

## O NU E A LUZ : CARTAS JESUÍTICAS DO BRASIL. NÓBREGA - 1549 - 1558.

João Adolfo Hansen\*

RESUMO: O texto estuda as convenções retóricas e teológico-políticas das cartas brasileiras do Pe. Manuel da Nóbrega, no século XVI, como categorias de pensamento da "conquista espiritual" do gentio.

UNITERMOS: Conquista espiritual; *devotio moderna*; *sublimitas in humillitate*; carta; epístola; *éthos*; luz natural.

"Estando un dia el Padre Joán de Azpilcueta, a quien acá llamamos Navarro, por la difficultosa pronunciación que tiene, enseñando a los niños a leer y a sanguiarse, los cuales todos trahen unas piedras de colores en los beços forados que ellos mucho estiman, las cuales hazian impedimento a la pronunciación del sanguiarse: y porque el Padre le dió a entender aquel ympidimento, vino la madre de uno de aquellos y quitó a su hijo aquella piedra y hechóla por los tejados, y luego los otros hizieron otro tanto."

(Nóbrega, Bahia, 10 de agosto de 1549)

### A Carta Jesuítica

Neste texto, trato da prática da correspondência jesuítica do século XVI, utilizando as cartas escritas do Brasil, entre 1549 e 1558, e o *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, de 1556<sup>1</sup>, do Pe. Manuel da Nóbrega.

\* Professor de Literatura Brasileira no DLCV da FFLCH/USP.

1. Cf. LEITE, Serafim, SJ. *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954. 3 v., v. I e II. As cartas de Nóbrega são: v. I- 1549 - 1a. 10 de abril; 2a., 15 de abril; 3a., 9 de agosto; 4a., 10 de agosto; 5a., agosto ("Informação das Terras do Brasil"); 1550 - 6a., 6 de janeiro; 1551 - 7a., 11 de agosto; 8a., 13 de setembro; 9a., 14 de setembro; 1551 - 10a., 11 de agosto; 11a., 13 de setembro; 14a., 14 de setembro; 1552 - 15a., 5 de junho; 16a., julho; 17a., 10 de julho; 18a., julho; 19a., agosto; 1553 - 20a., 12 de fevereiro; 21a., 10 de março; 22a., 15 de junho; 23a., 31 de agosto; v.II- 1555 - 24a., 25 de março; 1556 - 25a., maio; 1557 - 26a., agosto; 27a., 2 de setembro; 1558 - 28a., 8 de maio.

Pressuponho que a observação do modo como a carta constitui e orienta a própria leitura explicita a historicidade dos critérios de verossimilhança da sua escrita. Por isso, mais que as matérias, inicialmente me interessa analisar as *maneiras* do discurso, pois são práticas que evidenciam os atos da invenção do agente histórico da correspondência e o *éthos* aplicado por ele à enunciação como decoro estilístico adequado à conformação de destinatários e assuntos determinados. Não são mera técnica aplicada do exterior, mas categorias de pensamento que modelam a *forma mentis* dos agentes da correspondência. Como imitação verossímil de discursos das instituições portuguesas contemporâneas, dramatizam enunciados teológico-políticos da *devotio moderna* da Companhia na Conquista.

A correspondência jesuítica é discurso que se apropria do modelo paulino da epístola e do ciceroniano da carta<sup>2</sup>, mesclando informações sobre a ação catequética dos padres no Brasil com referências doxológicas, teórico-doutrinárias, da Igreja quinhentista. Esquematizando retoricamente a enunciação, hierarquiza as *quaestiones finitae*, os assuntos do referencial local de discursos, nos *topoi da sublimitas in humilitate* para um destinatário europeu. Composto como função de reconhecimento doutrinário que faz traduções do desconhecido através de um critério teológico e retórico universalmente partilhado, o destinatário é, na carta, personagem sinônimo do “eu” da enunciação, duplicando-o como circularidade de código. Em sua escrita, a carta jesuítica apropria-se dos esquemas gerais da técnica epistolar da *ars dictaminis*, apresentando as três ou quatro partes definidas nas doutrinas antigas e medievais da mesma - *salutatio*, *exordium (captatio)*, *narratio (argumentatio)*, *subscriptio* - como nas de C. Julius Victor, Alberico de Montecassino ou Bernard de Meung<sup>3</sup>. Antes de tratar de suas partes, passo a comentar a questão do seu gênero.

Ao estudar as epístolas paulinas, Deissmann propôs que se diferenciasse *carta de epístola*<sup>4</sup>. De modo geral, escreve, a carta é sempre particular e refere uma circunstância específica para um destinatário também especificado; ao substituir uma visita pessoal, substitui o oral pela escrita; respondendo a uma necessidade do momento ou complementando uma instrução qualquer sobre um ponto nitidamente determinado, relaciona-se a um evento particular<sup>5</sup>. Quanto à epístola, propôs que não é individualizada, pois dirige-se à coletividade de um público conhecido ou é genericamente pública, tratando de questões gerais, teóricas ou

2. DEISSMANN. In: *Licht vom Osten*. 4. ed. Tubingen, 1923. p. 116-213; e *Paulus*. 2. ed. Tubingen, 1925, p.5-20, trata das epístolas de São Paulo.
3. Cf. MURPHY, James J. *El Arte Epistolar*. In: *La Retórica en la Edad Media (Historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento)*. Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1986.
4. DEISSMANN. *Idem, ibidem*.
5. Cícero fala de três gêneros de cartas. O primeiro, mais evidente, é o que informa aos ausentes algo que lhes interessa saber: *unum illud certissimum, cuius causa inventa res ipsa est, ut certiores faceremus absentes, si quid esset, quod eos scire aut nostra aut ipsorum interesset*; o segundo é *familiar e*

doutrinárias, de modo dissertativo. A conceituação de Deissmann implica, portanto, a distinção platônica de *diégese e mímese*: enquanto a carta é diegética, figurando a “pessoa própria”. do destinador e destinatário, a epístola é mimética, admitindo a impessoalidade e mesmo o anonimato de um discurso teórico, doutrinário ou didático, que lança mão de dissertação.

A distinção de Deissmann também parece manter a que as *artes dictaminis* medievais fazem entre correspondência *familiaris* e *negotialis*. Como se sabe, a primeira trata de assuntos particulares segundo um artifício de informalidade programaticamente clara, uma vez que o destinatário, convencionado como “familiar”, não está presente no ato da escrita para formular prováveis dúvidas; a segunda ocupa-se de assuntos de interesse geral, por isso admite a erudição, a dissertação, a elocução ornada e a polêmica, já que não tem um destinatário específico ou ele é “não-familiar”.

Com a distinção, Deissmann também propôs que os escritos paulinos, com exceção da *Epístola aos Hebreus*, assim como a 2a. e a 3a. de João, são “verdadeiras cartas”. Afirmou não importar que tais discursos tenham sido dirigidos a igrejas ou a grupos de igrejas, pois seus interlocutores iniciais eram pessoas que, dum modo ou doutro, mantinham relações com o Apóstolo, dele recebendo conselhos, advertências e diretivas. Também não importaria que tais escritos de circunstância, às vezes redigidos apressadamente para atender a uma necessidade do momento, tenham sido inicialmente colecionados, depois empregados para leituras públicas em reuniões de culto e, finalmente, tratados como “*Escritura*”: conforme Deissmann, sua primeira destinação deve impedir que sejam entendidos como tratados doutrinários na forma de carta, pois evidencia que são simplesmente cartas. Tratá-los de modo diverso quando se faz sua exegese consistiria, assim, em desconhecer-lhes a natureza verdadeira, correndo-se o risco de dar-lhes uma falsa interpretação<sup>6</sup>.

Embora adequada em muitos casos, a distinção não tem pertinência, porém, quando se lembra a improbabilidade histórica de se determinar retoricamente a correspondência dos apóstolos nos inícios do Cristianismo em termos de “gêneros literários”. Além disso, como o próprio Deissmann demonstra, o

*jocosus: familiare et jocosum; o terceiro, severo e grave: severum et grave.* Evidencia-se, em sua classificação, que o uso dos gêneros depende das circunstâncias e, ainda de certa disposição do destinador: *neque ea, quae sentio, audeam neque ea, quae non sentio, velim scribere.* Cf. CICERON, M. T. *Lettres familiares*, I. trad. Edouard Bailly. Paris, Garnier, 1933. Livro II, Carta IV, p. 70-2. Agradeço a minha amiga Angélica Chiappetta, professora da Área de Língua e Literatura Latinas do DLCV- FFLCH-USP, a lembrança da existência dessa carta. Cf. também DEMETRIO FALEREO. Sobre el estilo, IV, 223-35. In: DEMETRIO. *Sobre el Estilo* e LONGINO - *Sobre lo Sublime*. Introd. trad. y notas de José Garcia López. Madrid, Editorial Gredos, 1979.

6. Cf. ROBERT, A. e TRICOT, A. *Initiation biblique* (Introduction à l'Étude des Saintes Écritures). Troisième ed. Paris/Tourmai/Rome/New York, Desclée & Cie., 1954. p. 339; REVEL, Alberto. *Canone - Testo - Traduzioni*. In: *Storia letteraria dell' Antico Testamento*. Poggibonsi, Tipografia Capelli, 1879.

mesmo discurso pode mudar de estatuto conforme as apropriações, que produzem valores de uso distintos do inicial. É o caso da correspondência jesuítica do século XVI. Nela, o discurso trata de matéria de informação, figurando-a com procedimentos familiares específicos da carta, entendida aqui como ele a define, e, ao mesmo tempo, mescla-os com elementos doxológicos ou teórico-doutrinários da sua conceituação de epístola, formando uma espécie de gênero misto refratário à sua classificação como "carta" ou "epístola". Ela pode ser mantida programaticamente, no entanto, para uma primeira aproximação descritiva.

Assim, pode-se dizer que a correspondência jesuítica do século XVI é inicialmente articulada como informação em uma "carta familiar", ou como relação dialógica de um destinador que envia informações a um destinatário, constituindo-se ambos, na escrita, como "amigos" e "Irmãos em Cristo"- por exemplo, Nóbrega e seu ex-colega Simão Rodrigues, em Lisboa, ou seu professor, o Dr. Azpilcueta Navarro, em Coimbra. Por vezes, a relação dialógica de membros da Cia. de Jesus no Brasil com os superiores da Ordem em Roma - por exemplo, Inácio de Loyola ou o Pe.Polanco - tem caráter explicitamente "negocial", quando se expõem ou discutem medidas administrativas e doutrinárias que envolvem a ação evangelizadora.

