettacolo nel medioevo*. Roma-Bari: Laterza, 1988. Especialmente, p. 110 et seq. Veja-se, também: Johann DRUMBL (a cura di). *Il teatro medievale*. Bologna: Il Mulino, 1989 e, do mesmo autor, *'Quem quaeritis': teatro sacro dell'Alto Medioevo*. Roma: Bulzoni, 1981.
- 6 Cf., dentre outros: Siro FERRONE. *Attori mercanti corsari. la commedia dell'arte in Europa tra Cinque e Seicento*. Torino: Giulio Einaudi, 1993; Ferdinando TAVIANI. *La commedia dell'arte e la società barocca*. Ristampa anas-

- tatica, Roma: Bulzoni, 1991. 2v., particularmente, v 2: "La professione del teatro"; do mesmo autor, "Il segreto delle compagnie italiane note poi come Commedia dell'Arte". In: Ferdinando TAVIANI e Mirella SCHINO. *Il segreto della Commedia dell'Arte: la memoria delle Compagnie italiane del XVI, XVII e XVIII secolo*. Firenze: Usher, 1982; Roberto TESSARI. *Commedia dell'arte: la maschera e l'ombra*. Milano: Mursia, 1981 e Giovanni ATTOLINI. *Teatro e spettacolo nel Rinascimento*. Roma-Bari: Laterza, 1988.
- 7 Veja-se, especialmente: Allardyce NICOLL. *Lo spazio scenico: storia dell'arte teatrale*. [Traduzione di Clelia Falletti]. Roma: Bulzoni, 1971 e Fabrizio CRUCIANI. *Lo spazio del teatro*. 3ªed. Roma-Bari: Laterza, 1995.
- 8 Luigi ALLEGRI. *Op. cit.*
- 9 Cf. Eduardo HOONAERT et al. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 1992. t. 2/1, p. 46.
- 10 *Id, Ibidem*.
- 11 "Pertanto, si devono procurare con diligenza i mezzi umani o acquisiti, soprattutto la dottrina fondata e solida, e il modo di proporla al popolo in sermoni e in lezioni sacre, e l'arte di trattare e conversare con gli uomini.". Cf. Costituzioni. Parte X, 814. In: Ignazio di LOYOLA. *Gli Scritti a cura di Mario Gioia*. Torino: UTET, 1977. p. 647. (Tradução e grifos meus).
- 12 Sobre a cultura penitencial veja-se, dentre outros: Ida MAGLI. *Gli uomini della penitenza*. Padova: Franco Muzzio, 1995.
- 13 Fernando G. GUTIÉRREZ S.I. "Los grabadores flamengos de los siglos XVI y XVII y la Compañía de Jesús". In: *Jesuitas: Anuario de la Compañía de Jesús*. Roma: Curia Generalicia de la Compañía de Jesús, Enero 2003. p. 16- 20. p. 16. (Tradução e grifos meus).
- 14 José de ANCHIETA. "Informação da Província do Brasil para nosso Padre, Bahia de Todos os Santos, o último de dezembro de 1585". In: *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do padre Joseph de Anchieta S. J.: 1554-1594*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933. v. 3. pp. 409- 447, p. 433. (Grifos meus).
- 15 Serge MOSCOVICI. "Il fenomeno delle rappresentazioni sociali". In: R. Farr e S. MOSCOVICI. *Rappresentazioni sociali*. Bologna: Il Mulino, 1989. p. 7-74 e Denise JODELET. "Representações sociais: um campo em expansão". In: Denise Jodelet (org.). *Le rappresentazioni sociali*. Napoli: Liguori, 1992. pp. 43-75.
- 16 Sobre a lógica das similitudes, ver Michel Foucault. *As palavras e as coisas*. [Tradução de Salma Tannus Muchail]. 6ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- 17 *Id., ibidem*.

- 18 Cf. Marc FUMAROLI. *Eroi e oratori: retorica e drammaturgia secentesche*. [Traduzione di L. Zecchi]. Bologna: Il Mulino, 1990. p. 234
- 19 Cf. Jonathan D. SPENCE. *O palácio da memória de Matteo Ricci. a história de uma viagem: da Europa da contra-reforma à China da dinastia Ming*. [Tradução de Denise Bottmann]. São Paulo: Companhia das Letras, 1986 e Mário Martins. *O teatro nas cristandades quinhentistas da Índia e do Japão*. Lisboa: Edições Brotéria, 1986.