Escrita no Brasil, inicialmente como informação de carta *familiaris*, por vezes *negotialis*, ou como mescla dos dois gêneros, a correspondência também é apropriada e divulgada como epístola - no sentido de Deissmann - nos usos feitos dela em Roma pelos superiores da Ordem, principalmente a partir de 1566, quando começa a ser vertida ao latim. Nos usos, a carta passa a determinar-se como outro gênero adequado a várias motivações contemporâneas de uma demanda leiga, sempre crescente no século XVI, e ao programa evangélico da Companhia. Por exemplo, a mesma carta de Nóbrega aos Padres e Irmãos de Coimbra, de agosto de 1549, depois de censurada, traduzida para diversas línguas e publicada numa coletânea de cartas das missões que, ainda no século XVI, é editada várias vezes na Europa, passa a ser lida como texto devocional e apologético, quando não de curiosidades "etnográficas", ressaltando-se o anacronismo. Quando editada na forma de livro, adquire um caráter teórico que sobre-determina a sua enunciação original como carta familiar ou negocial<sup>7</sup>. Dito

7. Segundo Serafim Leite, as cartas jesuíticas passaram a ser traduzidas para o latim a partir da insistência do Pe. Jerónimo Nadal que, de Innsbruck, a 5 de dezembro de 1562, escreve ao Pe. Francisco de Borja: "(...) por el deseo que tengo tan grande que se ayude Alemaña y la Compañia en ella, entre otras cosas, pensé mucho tiempo ha que las mejores cartas de las Indias, imo todas las que pareciesen poder dar alguna aedificaci6n, se hizessen latinas, y se estampassen". Cf. LEITE, S. *Op.cit.* p. 59. A primeira impressão foi feita em Lovaina, em 1566, seguida de *Epistolae Iapanicae*, editadas na mesma cidade, em 1569 e 1570. Nestas últimas, incluiu-se a "Informação das terras do Brasil", de Nóbrega, traduzida por Fúlvio Cárduo. Em 1570, ano da morte de Nóbrega, a "Informação" tinha 6 edições, e estava traduzida em espanhol, italiano e latim; em 1586, saiu em alemão. Cf. LEITE, Serafim. *Op.cit.* p. 59-60.

doutra forma, quando as cartas são juntadas em livro, os critérios ordenadores da sua pragmática de leitura e do tratamento de seus temas mudam de registro, alterando-se as normas de caráter prático inicial. Inseridas em novo meio material de circulação e em novos contextos de leitura que lhes modificam a função, as normas tornam-se objeto de formulações teóricas<sup>8</sup>. Está por se fazer a história dessas mudanças na adequação da verossimilhança dos discursos produzidos no Brasil, conforme as apropriações e os meios materiais de sua edição. Aqui e agora, interessa-me discutir a codificação da carta antes de sua edição em livro; para tanto, refaço na leitura o ato de sua escrita, que instrumentaliza alguns saberes - entre eles, a teologia política portuguesa e a retórica.

## As cartas de Nóbrega- 1549-1558

Para a análise da correspondência de Nóbrega, proponho aqui duas grandes articulações. A primeira é a dos procedimentos retórico-teológico-políticos, efetuada pela enunciação do remetente como um conhecimento doutrinário partilhado pelo destinatário, como disse, que o recebe como coincidência ou equivalência do ponto de vista. A mesma equivalência, numa espécie de ratificação geral da ação da Ordem, assegura na escrita a coesão acima das diferenças individuais e locais. A segunda articulação é a do referencial - não do "referente" - e compõe-se de discursos do local, que formam a sua matéria. Como variedade grande de temas e subtemas, preenche semanticamente os esquemas retórico- doutrinários aplicados. No caso das cartas de Nóbrega aqui discutidas, podem ser propostos pelo menos 4 grandes recortes temáticos: o primeiro, o do "índio", tratado basicamente na 5a. carta, e extensivamente; o segundo, o do "colono" e da depravação de seus costumes; o terceiro, o do "Governo", genericamente, referindo-se às iniciativas administrativas e militares de governadores, como Tomé de Sousa, Duarte da Costa e Mem de Sá; o quarto, o do "clero secular", geralmente figurado como de má qualidade, e o dos conflitos com o Bispo Pero Fernandes Sardinha. Mediando-os, encontram-se referências contínuas à própria Ordem.

Podem-se isolar, também, subtemas nos recortes citados: por exemplo, no do "índio", os subtemas da antropofagia, da poligamia, da inconstância, da nudez, da guerra, da guerra justa, do aldeamento, da escravização, do ensino de orações e da leitura, da falta de Deus ou de deuses, dos feiticeiros, da língua escura etc. Também os subtemas da imoralidade, sexual e político-econômica dos colonos, como a mancebia, a violência contra o índio e padres, a instrumentaliza-

8. Cf. ISER, W. *Der implizite Leser: Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett*, p. 8. In: JAUSS, H.R. *Pour une esthétique de la réception*. Paris, Gallimard, 1978, p.260.

ção das ordens-régias sobre a guerra justa na captura de mão-de-obra escrava ou no extermínio do gentio<sup>9</sup>. Ou a descrição favorável da ação de Tomé de Sousa e outros governadores na edificação do Colégio, no provimento de necessidades da Ordem, nas lutas contra franceses e o gentio tamoio, nos aldeamentos<sup>10</sup>, no castigo exemplar de *karaiba* renitentes, explodidos na boca de canhões etc, depois de “vencidos” em debates. E, ainda, os subtemas da ignorância e maus costumes de padres regulares. No caso específico do Bispo, as cartas expõem posições de Sardinha, partidário, pelo que indicam, da tese de Sepúlveda sobre a “servidão natural” do gentio e inimigo das medidas de integração cultural típicas da Companhia de Jesus. Debate-se, no conflito, o estatuto teológico e jurídico do índio e medidas da catequese criticadas pelo prelado, como a integração inicial da nudez e de instrumentos, adereços e cânticos indígenas na festa litúrgica como, mais tarde, as penas azuis da arara canindé figurarão o Bem dos anjos nos autos de Anchieta ou meninos índios, vestidos de penas verdes de tuim, cantarão na igreja, *ad maiorem Dei gloriam*<sup>11</sup>. Vejam-se alguns elementos da primeira articulação.

As cartas de Nóbrega abrem-se todas com uma *salutatio*, ou saudação breve, que imita a das cartas e epístolas paulinas. Hierarquicamente decorosa, é adequada à pessoa do destinatário<sup>12</sup>: “A graça e o amor de N. Senhor Jesu Christo seja sempre em nosso favor e ajuda. Amen”<sup>13</sup>. Desde a primeira linha, a escrita firma o contrato enunciativo como diálogo, em que se mescla *familiaridade* (Nóbrega escreve ao amigo Simão Rodrigues) e *sacralidade* (Nóbrega inscreve o ato na Presença, fazendo da própria escrita uma ocasião de iluminação pela Graça participada nele e no destinatário). No caso, como escreve Boureau, a forma da carta representa bem a originalidade essencial do cristianismo: a Encarnação fez Deus vir ao mundo num tempo qualquer, entre homens

9. Carta de Duarte Coelho ao rei Dom João III, Olinda, 20/12/1546, diz o seguinte sobre os degredados: “...são piores cá na terra que peste pelo qual peço a V.A. que pelo amor de Deus tal peçonha me cá não mande...” Cit. por THOMAS, Georg. In: *Política Indigenista dos Portugueses no Brasil 1500-1640*. Trad. Pe. Jesús Hortal. São Paulo, Loyola, 1981. p.84.
10. Em carta ao rei Dom João III, Bahia, julho de 1552, Nóbrega evidencia a íntima conexão da ação catequética dos jesuítas e da administração dos governadores, quando pede ao rei que envie o maior número possível de colonos. Seu pedido ratifica o Regimento de Tomé de Sousa, no caso, que previa a fixação dos aldeamentos indígenas na vizinhança de estabelecimentos portugueses como forma de afastar o índio de seu padrão tradicional de vida.
11. Nas cartas jesuíticas, o Bispo Sardinha parece identificar-se com a doutrina de Juan Ginés de Sepúlveda sobre a “escravidão natural” do selvagem, o que faz dele um partidário dos interesses dos colonos na sua escravização ou extermínio.
12. Quando é um Inácio de Loyola que escreve para Nóbrega, a subordinação hierárquica transparece imediatamente não na saudação, que inclui o destinador da carta em Cristo juntamente com o destinatário, mas, imediata, na mesma estrutura conativa do documento, geralmente muito sucinto e explícito, que determina o que fazer.
13. Cf. NÓBREGA. Carta de 10/4/1549. In: LEITE, Serafim. *Op.cit.*, vol. I, p. 109.

comuns; depois da narrativa do que aconteceu uma vez, o *Evangelho*, os homens dispõem apenas de meios simples para transmitir a boa nova: a palavra e a carta de apóstolos, “enviados”<sup>14</sup>.

Como um diálogo, a carta formaliza o destinador e o destinatário segundo as adequações hierárquicas da Companhia e do Império, observando-se nela a permanência dos 3 decoros das antigas *artes dictaminis*: dirigida a superior, não pode ser jocosa; a igual, não pode ser descortês; a inferior, não pode ser orgulhosa. Geralmente, só os dois primeiros são aplicados nas cartas de Nóbrega. Muito graves, nenhuma delas apresenta jocosidades, pois dirigem-se a superiores da Companhia, como o rei Dom João III, Simão Rodrigues, Luís Gonçalves da Câmara, em Portugal, ou Inácio de Loyola, em Roma; ou a iguais, como os Irmãos de Coimbra e amigos de Lisboa, tratados sempre discretamente, com extrema cortesia, como “irmãos em Cristo”.

No diálogo, o nome próprio ou um pronome de la. pessoa do singular figuram o destinador e simultaneamente metaforizam a *auctoritas* do discurso da instituição, que vai sendo atualizada em diversos cargos e posições dramatizados nas posições individuais do enunciante e do destinatário: Provincial, Geral, Secretário, Irmãos, nos negócios internos da Ordem; ou Rei e nobres, nos negócios relativos ao padroado. Figurando-se como autorizado para escrever, o “eu” da enunciação interpreta o que diz para o destinatário pondo em cena os códigos institucionais portugueses contemporâneos. Como disse no início deste, a enunciação produz a função de reconhecimento do destinatário como um pressuposto, modelando-o como ausente e ignorante dos temas locais tratados na *narratio*, e, simultaneamente, como presente e conhecedor dos códigos retórico-doutrinários que os interpretam. Observa-se, deste modo, que a carta jesuítica apresenta uma circularidade de código produzida como um desnível semântico no enunciado, que é preenchido pelo próprio sistema interpretativo do discurso enviado. Assim, somente quando a mediação das categorias teológico-político-retóricas da verossimilhança da carta é ignorada, entendendo-se o discurso como uma cópia realista da empiria, é que se pode afirmar anacronicamente que a informação da nova terra, como descrição de seres estranhos ou das práticas tribais do gentio, não encontra tradução nas opiniões que formam os critérios avaliativos da recepção européia. A mesma instituição retórica, que prescreve que o autor da correspondência descreva os seres da nova terra como mistos, encontra equivalência na recepção européia familiarizada, no século XVI, com a obra de Plínio ou com os bestiários medievais e a técnica alegórica de interpretar hieróglifos egípcios. Por isso, ao mesmo tempo que a *maravilha* ou a *fantasia*

14. BOUREAU, Alain. La norme épistolaire, une invention médiévale. In: BOUREAU, Alain; CHARTIER, Roger, DAUPHIN, Cécile; HEBRARD, Jean et al. *La correspondance* (Sous la direction de Roger Chartier). Paris, Fayard, 1991. p.130-1.

das descrições efetuam-se como novidade e desconhecimento do destinatário, a técnica retórica de composição de mistos suplementa a ignorância, pois propõe os monstros e as maravilhas brasileiras como espécies novas de um gênero já conhecido e partilhado. O que é homólogo da concepção teológico-política dos agentes da correspondência. Não pensam a nova terra e o gentio que a habita antropologicamente, deve ser óbvio, mas os propõem sempre como o Mesmo, apenas que muito distanciado da boa semelhança católica, segundo a analogia que faz do mundo uma figura do Ditado. Quando atualiza a fala do agente da correspondência, a escrita suplementa a mesma ausência de conhecimento pela reiteração do código aplicado à sua produção; desta forma, como uma repetição doutrinária da participação dos agentes da correspondência na unidade divina que fundamenta a política da Ordem, toda diferença da experiência é traduzida como um análogo distante, por isso mesmo reconhecível e identificável, quando sua estranheza é interpretada pela Palavra que se espelha na proporção retórica do discurso.

Dada essa participação das coisas humanas na Coisa divina, produzida como um pressuposto na fórmula da saudação, o discurso se abre para dois registros, como mescla de estilos. Como *sublimitas in humilitate*, o discurso mistura registros programaticamente, segundo a chave apologética do “levar aos humildes a verdade sublime das Escrituras”, de Bernard de Clairvaux.

Nas cartas escritas entre 1549 e 1558, o estilo duplamente ordenado da *sublimitas in humilitate* produz o contraste contínuo das ações isoladas e o drama universal da Redenção, em que toda ação humana se absorve, numa prefiguração profética da realização do reino de Deus no mundo e de sua atualização nas terras do Brasil. Nelas, toda enunciação se faz como semelhança diferida do seu Destinador essencial, o que de imediato implica a não-existência de “psicologia”, como “expressão”. Uma vez que, em cada segmento do discurso, o “eu” ocupa um lugar prefixado como participação figurada retoricamente, segundo a oposição complementar de *finito/infinito*, define-se na similitude que o fundamenta como um *tipo humilde*. Dotado de um caráter ou *éthos*, é fingimento retórico de uma fala de “pessoa natural” que especifica o discurso como *sermocinatio*<sup>15</sup>. Sua enunciação refere a humildade das tarefas executadas no cotidiano da missão com a obediência, a paciência e a perseverança próprias de um homem de Deus; simultaneamente, inscreve-as na Palavra essencial, de que recebem participativamente a legitimação, tendendo ao sublime. Imaginando-se dois eixos da referência do discurso, um horizontal, outro vertical, pelo primeiro a enunciação designa seres e eventos da terra do Brasil, interpretando-lhes a mul-

15. Cf. QUINT. 9,2,29. *Fictiones personarum*; ISID.2,14,1-2 *ethopoeiam vero illam vocamus, in qua hominis personam fingimus pro exprimendis affectibus aetatis, studii, fortunae, laetitiae, sexus, maeroris, audaciae...*

obediência total, demonstra sua subordinação perfeita como soldado de Cristo, segundo os dois provérbios da Ordem: *Perinde ac cadaver e Na Companhia só se podem desejar duas coisas, a cozinha ou a China*.

Neste sentido, por exemplo, quando a enunciação afirma, como na la. carta de 1549, “esta terra é nossa empresa” e, ainda, “cá não são necessárias letras, mas virtudes e zelo de Nosso Senhor”, convergem no enunciado os dois esquemas da figuração do sublime e da tipificação humilde, que produzem a escrita como laboriosa persistência na missão. Seu modelo não é nada menos que Cristo e, com ele, imita-se o *éthos* do ardor de uma fé que se deseja imbatível, na medida mesma em que o “eu” se figura como pecador. A idéia de pecado, aliás, é o limite a partir do qual se determina o sentido da ação, como uma causa sempre denegada dela, mas que, pressuposta, permite que se postule, com “otimismo”, que a natureza humana é perfectível porque é mortal. É da contínua referência ao pecado que a enunciação extrai a força que a move: o discurso se encena como a luta perene do auto-controle das paixões, direcionadas todas para a evangelização do colono e do índio, na qual são empenhadas de modo útil, enquanto sofrem uma catarse. Na ação narrada, por isso, todo vazio aparente de sentido é ocupado pela palavra do Bem católico, que regula a ascese humilde do *éthos* pela anamnese do sublime do Ditado em todos os seus atos, evidenciados na narração.

A *narratio*, ou narração, apresenta várias matérias justapostas, como propõe o decoro do gênero. Cada uma delas costuma ter unidade estilística e de sentido, o que faculta seu isolamento e retomada em cartas posteriores. Pode-se, desta maneira, também traçar o desenvolvimento de uma questão particular segundo o eixo temporal da datação dos papéis: por exemplo, viagens de padres, guerras justas, progressos no conhecimento do índio, decepções, conflitos com o Bispo e colonos etc. A justaposição, na mesma carta, de vários incisos coordenados, sintaticamente completos, produz a mistura das matérias. Apresentando-se sem unidade pela disposição variada dos temas e tempos dos assuntos tratados, a mistura recebe a unificação prescrita de um mesmo sistema de interpretação, aqui genericamente proposto como “evangelização”: toda mescla estilística se lê, como se disse, como derivação análoga de um mesmo princípio, que a lineariza em outro nível superior, espiritual. Nele, opera a *aequitas* referida, como doutrina do direito e do dever, que a carta atualiza como prudência decorosa do *éthos* da enunciação. Assim, ele também se faz “núncio” do fundamento sagrado através de suas ações correspondentes, descrição e narração.

Na mescla dos assuntos, predominam os temas *negotiales*. Por exemplo, a la. carta trata dos maus costumes dos colonos, pedindo mulheres, “mesmo que erradas”, para os casamentos que deverão evitar as mancebias; a 2a., do comportamento dos colonos em relação ao clero; a 3a., da má qualidade do clero regular; a 4a., e principalmente a 5a., do gentio etc. Na 12a., trata-se de

questões teológicas referentes ao Sacramento; nela também aparece a referência a Sumé (ou Zumé), entendido ou traduzido analogicamente como prefiguração apostólica da catequese, São Tomé ou Santo Tomás; na 16a., a questão da guerra justa é apresentada com certo senso das contradições da Conquista, pois Nóbrega escreve que os colonos instrumentalizam as guerras tribais em benefício próprio, visando a mão-de-obra indígena ou o extermínio do gentio, deduzindo-se que a mera cristianização da nova terra não é suficiente para se evitar o mal; na 17a., os *karaiba*, os xamãs portadores dos maracás com a voz dos mortos, que Nóbrega chama de “feiticeiros”, segundo o imaginário europeu da caça à bruxas, são dados como um dos maiores obstáculos à missão etc.

Em outras palavras, lembrando-se aqui a caracterização de Deissmann, a carta jesuítica também é epístola tratando de matéria argumentativa séria. Embora pudesse figurá-la de modo erudito, aplica-lhe a clareza do *genus humile*, próprio da pessoa do padre, das matérias que referem o cotidiano do trabalho nas aldeias e no Colégio, e da mesma comunicação, que visa, antes de tudo, a informação útil e apologética. Ainda se pode observar nela o uso constante de certas *formulae* ou esquemas estereotipados, principalmente na parte inicial da *praefatione*, saudação, e final da *subscriptione*, ou fechamento: “Christo nuestro Señor nos cerque con su gracia en esta vida, para que en la otra seamos recibidos en su gloria”<sup>25</sup>.

Apropriados segundo a orientação eminentemente prática da *devotio moderna* da Cia., como reforço da piedade cristã na pregação universal, os esquemas tradicionais da *ars dictaminis* são modificados, principalmente na parte da *narratio*. Por exemplo, quando ocorre, a virtude retórica da brevidade quase sempre é justificada de modo que evidencia o *docere* imediato: outros padres estão escrevendo simultaneamente, por isso a carta pode ser breve. Como faz Nóbrega, em carta de 10 de abril de 1549: “As mais novas da terra e da nossa Cidade os Irmãos screveram largo, e eu tambem pollas naos quando partirem”<sup>26</sup> ou, também, em 15 de abril do mesmo ano: “Ho mais verá pelas cartas dos Irmãos” e, ainda: “Das outras partes creo que vos terão scripto os Irmãos”<sup>27</sup>.

A brevidade retórica, contudo, geralmente é substituída pela grande extensão e mescla de assuntos, determinadas justamente pela necessidade de se aproveitarem todas as ocasiões para fornecimento de informações abundantes numa correspondência que, sendo trocada a intervalos longos, depende de improváveis chegadas e partidas de navios. Deste modo, a inépcia aparente da escrita, como falta de unidade temática, é justificada segundo outro nível muito

25. Cf. NÓBREGA. Pernambuco, 11 de agosto de 1551. In: LEITE, Serafim. *Op.cit.*, v. I, p. 271.

26. Cf. NÓBREGA. *Op.cit.*, p.115.

27. Cf. NÓBREGA. *Op. cit.*, p. 118; NÓBREGA, Pernambuco, 13 de setembro 1551. In: LEITE, Serafim. *Op.cit.* p. 229.

prático de aptidão, que evidencia a adaptação do esquema retórico às circunstâncias materiais da redação e remessa da carta. Da mesma maneira, como já foi sugerido acima, a grande clareza em cada parte isolada do escrito constrói o pressuposto, na dispersão analítica dos enunciados, de que a ausência do autor na recepção não permitirá dúvidas do destinatário. A clareza é, por isso, juntamente com o acúmulo descritivo de partes claras, um modo de prever, produzir e suplementar-se a mesma ausência, marcando-se seu decoro como urbanidade, cortesia e caridade do destinador, atento à conformação do destinatário.

Fazendo-se uma descrição genérica e sumária das articulações retóricas da correspondência jesuítica, pode-se dizer, agora, que apresenta dois grandes tipos de enunciados, descritivo-narrativos e prescritivos.

Os *enunciados descritivo-narrativos* referem a terra, seus habitantes e eventos, segundo a técnica da *evidentia* e da *enargéia* retóricas, compondo retratos, cenas, quadros justapostos e ações encadeadas segundo a linearidade de "começo-meio-fim". Evidentemente, quando a matéria de determinada carta refere assunto tratado em carta anterior, a *narratio* pode começar em *medias res* ou, ainda, ser iniciada por um pequeno resumo, em que se recordam as principais circunstâncias da ação narrada anteriormente ou da situação da escrita. É interessante observar-se, no caso, a dominante sintática da coordenação, como uma técnica de *ut pictura poesis* que figura a simultaneidade do contínuo espacial como imitação de casos pintados e, ainda, como transferência para a correspondência de convenções narrativas do gênero das crônicas e cronicões, que costumam montar o discurso como uma grande somatória de enunciados justapostos e coordenados. Aqui, evidencia-se o perfeito domínio da técnica, que é adequada como construção de uma memória de eventos interpretada analogicamente, segundo uma racionalidade que tem a similitude por fundamento, e que permite, justamente, que se projete em cada elemento novo, justaposto ou coordenado, a unidade comum da Significação transcendente, como luz difusa da Graça que neles se espelha e refrata, enquanto os absorve em sua Providência: como se a identidade da função sintática da coordenação fosse o análogo estilístico da identidade divina projetada nas matérias tratadas. Na mesma linha, além de descrições, a carta faz narrações, aplicando uma memória de casos, caracteres e tipos exemplares de uma tradição de autoridades em que eles já se atualizaram na constituição das ações, que são preenchidas semanticamente pelo referencial dos discursos locais.