- 20 Cf. Magda Maria Jaolino TORRES. *As práticas discursivas da Companhia de Jesus e a emergência do "teatro jesuítico da missão" no Brasil do séc. XVI*. Brasília (DF): UnB/ICH, 2006. (tese de doutorado). Trata-se de parte da obra que ficou conhecida como a "Bíblia de Nadal": Jeronimo Nadal. *Evangelicae historiae imagines ex ordine Evangeliorum, quae toto anno in Missae Sacrificio recitantur, in ordinem temporis vitae Christi digestae*. Anversa: Typografo Plantin, 1593.
- 21 Cf. o livro anônimo, que teve grande circulação entre os inacianos, *Imitazione di Cristo*. [Traduzione di V. Gamboso]. 11ª ed. Padova: Messaggero di Santo Antonio, 1993. Sobre a nova percepção da santidade, ver: Gabriella ZARRI (a cura di). *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*. Op. cit. e Giulio Sodano. "Il nuovo modello di santità nell'epoca post-tridentina". In: Cesare MOZZARELLI e Danilo ZARDIN (a cura di). Op. cit., pp. 189-205.
- 22 São poucos os trabalhos sobre a ação jesuítica no Brasil no séc. XVI que evidenciaram a temática da alteridade numa perspectiva foucaultiana. Destaco o trabalho pioneiro, para uma revisão da ação da Companhia no Brasil, de Luis Felipe Baêta NEVES. *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos papagaios. colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978 e a tese de Ana Maria da Silva MOURA. *Jesuítas e colonização do Brasil no séc. XVI: expressões culturais, missionarismo*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1995 (tese de doutorado).
- 23 Sobre o uso de práticas de missionação na Europa, cuja matriz encontra-se no mundo colonial, veja-se o importante estudo de Adriano PROSPERI. "Outras Índias": Missionari della Controriforma tra contadini e selvaggi. In: *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*. Firenze: Giunti, 1980.
- 24 Cf. François de DAINVILLE. *La naissance de l'humanisme moderne*. Paris: Beauchesne, 1940. p. 66; para o caso de Coimbra, Americo da Costa RAMALHO. "Coimbra no tempo de Anchieta". In: *VIII Congresso brasileiro de língua e literatura*. Sociedade Brasileira de Língua e Literatura, Conselho Federal de Cultura, Rio de Janeiro: Gernasa, 1976. p. 50-69 e o clássico de Francisco RODRIGUES S.I. *A formação intelectual do jesuíta*. Porto: Livraria Magalhães & Muniz, 1917.

- 25 Cf. Nota ao Extracto de uma carta do padre João Azpilcueta Navarro da Índia ao Brasil a 28 de março de 1550. In: *Cartas avulsas: 1550-1568*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1988. p. 80. Veja-se, também, o Appendice à Quadrimestre de janeiro até abril de 1557, sobre “Virtudes do padre Navarro e sua morte”. In: Idem. pp. 190-193. O padre Navarro chegou no Brasil em 1549, com o primeiro grupo de jesuítas.
- 26 Cópia de carta del P. Manuel de Nóbrega de la Ciudad del Salvador en las Indias [Bahia], en 10 de Agosto 1549, al Doctor Navarro [Dr. Martín de Azpilcueta Navarro, leente en Coimbra]. Original perdido, cópia ou trad. em espanhol, Varias Historias III, ff. 28r-31v, cf. reimpr. In Serafím LEITE (ed.). *Monumenta Brasiliae*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1956-68, v.1. p. 144.
- 27 Destaca-se, particularmente, Marco Fabio QUINTILIANO. *Istituzione oratoria*. Prefazione, introduzione e note di O. Frilli. Bologna: Zanichelli, 1981. 5v. L. XI, III, pp. 171-287.
- 28 (I Cor 9, 22).
- 29 Lettera di Ignazio di Loyola a Broët e Salmerón, setembro de 1541. MI Epp I 179-181, publicada também em Ignazio di LOYOLA. *Gli scritti*. Op. cit. pp. 912-914. Tradução e grifos meus.
- 30 “È proprio dell'angelo cattivo, quando si trasfigura in angelo di luce, introdursi in conformità con l'anima devota e poi concludere con se stesso; insinua cioè buoni e santi pensieri conforme all'anima pia e dopo, a poco a poco, cerca di avere la meglio trascinando l'anima verso i suoi inganni occulti e le sue perverse intenzioni.” Trata-se daquela que se encontra entre as Regras para advertir e conhecer de alguma forma os movimentos que vêm da alma: para manter os bons e afastar os maus, própria para a 2ª Semana dos Exercícios. Como se sabe, o refinamento da redação deste livro se estendeu por toda a vida de Inácio. Ignazio di LOYOLA. “Exercizi Spirituali”. In: *Gli scritti*. Op. cit., p. 176. (Tradução minha).