Domina, no caso, a concepção ciceroniana da história como *magistra vitae*, que implica a reposição modelarmente análoga de um feliz desempenho ético ou de suas infrações viciosas, interpretando-se toda diferença temporal tipologicamente, como alegoria factual. Como se dá nos autos de Anchieta, por exemplo, em que Lourenço ou Sebastião, mártires, alegorizam os jesuítas, enquanto franceses calvinistas são prefigurados por Décio ou Valeriano, impe-

radores pagãos que supliciam os Santos, cuja fábula se extrai da *Legenda Aurea*, de Voragine<sup>28</sup>. A mesma carta costuma apresentar, por isso, vários eixos narrativos, figurando temporalidades específicas de vários eventos simultâneos no XVI - por exemplo, acontecimentos que envolvem o Bispo, os colonos, o clero regular, os índios. Montando-se como um arquivo deles, unifica-os a todos pelo ponto de vista institucional da Cia. e seu projeto catequético, que a analogia fundamenta tipologicamente, como realização figural do projeto divino para o tempo. Toda ação terrena, desta maneira, ocorre como desdobramento de uma ação essencial, o Drama da Salvação.

Evidentemente, tanto a descrição quanto a narração não são técnica neutra e exterior, como disse, pois os procedimentos são perspectivados: por definição, implicam a mediação das categorias teológico-políticas institucionais do agente. Em outras palavras, a seleção léxica e sua combinatória no discurso indicam para o destinatário os campos semânticos do agente, como paradigmas institucionais interpretantes dos discursos locais. No caso de Nóbrega, o uso constante de um termo como "negro" para referir índios e africanos, por exemplo, é decorrência do pensamento analógico operante em sua teologia-política, que constitui em uns e outros a mesma carência de Bem, como "gentilidade" herdeira do pecado de Cam e, ainda, de um critério jurídico, que para uns e outros postula o "naturalmente escravo", como bárbaros interpretados através da *Política* aristotélica. Não é decorrência de nenhuma confusão, falta de atenção ou incapacidade de distinção empírica das etnias, como se pode ler algumas vezes em enunciados que entendem a prática do discurso quinhentista como um "realismo" ou decalque de algo que, com positivismo, sempre deverá ser uma "realidade brasileira", dada como totalidade prévia ao ato enunciativo. Da mesma maneira, o termo "índio", como um produto discursivo ou uma metáfora resultante de procedimentos aristotélicos de abstração, composição, amplificação e transferência retóricas, indica muito mais os processos conceituais e técnicos do agente do discurso que propriamente algo empiricamente dado, e que tivesse sido representado ou refletido na carta como transparência de uma unidade verídica de "índio". Toda figuração é mediada, enfim, por uma perspectiva avaliativa particular, específica da Conquista portuguesa do Brasil no XVI: há realismo, certamente, mas é o da Escolástica.

Nas cartas de Nóbrega, tanto a descrição quanto a narração apresentam, por isso, um critério seletivo de avaliação geralmente *implícito*, que cabe elucidar

28. Cf., por exemplo, ANCHIETA, José de. Auto de São Lourenço. In: ANCHIETA, P. Joseph de S.J. *Teatro de Anchieta*.

Originals acompanhados de tradução versificada, introdução e notas pelo P. Armando Cardoso S.J. São Paulo, Edições Loyola, 1977, Obras Completas, v.3. Cf. também VORAGINE, Le Bienheureux Jacques de. *La légende dorée*. Traduite du Latin d'après les plus anciens manuscrits. Introduction, notes et index alphabétique par Teodor de Wyzewa. Paris, Librairie Académique, 1917, por exemplo, "Saint Laurent, Martyr (10 aout)", p.419-26.

em cada caso para evitar-se o anacronismo. Nelas também aparecem enunciados *explícitos* de avaliação daquilo que é descrito ou narrado para o destinatário. Como um ponto de vista particular do agente, como se disse, os critérios metaforizam o discurso de um lugar institucional, em que se articulam os paradigmas teológico-políticos, éticos e jurídicos interpretativos dos seus enunciados, tidos como análogos da sua Causa.

A segunda classe é, assim, a dos *enunciados prescritivos*, que fornecem ao destinatário uma orientação pragmático-semântica sobre o modo como deve entender o que está sendo dito. Geralmente, a enunciação das cartas quase não os discute, e com isso evidencia que tem a prescrição por universal. As verdades do dogma católico, a crença na justiça de evangelizar o selvagem, a caridade dos castigos exemplares aplicados a índios renitentes, por exemplo, aparecem contrapostas à heresia calvinista de franceses ou às práticas dos *karaiba*, como evidência indiscutível de uma razão universal justa, caritativa e lógica.

Pela relação desses critérios implícitos e explícitos de avaliação, pode-se constituir, na leitura, o campo semântico geral do contrato enunciativo dos agentes da correspondência, evidenciando-se também que na escrita da carta, antes mesmo de se realizar a ação efetiva da catequese, logicamente já se coloniza e conquista, uma vez que suas categorias pressupõem, por definição, a redução das semelhanças distantes à unidade da Fé. Assim, quando Nóbrega descreve o corpo do índio como “nu” ou refere ações ou eventos em que “nudez” é elemento constitutivo do sentido moralizador da ação muita vez ainda futura dos padres, o termo aparentemente apenas descritivo indica efetivamente, em chave normativa que recicla Santo Agostinho, que sua enunciação o interpreta como ignorância do pecado original. Uma vez que Santo Agostinho e a Igreja localizam o pecado nos órgãos genitais, que se tornam uma “parte maldita” porque o transmitem no ato da geração, prescrevem a roupa como decência civil que, barrando ao corpo as situações prováveis de lascívia, lembra continuamente a condição pecaminosa<sup>29</sup>. O léxico “nu”, imediatamente descritivo, também é interpretativo, pois constitui o índio como humanidade gentia, despida das marcas visíveis do Bem. O uso do termo implica, portanto, também a prescrição de vesti-lo com a luz para expulsar-se o Demônio de seu corpo:

29. Cf., por exemplo: “Uma vez que o homem pecou, cabe-lhe como quinhão, segundo justiça de Deus, a corrupção, pena do pecado; é nisto que ele pode sentir o gozo, que se achou fundado nas partes genitais dos pais. Daí também ter sido escrito sobre os primeiros pais: após terem pecado, seus olhos foram abertos, desde então conheceram sua nudez; não que tenham sido criados cegos, mas porque após o pecado a lei do pecado desceu às partes genitais (*post peccatum lex peccati in genitalia descendit*). Essa lei, digo, achou-se fundada nesse membro ao invés de um outro, pois dele descende a geração universal. De uma raiz ruim, todos os humanos se disseminaram; do mesmo modo, em virtude da pena do pecado original, cada ser humano, por sua vez, sente o pecado original”. Cit. por LEGENDRE, Pierre. *O amor do censor* (Ensaio sobre a ordem dogmática). Rio de Janeiro, Forense Universitária/Colégio Freudiano, 1983, p. 114.

como o macaco de Deus, o diabo diverte-se com o ilusionismo no Brasil, travestindo-lhe as obras. Como ignorância do pecado, a inocência da nudez é aparente, pois é malignidade efetiva da falta de Bem, evidenciada tantas vezes, nas cartas, pela referência à poligamia e à concupiscência do gentio. Assim, também, num primeiro momento, a antropofagia poderia parecer análoga à ingestão da hóstia, corpo e sangue de Cristo, no sacrifício da missa; a hipótese, contudo, causa horror, porque o *Decálogo* prescreve o *Não matarás*, interpretando-se a antropofagia como abominação de simulacro que mimetiza infernalmente a ingestão do corpo de Deus. Ela só é admitida no teatro, que se apropria da sua forma investindo-a do sentido católico - por exemplo, no *Auto de São Lourenço*, quando o Anjo ordena a prisão dos imperadores pelos demônios Aimbirê e Saravaia<sup>30</sup>.

Cabe ao padre suplementar a carência pela mesma evangelização, que se postula ação caridosa, a despeito da má vontade, inconstância e ingratidão demonstradas pelo índio. Desta maneira, na empresa missionária, termos como "nu" ou "nudez" implicam a questão da *lei natural*, debatida na Europa no século XVI segundo três grandes posições doutrinárias na formulação moderna da "razão de Estado": a dos que não necessitam da virtude cristã nas coisas políticas, como os partidários de Guicciardini e Maquiavel; a dos que abolem radicalmente a Luz infusa com a predestinação, como Lutero e Calvino; e a dos que, embora concedendo a corrupção da natureza humana pelo pecado, mantêm-se otimistas, defendendo que na alma brilha a "centelha de consciência", a *synderesis* escolástica e neo-escolástica dos juristas contrarreformistas, que a faz perfectível no livre-arbítrio.

Como critério aplicado à interpretação dos temas, a lei natural aparece formulada em enunciados prescritivos nas cartas do Pe. Nóbrega como uma teologia cujas formas reveladas se expressam em leis positivas justas e imperativas. Sua forma positiva ou institucional justa é, segundo a enunciação, a das leis portuguesas fundadas no Direito Canônico fixado em bases neo-escolásticas e aplicado pela administração dos governadores, como se vê no Regimento de Tomé de Sousa<sup>31</sup>, e referendado na ação do clero secular e dos padres da Companhia.

A questão da lei natural é nuclear na correspondência, tratando-se nela de determinar não só o que é *legal*, mas principalmente o que é *legítimo*, em termos ético-políticos fundamentados na teologia católica da lei eterna, em posições anti-luteranas e anti-maquiavélicas e, genericamente, "anti-heresia". Desta manei-

30. Cf. Abápe jáú raéne?/ *São Lourenço ruplaroéra*: A quem vamos nós comer?/ Inimigos de São Lourenço. In: *Auto de São Lourenço*. Ed. cit., Ato III, vs.714-5, p. 168.

31. Cf. Traslado do Regimento do Provedor-mor da Fazenda d'El Rey Nosso Senhor destas partes do Brazil. In: ACCIOLI, Ignacio e AMARAL, Braz do. *Memórias Históricas e Políticas da Bahia*. Bahia, Imprensa Oficial do Estado, 1919, v. I, p. 288-93.

ra, a *aequitas* ético-retórica da constituição do *éthos* de humildade sublime da enunciação é também política, observando-se que nos enunciados a unidade do sentido teológico geral da ação é distribuída em feixes de codificações institucionais, que a atualizam. Assim, discutindo questões locais, como a da escravização do índio ou a da guerra justa contra ele, as cartas também se posicionam nos grandes debates que, no século XVI e durante todo o XVII, constituem nos Estados modernos a doutrina das monarquias absolutistas em choque direto ou indireto com o Papa.

No *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, de 1556, e na carta de 8 de maio de 1558, observa-se certa tensão, decorrente de enunciados ardorosos de fé e entusiasmo evangélico fundados na lei natural contrapostos à experiência prática com o gentio ou com os colonos: o índio que recebeu o batismo foi encontrado comendo carne humana; o menino que ajudava no Colégio fugiu para o mato, como um corvo; a aceitação de Cristo pelo gentio é volúvel, facilmente substituída por sua negação, displicência ou esquecimento; os colonos são perversos etc. Como diz o Pe. Gonçalo, do *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, os índios trocam a crença por um anzol e, com a mesma facilidade que dizem “pa, sim”, falam “aani, não”, e “neim tia, Bem, já vou”, só sendo constantes na inconstância<sup>32</sup>. Evidenciando as dificuldades, a partir da 16a. carta, já disse, Nóbrega escreve a um padre Inácio, que não é Loyola, que os cristãos instrumentalizam as guerras tribais em benefício próprio, reconhecendo que a cristianização por si só não é razão suficiente para tanto otimismo evangélico, como o demonstrado nas primeiras cartas.

Na correspondência, esses momentos de tensão evidenciam pontos críticos da doutrina em seus embates práticos. No caso, como defesa das posições dos colonos, que negam a Graça ao índio, é exemplar o texto de Gabriel Soares de Sousa contra a Companhia<sup>33</sup>. Escrito no final do século, apresenta o mesmo gênero de conflito legível nas cartas de Nóbrega de trinta anos antes, em que o interesse dos colonos em escravizar ou exterminar o selvagem, além dos “maus exemplos” de sua vida pecaminosa, são obstáculos à ação da Companhia. Apesar dos momentos de desânimo, contudo, permanece na interpretação dos enunciados das cartas de Nóbrega uma preceptiva fundada na Luz natural que pode lembrar a da orientação da Igreja medieval em relação aos mouros, como programa de redução do gentio ou do infiel, e que inclui naturalmente a morte, os castigos, a guerra, a sujeição, a imposição da Fé, a servidão e a catequese como atos caridosos, como se lê, por exemplo, nos *Exercícios Espirituais* de

32. *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*. In: LEITE, Serafim. *Op.cit.*, v. II, p. 322.

33. Cf. SOUSA, Gabriel Soares de. Capítulos de Gabriel Soares de Sousa contra os Padres da Companhia de Jesus que residem no Brasil. Explicação de Rodolfo Garcia. In: *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Saúde-Imprensa Nacional, 1942. v. LXII.

no. 93, 95, 137, 138, 140, 143<sup>34</sup>, que incluem os infiéis e pagãos na perspectiva conquistadora. É dominante a idéia geral de estar com Cristo, de viver para Cristo, de morrer em Cristo, dando-se testemunho vivo da Fé. Desta maneira, as cartas não apresentam nenhuma evidência de desistência ou fracasso da ação, apesar do desânimo com a inconstância do gentio, naturalizada nas cartas - ao contrário, observa-se nelas uma intensificação das razões da obra missionária, pouco a pouco sistematizada com a experiência, como fica explícito na carta de 8 de maio de 1558, que faz uma síntese do programa da catequese. Por isso, as cartas de Nóbrega mantêm como orientação geral a diretiva que expõe na la., de 1549, filtrando-a através da experiência. Como já se viu, que "cá não são necessárias letras, mas virtude e zelo de Nosso Senhor", propondo sempre que, para a evangelização, é fundamental a boa vontade das obras e exemplos dos jesuítas, como defendido pelo Pe. Nogueira no *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, de 1556. Como signos do "verbo interior", exemplos e obras revelam-se análogos da lei eterna como cumprimento caritativo das leis positivas das instituições.

Como um reforço da piedade conquistadora, a partir de 1547 a Cia. passou a exigir a correspondência, como relatório minucioso da ação. Em carta datada de Roma, 18 de julho de 1553, endereçada ao Pe. Manuel da Nóbrega, o Pe. Inácio de Loyola determina, depois de enviar fórmulas da profissão e dos conselhos da Ordem, disposições sobre a correspondência, que é útil ler:

"(...)V.R. tenga forma de scriver y hazer que los suyos scriuan a Roma (ultra de lo que querrán scriver a Portugal), no solamente de cosas de edificación, pero lo demás también, que conviene que sepa el Prepósito General; y las letras de edificación no contengan otros negocios. Vengan de por si"<sup>35</sup>.

Ainda em agosto do mesmo ano de 1553, o Pe. Juan de Polanco, por comissão do Pe. Inácio de Loyola, escreve ao Pe. Manuel da Nóbrega, especificando como e quando as cartas devem ser escritas. Na parte inicial da missiva, Polanco expõe razões da exigência:

"Hasta aqui tienense informaciones muy imperfectas de las cosas de allá, parte porque se dexa a los que están en cada parte el cuydado de scriver, y así unos lo hazen y otros no, que son los más, parte porque aún los que escrivien dan información de algunas cosas, y déxanse otras que convendría se supiesen".

34. Cf. LOYOLA, Ignacio. *Gli Esercizi Spirituali di S. Ignazio di Loyola*. Introduzione, testo spagnolo e versione italiana con note de Pio Bondioli. 2 ed. Milano, Soc. Ed. "Vita e Pensiero", 1944.

35. Cf. LOYOLA, Inácio de. Carta de Roma, 18 de julho de 1553. In: LEITE, Serafim. *Op.cit.*, v. I, p. 513.

A determinação visava sistematizar tanto o ato da escrita quanto as informações transmitidas por ela. A determinação também fazia o Provincial ou seu substituto responsável pela remessa das cartas de todos os padres. Para não haver falta de correspondência, o Provincial devia ordenar que escrevessem até com meses de antecedência:

“Así que, para remediar esto, nuestro Padre M. Ignatio ordena a V.R., y a quien quiera que tubiere cargo principal en ese collegio y los otros de la India, como Provincial o substituto del Provincial, que él tome cargo de ynbjar las letras de todos, y les haga scrivir algunos meses antes, porque no se falte”<sup>36</sup>.

Na mesma carta, referindo às “letras mostrables”, Polanco elenca as coisas que se não de escrever, exigindo grande minúcia, que esquadrinha todo o cotidiano da Ordem:

“En las letras mostrables se dirá en cuántas partes ay residentia de la Compañia, cuántos ay en cada una, y en qué entienden, tocando lo que haze a edificación; asimesmo cómo andan vestidos, de qué es su comer y beber, y las camas en que duermen, y qué costa (sic) haze cada uno dellos. También, quanto a la región dónde está, en qué clima, a cuántos grados, qué venzindad tiene la tierra, cómo andan vestidos, qué comen, etc.; qué casas tienen, y cuántas, según se dize, y qué costumbres; cuántos christianos puede aver, cuántos gentiles o moros; y finalmente, como a otros por curiosidad se scriven muy particulares informaciones, así se scrivan a nuestro Padre, porque mejor sepa cómo se ha de proveer; y también satisfacerse ha a muchos señores principales, devotos, que querian se scribiese algo de lo que he dicho”<sup>37</sup>.

Previendo informações não-edificantes, Polanco também ordena que não devem deixar de ser escritas, mas secretamente, podendo-se supor que, com a medida, acautelava-se quanto à virtual apropriação das coisas “não-edificantes” por inimigos da Cia.<sup>38</sup>:

36. Cf. POLANCO, Juan de. Carta de Roma, 13 de agosto de 1553. In: LEITE, Serafim. *Op. cit.*, v. I, p.519-20.

37. *Idem*, *ibidem*. p.520.

38. Serafim Leite adverte que se devem ler com desconfiança as cartas emendadas pelo Pe. Polanco, pois este costumava fazer cortes e alterações, muito livremente, antes de editá-las. Serafim Leite cita WICKI, DI i 65: *Versiones vero quae ex testibus a P.Polanco ortum habent, aut ab ipso sunt correctae, caute adhiberi debent, cum sciamus qua libertate ipse textus originalis et versiones resecauerit, culus rei plurima exempla codex Goa 10 (praeter alios) praebet*. Cf. LEITE, Serafim. *Op.cit.*, v. I, p. 58.

"Y si ubiesse alguna cosa que no dicesse aquella edificación, siendo escrita en modo que se entendiese bien, no se dexa de scriver, pero en letras de aparte"<sup>39</sup>.

A correspondência cumpre, assim, duas grandes funções iniciais: fornece informações sobre o andamento da ação, tratando tanto de negócios exteriores quanto interiores à Ordem e propaga e reforça internamente o controle, a obediência e a piedade da sua *devotio moderna*. No primeiro sentido, evidencia-se como uma espécie de mecanismo de captação de dados que, ao informar os superiores sobre problemas da Ordem, que vão desde a falta de roupas e alimentos e o pedido de livros até o desânimo ou o martírio de algum padre, também realimenta os mecanismos de correção e aperfeiçoamento da disciplina, já evidentes no simples ato de se escrever a carta, cumprindo-se determinação superior. Ao mesmo tempo, a informação sobre questões locais - por exemplo, sobre a língua do gentio - supre os colégios na Europa com código para maior eficiência da ação. No caso das línguas, permite a produção de gramáticas e o treinamento de padres já na Europa, antes de virem para o Brasil.

Esta primeira função, de que adiante trato com mais análise, é complementada pela segunda, e que consiste na ratificação da unidade da Cia. em termos da regra da Ordem e do projeto catequético, principalmente através de enunciados que, confirmando a caridade e a fé da ação do missivista, dão testemunho do seu absoluto despojamento e obediência. É oportuno lembrar novamente, por isso, o que escreve Serafim Leite sobre a correspondência: o fato de as cartas serem traduzidas e, depois de censuradas, serem editadas para edificação de um público leigo, na Europa, acompanhava-se da sua remessa para todas as conquistas, de modo que um missionário chinês podia ler sobre a ação de um indiano ou brasileiro, e vice-versa<sup>40</sup>. A operação, dada a eficiência da distribuição simultânea em todos os pontos onde a Cia. agia, mantinha a unidade da Ordem mundialmente, visto que, apesar das enormes distâncias e demora, os padres mantinham-se razoavelmente informados do que ocorria em todos os lugares<sup>41</sup>. Neste sentido, a função inicial da correspondência como relatório é sobredeterminada no consu-

39. *Idem, ibidem*. p.520.

40. Cf. LEITE, Serafim. Expansão das Cartas do Brasil pela Europa e o Extremo Oriente. In: *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*. São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954. v. I, p.53-60.

41. Cf. "Como os negócios das Missões ultramarinas da Companhia de Jesus se tratavam em Lisboa (até 1566 não houve outras missões ultramarinas senão as portuguesas), o Provincial de Portugal tinha a faculdade de abrir as cartas, menos as destinadas exclusivamente ao Geral ('soli'); e antes de as mandar para Roma era preciso copiá-las: as de notícias, para as repartir pelas casas, e as de negócios, para tratar com os ministros régios do que tocava a cada missão, e pela cópia saber sempre os termos exactos dos requerimentos. Naturalmente, as cartas não podiam ser reexpedidas para Roma tão depressa (...)" In: LEITE, Serafim. *Op. cit.* p. 57.

mo da mesma pela comunidade da Cia., produzindo-se um novo valor de uso, o de uma leitura edificante<sup>42</sup>.

Assim, lendo-se a correspondência como um mecanismo de reforço da fé, evidenciam-se vários motivos para o ato de escrever a carta, que podem ser agrupados, genericamente, em torno da idéia nuclear de *caridade*. Os exemplos são inúmeros e, aqui, vou referir alguns, remetendo outros para o rodapé. Por exemplo, em carta de Goa, em 1/12/1552, Luís Froes escreve aos Irmãos de Coimbra:

“As cartas que de Portugal vieram, assim desse Colégio como do Brasil, no ano de 52, sobremaneira nos alegraram, e houve com elas assaz de fervor. Na noite que chegaram, se leram com campainha tangida até à uma depois da meia-noite, e no refeitório todos os dez dias seguintes. E logo, tresladado o sumário delas, foram mandadas à China, Japão, Maluco e Málaca, e todas as mais partes onde os Padres nossos andam. E se soubésseis, caríssimos, quanto cá soam as novas que de lá vêm, e quanto o povo, além dos Irmãos, as deseja e cobiça, e quantas relíquias se cá fazem de vossas cartas, sem dúvida que me parece que vos ofereceríeis a qualquer detrimento do corpo por dardes cá aos Irmãos recreações tão suaves”<sup>43</sup>.