- 31 (Cor. 9, 22).
- 32 *Imitatio autem (nam saepius idem dicam) non sit tantum in verbis. Illuc intendenda mens, quantum fuerit illis viris decoris in rebus atque personis, quod consilium, quae dispositio, quam omnia, etiam quae delectationis videantur data, ad victoriam spectent; quid agatur prooemio, quae ratio et quam varia narrandi, quae vis probandi ac refellendi, quanta in adfectibus omnis generis movendis scientia, quamque laus ipsa popularis utilitatis gratia adsumpta, quae tum est pulcherrima, cum sequitur, non cum arcessitur. Haec si perviderimus, tum vere imitabimur.* Marco Fabio QUINTILIANO. *Istituzione oratoria*. Op. cit., L. X, II, 27 pp. 58 e 60. (Tradução do italiano e grifos meus).

- 33 (...) *Repetamus autem et retractemus, et ut cibo mansos ac prope liquefactos demittimus, quo facilius digerantur, ita lectio non cruda, sed multa iteratione mollitaet velut confecta, memoriae imitationique tradatur.* Idem, L. X, I, 19, p. 8 e 9 (Tradução do italiano minha).
- 34 Cf. Pasquale QUARAGNELLA. *Gli occhi della mente*. Bari: Palomara, 1997.
- 35 Conceito de actio, cf. Marco Tullio CICERONE. *De oratore: Dell'oratore*. [Trad. M. Martina, M. Ogrin, I. Torzi e G. Cettuzzi]; Testo in latino a cura di K. F. Kunaniewski. Milano: Rizzoli, 1994. III, 213, p. 727.
- 36 Cf. expressão tomada de Dominique MAINGUENEAU. *Novas tendências em análise do discurso*. [Tradução de Freda Indursky]. Campinas: Pontes/UNICAMP, 1989. p. 87
- 37 *Id., ibidem.*
- 38 Expressões usadas por Pedro NUNES (1502-1578). "Tratado em defensam da carta de marear". Lisboa, 1537. In *Obras*. Academia das Ciências, Lisboa, 1940, v. I, p. 175. *Apud*. Reijer Hooykaas. *O humanismo e os descobrimentos na ciência e nas letras portuguesas do século XVI*. Lisboa: Gradiva. 1983. p.27. (Os itálicos são meus e visam realçar o que chamo de consciência da novidade, de resto, analisada neste livro de Hooykaas).
- 39 San Tommaso d'AQUINO. *Somma teologica* I, 79, art. XII.
- 40 Marc FUMAROLI. Introduction. *Revue des sciences humaines*, Lille III, 1975. v.158, p. 248.
- 41 ARISTÓTELES. *Politica*. I, 3. O que não significa que os jesuítas compartilhassem os desdobramentos desta tese da 'servidão natural', especialmente por Juan Ginés de Sepúlveda, aspecto este muito bem desenvolvido por João Adolfo HANSEN. A escrita da conversão: Anchiera e a poesia tupi. (texto datilografado, a mim gentilmente enviado pelo autor, a quem muito agradeço)
- 42 ... *tale cura dovrà estendersi non solo a quelli del Portogallo, ma anche alle nuove piante delle Indie e del Brasile e ai portoghesi ivi residenti Di essi e di tutto ciò che riguarda la conservazione e il progresso della religione in quelle regioni, pare che bisogna occuparsi in modo specialissimo come angeli protettori, pensando ai mezzi migliori per aiutare quelle anime (...)* Ignazio di LOYOLA. Avvisi per il p. Luigi Gonçalves CÂMARA, gennaio 1556, Mon. Ign. Epp. X, 505-511. Publicada. in: Ignazio di LOYOLA. *Gi scritti*. *Op. cit.*, p. 960. (Tradução e grifos meus).
- 43 "Al popolo. 1. Al popolo saranno generalmente utili, oltre le preghiere, le messe e l'esempio della vita, la conversazione e l'amministrazione dei sacramenti, specialmente la confessione; ad alcuni poi gli Esercizi spirituali, ma a quelli, ci sembra, il cui profitto spirituale si può estendere a molti altri: tali sono persone importanti o autorità pubbliche o altri che sarebbero idonei

- come operai evangelici, ecc. Si deve piú volentieri spendere un certo tempo con questi ovvero ottenere che altri giungano allo stesso risultato." Idem, pp. 961-962. (Tradução minha).