Ou, ainda, como se pode ler em uma datada de São Vicente, 1550, escrita pelo Pe. Leonardo Nunes, que logo no exórdio afirma :

“Aunque la poca charidad no me fuerce a os escrever tantas vezes como deseo, vuestras santas obras y el gran amor que sé que me tenéis me incitan a lo hazer siempre y daros de mi cuenta también, para más obligar vuestra charidad a que no se olvide de vuestro pobre, y tenga compassion y encomiende a Dios esta perdida gentilidad”<sup>44</sup>.

42. Cf. “O trabalho de cópias multiplicava-se com o aumento constante das missões, tanto das cartas que vinham, como das que da Europa se enviavam para lá; e da Índia pediam que se não enviasse uma cópia só, mas por quatro vias, isto é, por quatro navios diferentes, ‘porque indo por tres acaece no llegar allá ninguna’, escreve de Lisboa, a 30 de julho de 1556, o P. Leão Henriques ao P. Geral”. In: LEITE, Serafim. *Op.cit.* p. 57-8.

43. Cf. SERAFIM Leite, v. I p.54. Serafim Leite também refere a chegada de cartas à Bahia, em 21 de julho de 1559, que têm recepção análoga à de Luís Froes em Goa: “começando-as a ler, começamos a receber novas forças e novos desejos, e novos louvores ao Senhor começamos a pintar, pelas mostras das mui heróicas obras obradas pelo Espírito Santo, aos que não conhecíamos”. Ou, ainda, em 20/21 de maio de 1564, na Aldeia do Espírito Santo, Baía: “Consolou-nos também o Espírito Santo em sua Casa e em sua mesma véspera, com as cartas que recebemos aquela noite de Portugal; porque, segundo minha estimativa, seriam duas horas depois da meia noite quando por casa entrou o que as trazia. Não cabiam os Irmãos de contentamento e prazer, vendo o muito que o Senhor se dignava de obrar em suas criaturas, por intermédio dos da Companhia em tantas e tão diversas partes do mundo. Daí até de manhã não havia quem pudesse dormir, porque logo o Provincial começou a ler as cartas”(p. 55).

44. Cf. *Op. cit.*, v. I, p. 202.

Ou outra, do Irmão Pero Correia ao P. Belchior Nunes Barreto, de Coimbra, datada de S.Vicente, 8/6/1551:

“Com o pouco conhecimento que elle de my tem e eu d, verá que se alguma migalhinha de charidade causou esta carta se escrever, não hé minha, mas de quem me tem a obediencia que ma mandou fazer”<sup>45</sup>.

As cartas são modeladas, por isso, como uma pragmática em que se aplicam os lugares comuns de *captatio benevolentiae* referidos antes, nos quais o emissor se constitui a si mesmo como humildade de auto-crítica - nesta linha, sua fala se faz como confissão de pecados a toda a comunidade da Ordem e, por extensão, ao mundo católico. Assim, por vezes o lugar de exórdio estende-se num ato de contrição com que, alegando sua insuficiência moral, o remetente formaliza o discurso na *sermo humilis*, propondo toda e qualquer ocasião como momento de auto-exame e obediência irrestrita. É o caso de carta do Irmão Diogo Jácome aos padres e irmãos de Coimbra, datada de São Vicente, em junho de 1551. Ela é modelar, pois sua *captatio benevolentiae* é muito maior que a de outras, evidenciando-se nela, por isso, vários lugares-comuns da Fé<sup>46</sup>. Veja-se ainda uma carta de Nóbrega, de Pernambuco, 13/setembro/1551:

“Isto vos quis escrever asi em breve para que vejaes, Charissimos, quanta necessidade cá temos de vossas orações. *Non solum vobis nati estis*: hum corpo

45. Cf. *Op. cit.*, v. I, p. 219-20.

46. Comparado com os de Nóbrega, geralmente bastante concisos, o exórdio de Diogo Jácome é enorme. Vale transcrevê-lo em parte, porque apresenta várias tópicas da contrição que evidenciam, por exemplo, o constante exercício do auto-exame e uma espécie de exaltação espiritual típica dos homens da Companhia no XVI, misto de fé, misticismo, entusiasmo, desejo de martírio, auto-crítica e desprezo de si. Depois de afirmar que não escreveria se os destinatários, Padres e Irmãos de Coimbra, já tivessem chegado ao Brasil, Jácome afirma: “(...) esta vossa falta me causa estar eu ainda em parte que vos possa escrever, ainda que eu não sey como isto digua, porque dou a entender ho que em my não há como devia. Mas dado que assi seja, eu tenho que se vossa vinda já fora, eu ao menos estivera em parte que ainda que eu quisesa não vos poderia escrever. Mas N. Senhor seja louvado, que não lho mereço eu, nem ainda estar aonde estou, porque se, meus em Christo Irmãos, soubesseis a multidão de meus peccados, que se Nosso Senhor quisesse conformar com a minha multidão, não diguo eu caa ser deitado a por seu amor padecer, que não pode ser mayor dom, mas mercedor de em meus peccados morrer, e portanto de nenhum me posso com justa causa escandalizar que de my mesmo, posto que assima vos ponha por causa; mas querendo-vos pôr por justa causa não no podia fazer, porque em my está a causa, se me queixo de não padecer, porque em toda parte á hy martirio, dado que uns excedão a outros. Mas que farei que nem paciencia há em my, o que já não tendes por martirio, nem as cousas adversas, e quero subir tão alto que certo, charissimos Irmãos, muyta necessidade tenho de vosso socorro não tam somente pera a paciencia e humildade, mas pera a menor das virtudes que em vós haa; porque sabeí, meus em Christo, que estou mais falto do que nenhum de vós julgara, e assi quando vejo minha destroição desejo-me e não me desejo, não tendo tanta ocasião porque quero ir ao alto sem

somos em Jesu Christo, se lá não sustentardes este vosso membro perecerá. Com as novas e cartas que recebemos nos alegramos muyto no Senhor”<sup>47</sup>.

Observe-se, no caso, a reiteração de que a Companhia é um único “corpo místico” unificado na vontade de integração de seus membros, aristotelicamente todos amigos uns dos outros porque, pelo auto-controle, abrem mão de toda veiedade pessoal e atingem o domínio das paixões, a concórdia e a paz necessárias para o perfeito funcionamento da Ordem.

Às vezes, a carta também é escrita reciclando-se, na sua entrega, o costume antigo da comunicação oral do conteúdo, fazendo-se o portador lê-la ou complementá-la com informações, como um “núncio”. É, por exemplo, o que propõe Nóbrega em carta da Bahia, de 9 de agosto de 1549, ao P. Simão Rodrigues, em Lisboa:

“Polla la. via escrevi a V.R. e aos Irmãos largo, e agora tornarey a repetir algumas cousas, ao menos em soma, porque o portador desta, como testemunha de vista, me escusará de me alargar muito, e algumas cousas mais se poderam ver polla carta que escrevo ao Doutor Navarro”<sup>48</sup>.

Outro tema das cartas, e que é uma das principais determinações materiais da sua escrita, é o do tempo. Por exemplo, escreve o P. Francisco Pires aos Padres e Irmãos de Coimbra, em 7 de agosto de 1552:

“O Pe. Nóbrega me mandou escrever-vos as cousas desta Capitania, porque de Pernambuco se escreverá ho que N.Senhor naquella Capitania obrou, e pollo consiguiente das outras Capitánias faram o mesmo. Bem quizeramos que tudo se podera escrever junto e não espalhado, e porem não pode ser, porque às veses se

subir pollo primeiro degrao, mas não desagradecendo ho grao em que estou, mas fallando com o pre-  
paro que tenho de muyto alcançar. Mas já diguo e roguo àquelles que até agora sempre roguarão que em suas santas orações por myn peccador queirão roguar a Nosso Senhor que me dê graça pera em seu serviço perseverar até o fim, porque perseverando assi temos gram bem aparelhado”. In: LEITE, Serafim. *Op.cit.*, v. I, p.240-1. Cf. também carta de NÓBREGA, de São Vicente, 15 de junho de 1553, ao Padre Luís Gonçalves da Câmara: “Si entre los XII verdaderos Apóstoles uvo uno Judas, entre 200 razón es que aya 20. Lo que yo temo, y me recelo, es poder ser dexarme N.Senhor y ser aún uno dellos, porque no puedo enmendarme de mis peccados y vanse ya haziendo mucho en habito, y llevo ya principios que otros llevaron. Quererá N.S. que no sea tal el fin”. In: LEITE, Serafim. *Op.cit.*, v. I, p.491.

47. Nóbrega cita a Epístola aos Romanos, 12-5. In: LEITE, Serafim. *Op.cit.*, v. I, p. 288.

48. NÓBREGA, Carta da Baía, 9 de agosto de 1549. Na carta referida ao Dr. Navarro, em Coimbra, de 10 de agosto de 1549, Nóbrega aplica o *topos* da humildade: “Pensando yo muchas vezes en la mercé que nuestro Señor me hizo em embiarme a estas tierras del Brasil por principio de que su santo nombre en ellas fuesse conosciado e loado, me espanto escogerme a my que era escoria de toda esa Universidad en el saber y mucho más en la virtud”. *Op. cit.*, v. I, p. 134.

passa hum anno e nam sabemos huns dos outros por causa dos tempos e dos pocos navios que andão polla costa, e às veses se vêem mais cedo navios de Purtugal que das Capitánias; e por isso os Padres das Capitánias escreveram por sua via e nós por ha nossa"<sup>49</sup>.

O intervalo temporal é o das distâncias:

"Finalmente que tomando a nosso proposito averá hum anno e meio ou mais que nem da Baya, donde está o Pe.Nobregua, nem de vós, não temos nenhuma novas, do qual o nosso Padre está muyto desconçolado por assi estar soo sem Padre da Companhia", escreve de S. Vicente o P. Diogo Jácome aos Irmãos de Coimbra<sup>50</sup>.

Como informa Serafim Leite, ele saíra da Bahia a 1 de novembro de 1549 e deixara o Pe. Nóbrega em Porto Seguro em princípios de 1550. Ou: "A una carta, que en este San Vicente recebi, tengo ya respondido.Las que vinieron por via de la Baya no tengo aún visto, y más facil est venir de Lisbona recado a esta Capitania que no de la Baya"<sup>51</sup>.

Alguns eventos por vezes determinam alterações na prática da correspondência. Por exemplo, atraso da caravela, que não parte na data marcada e possibilita que o padre retome a carta e a amplie, incluindo mais informações<sup>52</sup>. Ou, ao contrário, partida na data exata, que determina certa urgência da remessa<sup>53</sup>. Outros critérios se explicitam: por exemplo, a memória dos eventos e o critério do juízo ou da sua falta, alegada<sup>54</sup>.

## A Luz e a língua do gentio

Passo a ocupar-me dos códigos que interpretam e orientam a enunciação de Nóbrega, fazendo-a autorizada. Tomo como referência o cap. 11 da carta

49. Cf."Do Padre Francisco Pires aos Padres e Irmãos de Coimbra, Baía, 7 de agosto de 1552". In: *Op. cit.*, p. 392.

50. Cf. *Op. cit.*, p.246-7.

51. NÓBREGA, Carta de São Vicente, 30(31) de agosto de 1553 ao P. Luis Gonçalves da Câmara, Lisboa. *Op. cit.*, v. I, p. 527.