- 44 Cópia de carta del P. Manuel de Nóbrega de la Ciudad del Salvador en las Indias [Bahia], en 10 de Agosto 1549, al Doctor Navarro", doc. cit., cf. reimpr. in *Monumenta Brasiliae*. Op. cit. p. 139. Grifos meus.
- 45 Cf. Carta "Do P. Manuel da NÓBREGA ao P. Simão Rodrigues, Lisboa, [Baía fins de agosto de 1552] In: *Monumenta Brasiliae*. Op. cit., t. I (1538-1553), pp.401-402. (Grifos meus).
- 46 Cf. Cartas do P. Manoel da NÓBREGA ao P. Simão Rodrigues: Baía. 10^a de Abril de 1549 [apógrafo português coevo]. In: *Idem*, pp. 108-115; Baía. 15 de Abril de 1549 [apógrafo coevo]. In: *Idem*, pp. 116-118; Baía. 9 de agosto de 1549. [apógrafo coevo] In: *Idem*, p. 119-132.
- 47 A fundação de Colégios da Companhia no Brasil dar-se-á entre os anos de 1550, com a fundação do Colégio dos Meninos de Jesus, pelo padre Leonardo Nunes, em São Vicente, e 1567, com aquele do Rio de Janeiro, do qual Nóbrega será o Reitor.
- 48 Do Ir. José de ANCHIETA ao P. Inácio de LOYOLA, Roma. São Paulo de Piratininga [1 de setembro de] 1554, Bras. 3-1, ff. 115r-117v, publ. in: *Monumenta Brasiliae*. Op. cit., p. 114. (Grifos meus).
- 49 Joseph de ACOSTA. *Historia Natural y Moral de las Indias* 6^a ed., II, Madrid, 1792. p. 222. Apud. Serafim LEITE. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Op. cit., t. II, l. 1, p. 228. (Grifos meus).
- 50 Serafim LEITE. *Idem*.
- 51 *Id, ibidem*.
- 52 Carta do Irmão José de ANCHIETA ao Provincial de Portugal. Piratininga, fim de dezembro de 1556. [apógrafo em português]. In: José de ANCHIETA. *Cartas correspondência ativa e passiva*. [Pesquisa, introdução e notas do padre Hélio Abranches VIOTTI S.I.] São Paulo: Loyola, 1984, pp 113-114. *Monumenta Brasiliae*. Op. cit, v.2, p. 315. (grifos meus).
- 53 Carta quadrimestral, setembro 1556-janeiro de 1557, pelo Irmão António BLAZQUEZ. Baía, 1 de janeiro de 1557. In: *Monumenta Brasiliae*, *Idem*, p. 352. (grifos meus).
- 54 "Carta escripta do Espírito Santo", sem autor ou data, que acompanhou a de Nóbrega, de 5 de julho de 1559. *Idem, ibidem*, p. 235.
- 55 Do Irmão José de Anchieta ao P. Inácio de Loyola, Roma. São Vicente, fim de março de 1555. In: *Id, ibidem*, p. 195.
- 56 *Annuae litterae provinciae Brasiliae*, anni 1581. Datae, Bayae, Kal. Jan. 1582. Retroversão do texto latino de Luis da Fonseca. In: José de ANCHIETA. *Idem, ibidem*, pp. 475-476.

- 57 *Annuae litterae provinciae Brasiliae, anni 1581. Datae, Bayae, Kal. Jan. 1582.* Retroversão do texto latino de Luis da Fonseca. In: José de ANCHIETA. *Cartas: correspondência ativa e passiva.* Doc. cit. p. 476 (grifos meus).
- 58 Cf. Serafim LEITE. *Op. cit.*, t. II. l. 1. p. 235. (grifos meus).
- 59 *Id., ibidem*, p. 234.
- 60 Cf. Walter G. ONG. *Oralità e scrittura: le tecnologie della parola.* Bologna: Il Mulino, 1986. Compare-se também aos estudos desenvolvidos para o contexto europeu em épocas diversas, entre outros: Paul ZUMTHOR. *A letra e a voz: a 'literatura' medieval.* [Tradução de A. Pinheiro e J. P. Ferreira]. São Paulo: Companhia das Letras, 1993; Eric A. HAVELOCK. "La composizione orale del dramma greco". In: Cesare MOLINARI (a cura di). *Il teatro greco nell'età di Pericle.* Bologna: Il Mulino, 1994. p. 65-108; veja-se no mesmo livro a *Introduzione* por Cesare Molinari, pp. 9-62.
- 61 *Id., ibidem*, p. 119 et seq.
- 62 *Id., ibidem*, p. 130. (Tradução e grifos meus).