52. Por exemplo, NÓBREGA, Carta de 15 de abril de 1549, ao P. Simão Rodrigues: "Depois de ter scripto a V.S., posto que brevemente segundo meus desejos, soccedeo nom se partir a caravela e deu-me lugar para fazer esta e tomar-lhe a encomendar as necessidades da terra e ho aparelho que tem para se muytos converterem". In: LEITE, Serafim. *Op.cit.*, v.I, p. 116.

53. Cf."Agora se esperaba en la Baya por los navios del Rey nuestro señor, que no eran aun llegados. Parecenos que traerán muchas cartas, y nuevas vuestras, por las quales no podemos aguardar por no perder la embarcación, y por eso no respondemos a ellas". *Op.cit.*, v. I, p. 264.

54. Cf."Muchas cosas en particular pudiera escrever que por mi grande frieza, y, por no pensar aver de ser yo el escriptor, no las escrivio, assi por no las tener en la memoria, como por no las saber estimar por falta de charidad". *Op. cit.*, v. I, p. 254.

escrita em 8 de maio de 1558 - quase 10 anos, portanto, depois de sua chegada em 1549. Nele, Nóbrega especifica "a lei que se há de dar ao gentio", fazendo uma síntese da sua experiência com o índio. Não vou tratar de todos os seus itens aqui, mas parece-me que a discussão de cada uma de suas determinações poderia evidenciar que, nas cartas, Nóbrega é um observador finíssimo, uma vez que suas prescrições atingem em cheio a existência do gentio, estrategicamente desarticulada nos seus padrões fundamentais. Constituído-o como lugar de uma carência de Luz, a carta também constitui os códigos institucionais que fundamentam a escrita e a ação dos padres. Em seus enunciados, a lei eterna, a lei natural e as leis positivas são acionadas como interpretação dos temas.

Nóbrega escreve a carta movido da notícia recente da morte de Pero Sardinha, devorado pelos caetés do Nordeste. Após os enunciados de um *éthos* desalentado, que postula a irredutibilidade do gentio ao catolicismo enquanto o propõe como "bestial", "cão" e "porco", a carta apresenta o programa de ação da Companhia. Vale lê-lo na íntegra porque, sendo empresa de integração, é também todo um programa exemplar de "destribalização", para usar a expressão de Florestan Fernandes<sup>55</sup> :

"A lei, que lhes hão-de dar, é defender-lhes comer carne humana e guerrear sem licença do Governador; fazer-lhes ter uma só mulher, vestirem-se pois têm muito algodão, ao menos depois de christãos, tirar-lhes os feiticeiros, mantê-los em justiça entre si e para com os cristãos; fazê-los viver quietos sem se mudarem para outra parte, se não for para antre cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem, e com estes Padres da Companhia para os doutrinarem"<sup>56</sup>.

O fundamento teológico-político da prescrição evidencia-se no modo pelo qual o padre constitui o gentio como semelhante a "bestas por natureza corrupta": herdeiro de Adão, o índio não sabe "a honra que tinha"<sup>57</sup> .

Evidência da bestialidade, a língua do gentio é doutrinada, explícita e implicitamente, como língua da falta e, no limite da ortodoxia, falta de linguagem, nos

55. Cf. FERNANDES, Florestan. *Antecedentes indígenas: organização social das tribos tupis*. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (dir. e introd. geral). *A Época Colonial. 1. Do Descobrimento à Expansão Territorial*. 6. ed. São Paulo/Rio de Janeiro, DIFEL, 1981. (História Geral da Civilização Brasileira, t. I, v. 1). Cf. também FERNANDES, Florestan. *A Organização Social dos Tupinambá*. São Paulo, Instituto Progresso Editorial S. A., 1949; *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*. São Paulo, FFCL-USP, 1952.

56. NÓBREGA, Carta da Baía, 8 de maio de 1558. In: LEITE, Serafim. *Op. cit.*, v. II, p. 450.

57. Diálogo sobre a Conversão do Gentio. In: LEITE, Serafim. *Op. cit.*, v. II, p. 354. Observe-se, no caso, que o enunciado inclui toda a humanidade "...asi Portugueses, como Castelhanos, como Tamoiros, como Aimurés, ficamos semelhantes a bestas por natureza corrupta, e nisto somos iguais..." , como mais uma evidência da defesa jesuítica da tese tridentina da *luz natural* extensiva para toda a humanidade.

termos substancialistas da teologia-política portuguesa da Conquista. Cabe agora discuti-la.

Genericamente, o enunciado jesuítico, ainda que muito “simpático” ao índio, postula que sua língua é marcada por uma mudez e uma cegueira constitutivas que, toldando a visão ou a teoria do Bem, fazem-na imprudente e escura, como evidência de uma natureza *semper prona ad malum*: língua desmemoriada. O gentio rege-se por inclinação, “gente *absque consilio et sine prudentia*”<sup>58</sup>, demonstrando-se também em sua língua a falta de equidade visível em seu apetite sensual de guerra, carne humana e outras abominações, como a poligamia ou a nudez, com que o macaco de Deus vai dificultando sua integração no corpo místico das ordens do Império.

A concepção tem fundamento agostiniano e pressupõe que é da visão interior do que se sabe que nasce a visão do que se pensa e, logo, do que se expressa; como o índio vive práticas abomináveis e anda distanciado do Bem, não consegue pensar segundo a ordem da verdade eterna e necessária, o que se evidencia na falta de letras da sua língua, como F, L, R.<sup>59</sup> Importa, portanto, fazê-lo reencontrar a presença original das coisas a partir da sua idéia co-presente eternamente no espírito<sup>60</sup>, uma vez que potencialmente pode fazê-lo, pois também é humano, desde a bula papal de 1537.

Produzindo a carência do índio, o enunciado jesuítico também produz, simultaneamente, a unidade da *auctoritas* que lhe valida a enunciação, ou o conceito de um verbo substancial revelado na Escritura, na natureza e na alma, como luz natural da Graça que proporciona atos e discursos com o Bem. Objeto da hermenêutica do padre, o verbo da Escritura fornece os modelos analógicos que hierarquizam os sons do mato como um hieróglifo confuso e hermético. Uma vez, contudo, que o jesuíta defende a tese tridentina de que o gentio tem alma<sup>61</sup>, não a classifica como ausência da luz do Bem, o que seria herético, mas como falta, explicitada no enunciado como indeterminação do modo da sua participação na Causa Primeira. Na alma bárbara, Deus se escreve também, mas torto e em linhas tortas, desde aquele dia em que confundiu o orgulho de Nemrod na Torre de Babel. No índio, como na frase de São Paulo, *vidimus nunc per aenyg-*

58. NÓBREGA. Do P. Manuel da Nóbrega ao Dr. Martin de Azpilcueta Navarro, Coimbra - Salvador, 10 de agosto de 1549. In: LEITE, Serafim. *Op. cit.*, v. I, p. 136.

59. STO.AGOSTINHO. *De Trinitate*, XV,XIII,22.

60. Cf. ROBINET, André. Du côté de Port-Royal. In: *Le Langage à l'Âge Classique*. Paris, Klincksieck, 1978, p. 16.

61. Cf., por exemplo, a fala do Padre Nogueira, em resposta à questão do Padre Gonçalo Álvares: “Gonçalo: - Estes tem alma como nós? Nogueira:- Isso está claro, pois a alma tem tres potentias, entendimento, memoria, vontade, que todos tem. Eu cuidei que vós ereis mestre em Israel, e vós não sabeis isso!”. In: NÓBREGA, P. Manuel da. *Diálogo sobre a Conversão do Gentio* (Baía, 1556-1557). In: LEITE, Serafim. *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*. São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954. v. II., p. 332.

matem, cabendo ao padre fazer a ortopedia do sagrado, rasurando o mato, endireitando o traço, grafando o tipo, tatuando a Letra para que se acenda a luz do "verbo interior" na sua alma selvagem: "Acá pocas letras bastan porque es todo papel blanco y no ay más que escribir a prazer, empero la virtud es muy necesaria..."<sup>62</sup>

Signo da Coisa, como efeito da Causa, o som da língua gentia também é uma escrita; como um efeito distanciado e deformado, quase ilegível. O modo como fazem uma flecha ou criam os filhos, porém, é indicativo de que todos têm as três potências - *entendimento, memória e vontade* - que fazem a alma e revelam a presença da lei natural neles. Há esperança também para o índio: e, como se sabe, é a esperança católica. A natureza deserdou-os da mesma polícia que deu a outros, no entanto, como herança da maldição de seus avós:

"Esta gentilidad a ninguna cosa adora, ni conocen a Dios solamente a los truenos llaman Tupana, que es como quien dize cosa divina. Y assi nós no tenemos otro vocablo más conveniente para les traer a conocimiento de Dios, que llamarle Padre Tupana"<sup>63</sup>.

É implícita na ação jesuítica, portanto, a doutrina de que a substância espiritual da alma participa do Verbo através da luz natural, onde encontra o fundamento de suas idéias como "verbo interior". Ora, como o índio "a nenhuma coisa adora", não o vê reminiscentemente; logo, os signos convencionais da sua língua são insuficientes, ou demonstram os movimentos perversos de sua alma distanciado do Bem ou, ainda, indicam a ausência mesma de idéias fundamentais, como as da Fé e da Lei. Em outras palavras, postulando uma gramática natural a ser reescrita em sua alma, cujo fundamento é a lei eterna, o padre afirma que, embora filho de Deus e também alumiado da sua luz natural, o gentio o ignora. A cegueira da Luz e a mudez do Verbo escrevem-se visíveis e falantes como nudez do seu corpo, interpretado como um vazio do sentido, dado a ler/ver na abominação de suas práticas, simulacros de Anhangá-Diabo.

Assim, quando a exegese jesuítica decifra o tupi, lê-lhe os sons como escrita natural e bárbara a que faltam letras, como F, L, R. Sem Fé, sem Lei e sem Rei, o gentio não conhece a Revelação da verdadeira Igreja visível, nem a Ordem da racionalidade hierárquica das ordens no corpo místico do Império, também não tendo, por isso, nenhuma instituição legítima que evidencie o *pactum subiectionis* pelo qual a comunidade, como um único corpo de vontades

62. Cf. NÓBREGA. Carta de 10 de agosto de 1549. In: *Op. cit.*, p. 142.

63. Cf. NÓBREGA. Informação das Terras do Brasil do P. Manuel da Nóbrega (Aos Padres e Irmãos de Coimbra)-Baía, agosto (?) de 1549. In: *Op. cit.*, p. 150.

unificadas, alienou-se do poder no Monarca<sup>64</sup>, como ainda dirá Suárez mais tarde. Logo, “multidão de bárbaro gentio... que semeou a natureza...”, vivendo sem justiça e desordenadamente, como escreve Pero de Magalhães Gandavo<sup>65</sup>, o “índio”<sup>66</sup> revela sua barbárie na guerra, na antropofagia, na nudez, na poligamia, na inexistência de culto, de Deus ou deuses: “gente bestial”, como tinha escrito Caminha, “cães” e “porcos”, como é corrente em Nóbrega ou Anchieta:

“Ha lei natural nam a guardão porque se comem; sam muito luxuriosos, muito mentirosos, nenhuma cousa aborresem por má, e nenhuma louvam por boa; tem credito em seus feiticeiros: aqui me emçarrareis tudo”<sup>67</sup>.

Logo, o enunciado jesuítico propõe que é justo, porque caridoso, capturar, domar, amestrar e também destruir a língua da falta<sup>68</sup>. Submetendo o gentio, o enunciado lhe submete a língua escura ao hebraico, ao grego, ao latim, línguas da Revelação, e ao português e ao espanhol, que as emulam, como línguas em que a ordem proporcionada das idéias, como manifestação do “verbo interior”, espelha a Lei eterna refletida na ordenação teológico-política das leis positivas do Reino, segundo a contínua referência ao pecado de Cam e à língua adâmica<sup>69</sup>. Reduz-se a falta à Presença, enfim, porque o índio não é um Outro, mas o Mesmo, distante e borrado, como figura num espelho embaçado. Trata-se, assim, de subordiná-lo à boa proporção que acende na alma do crente a *synderesis*, aquela centelha de consciência que faz distinguir o bem e murmurar contra o

64. Cf. SUAREZ, Francisco. *De legibus*, III-IV, 6.

65. Cf. GANDAVO, Pero de Magalhães. *Da Condição e Costumes dos Índios da Terra*. In: *Tratado da Terra do Brasil; História da Província Santa Cruz*. Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/EDUSP, 1980, p.52.

66. O termo “índio”, aqui, vai sendo utilizado sempre como uma metáfora, produto de processos unificados do padre. Como disse, o termo evidencia as categorias do agente do discurso, que subordinam à sua unidade suposta uma enorme variedade de povos do litoral brasileiro do século XVI, devendo ser entendido como uma generalização passível de crítica.

67. Cf. a fala de Nogueira, no Diálogo sobre a Conversão do Gentio. In: LEITE, Serafim. *Op. cit.*, v. II, p. 344.

68. Cf. São Jerônimo: qui malos percutit in eo quod mali sunt, et habet vasa interfectionis, ut occidat pessimos, minister est Dei. In: SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. 2. ed. Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 130.

69. Supondo sempre a degradação das línguas na Torre de Babel, o enunciado jesuítico também supõe que as línguas perderam seu primitivo “estado de natureza”, afastando-se da motivação divina inicial. No caso do tupi, a falta das “letras” F, L e R é indicativa dessa arbitrariedade, cabendo à evangelização como que remotivá-la, conduzindo-a de novo ao seu início, pelo fornecimento da memória do “verbo interior” existente nas línguas dominadas pelos padres. Cf., a propósito, BUESCU, Maria Leonor Carvalho. *Babel ou A ruptura do signo: a gramática e os gramáticos portugueses do século XVI*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1983. (Temas Portugueses).

mal<sup>70</sup>. Trata-se, enfim, de fornecer uma *memória* à língua tupi, entendida como língua desmemoriada.

Segundo a analogia que funda a ação do padre, quando se diz algo verdadeiro, o verbo nasce da memória que conserva o saber e é essencialmente da mesma natureza do saber donde nasce; logo, é preciso levar ao tupi o auxílio das boas formas do Verbo. Como signos dirigidos à audição e à visão, reatualizam a memória do pensamento justo da Verdade. Trata-se, portanto, de uma *poética* - como uma *produção* - da ação interna da Divindade na alma gentia, reavivando-se com ela a semelhança no plano do criado espiritual, como se a alma do índio pudesse começar a ver, como o padre crê que Deus vê, a partir do momento em que sua língua adquirisse a memória perdida desde Babel. Pressupõe-se, no caso, que o índio é instruído não pela mera palavra exterior dos padres, mas pelas próprias coisas que, manifestas na palavra, passam a manifestar para ele como Deus se revela interiormente<sup>71</sup>. Donde, simultânea, a valorização das obras e dos exemplos em que o "verbo interior" se manifesta, sem necessidade alguma de palavras: mais uma vez, o sublime no humilde. As conclusões do Pe. Nogueira, no *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, vão nesta direção: de nada vale a pregação sem o exemplo, pois é nele que o "verbo interior" se explicita.

O *topos* da falta de letras é contraditório, porém, sendo objeto de várias apropriações nos séculos XVI e XVII. Nelas, conflitam posicionamentos da Coroa, de colonos e padres. Segundo o enunciado jesuítico, não se pode afirmar sem heresia que a analogia esteja ausente do tupi, como se lê na tese de cronistas que, fazendo a propaganda da imigração, também fazem apologia da escravização e do extermínio, como Gandavo e Gabriel Soares. Supondo a doutrina da luz natural consagrada em Trento contra Lutero e também contra Sepúlveda<sup>72</sup>, o enunciado jesuítico reitera que, no tupi, a analogia é de proporcionalidade, mas talvez não de proporção: distância ilimitada da Causa e indeterminação da parti-

70. Cf. AQUINO, Sto. Tomàs de. *Summa theol.* 2a., I, 94, art. I, 2: *Synderesis dicitur instigare ad bonum et murmurare de malo in quantum per prima principia procedimus ad inventendum et iudicamus inventa.*

71. STO. AGOSTINHO. *De Magistro* IX, 27: "Para todas as coisas que compreendemos, não é uma palavra sonora do exterior que nós consultamos, mas a verdade que governa o espírito dentro".

72. A tese defendida por Sepúlveda em 1550, de que os índios não podiam viver uma vida de genuína liberdade política e dignidade humana por não conhecerem a fé cristã, foi atacada, ainda no Concílio de Trento, pelos padres contra-reformistas, que estabeleceram analogia entre ela e a tese luterana de que toda sociedade humana legítima deve fundar-se na divindade. Cf., a propósito, SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. *Tratado sobre las Justas Causas de la Guerra contra los Indios.* 2. ed. Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1986; HANKE, Lewis. O grande debate de Valladolid - 1550-1551: a aplicação da teoria de Aristóteles da escravidão natural aos indígenas americanos". In: *Aristóteles e os índios americanos.* São Paulo, Martins, s/d; SKINNER, Quentin. The revival of thomism. In: *The Foundations of Modern Political Thought.* Cambridge, Cambridge University Press, 1978, 2 v., II; THOMAS, Georg. *Política Indigenista dos Portugueses no Brasil 1500-1640.* São Paulo, Ed. Loyola, 1981.

cipação da alma e do “verbo interior”, mas, não obstante, com muito entusiasmo catequético inicial seguido de desânimo, participação. Em outras palavras, o gentio e sua língua não estão excluídos da Graça, mas falta-lhes o “discurso interior” agostiniano e escolástico; logo, falta-lhes a boa semelhança da humanidade católica, como presença proporcionada da Lei Eterna que ilumina o livre-arbítrio como *prudência*. Importa conduzi-lo ao corpo místico<sup>73</sup> pelo exemplo e pela pregação, tendo-se a paciência que se tem com as crianças: “(...) que as leis positivas nom obriguem ainda este gentio, até que vão aprendendo...”<sup>74</sup> ou “Mormente que eu creio que ainda que fação mal a todos, que a nós nos guardarão polla afeição que já nos começam a ter”<sup>75</sup>.

A gramática do enunciado jesuítico implica, portanto, o mapeamento do tupi e sua captura pelas classes e categorias do latim, português e espanhol. Ao inseminar nele uma alma católica proporcionada numa semântica substancialista, a gramática também produz seu análogo sensível, o corpo dócil, ordenado em práticas prescritivas, que o integram juridicamente como inferioridade natural. Lição da *Política*, é próprio do inferior subordinar-se naturalmente ao superior<sup>76</sup>.

O estudo das cartas jesuíticas segundo a doutrina substancialista que lhes informa a escrita pode evidenciar, desta maneira, que a Conquista está inscrita no modelo da inteligibilidade das classes e categorias da sua gramática, já naquele momento de um dia de abril de 1549 em que, logo após ter pisado a terra de Mair Monan pela primeira vez, Nóbrega escreveu a Simão Rodrigues: “esta terra é nossa empresa”.

No caso brasileiro, as cartas jesuíticas evidenciam que a doutrina funciona como um mecanismo de classificação que, distribuindo a metáfora “índio” por classes, categorias, espécies e indivíduos, opera uma exclusão inclusiva: ao mesmo tempo que o exclui como carente nas metáforas da falta do Bem, inclui-o em práticas que o subordinam à Presença nas instituições portuguesas. Elas o classificam ou deslocam-no juridicamente como subordinado no cotidiano dos aldeamentos, dos colégios e das guerras permitidas pelo Governador. No teatro, lembrando-se que já se produz a alma quando se propõe para o índio a visibilidade mimética e a verossimilhança aristotélica exteriores ao seu mundo, independentemente do que vá sendo mostrado na cena<sup>77</sup>, o tupi também é usado aristo-

73. Cf. PÉCORA, Alcir. *Vieira e a condução do índio ao corpo místico do Estado*. (Mimeo). Campinas, IEL-UNICAMP, 1992. Neste texto, Pécora evidencia, como sempre de modo muito agudo, a permanência das tópicas quinhentistas da lei natural nos sermões de Vieira que tratam da escravidão do índio e do africano, discutindo os anacronismos de interpretações que não as incluem.

74. Cf. NÓBREGA. Do P. Manuel da Nóbrega ao P. Simão Rodrigues, Lisboa - Baía, 9 de agosto de 1549. In: LEITE, Serafim. *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*. São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954, 3 v., I, p. 124.

75. *Idem*, *ibidem*, p. 126.

76. Cf. ARISTÓTELES. *Política*, I, 3.

77. Cf. NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: colonialismo e repressão cultural*. Rio de Janeiro, Forense-/Universitária, 1978.

telicamente como “barbarismo” para compor tipos cômicos, ou é investido de uma semântica cristã nas alegorizações narrativas do demônio; na mesma poesia, o fato de aparecer metrificado e rimado indica sua imediata apropriação pelos ritmos de uma respiração católica<sup>78</sup>, que o infla com o *pneuma* do seu “verbo interior”; no cotidiano dos aldeamentos, é língua apropriada pelo padre na ordenação do espaço e do tempo, na catequese das crianças e na extinção dos *karaiba*, dos maracás e do desejo da Terra sem Mal.

Como na epígrafe deste: o tembetá não impede a fala escura dos meninos porque, em sua barbárie material, é análogo e simpático da sua mudez e cegueira; mas obscurece e impede antipaticamente a fala da Luz. É imperiosamente caridoso arrancá-lo para inseminar o Tipo com a hierarquia da Letra e a culpa do “santiguarse”. O gesto daquela mãe que o tirou ao beijo do filho é bem uma alegoria exemplar; não saberia que, ao abrir-lhe a boca para a audição sublime do verbo católico e a visão humilde do seu pecado original, fechava-a, boca muda, boca cega, para sempre.

#### NAKED AND LIGHT: JESUITS LETTERS FROM BRAZIL. NÓBREGA - 1549-1448

ABSTRACT: The text studies rhetorical and theological-political conventions of Father Manuel da Nóbrega's Brazilian letters in XVth century, as categories of thought of “spiritual conquest” of gentiles.

KEYWORDS: Spiritual conquest; *devotio moderna*; *sublimitas in humilitate*; letter; epistle; *ethos*; natural light.

78. Cf. BOSI, Alfredo. Anchieta ou as flechas opostas do sagrado. In: *Dialética da colonização*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.