

Estado da publicação: O preprint não foi publicado em outro meio.

Mímesis da fé e práxis jesuítica: imaginação, retórica e exercício espiritual em José de Anchieta

João Cícero Bezerra

<https://doi.org/10.1590/2596-304x202628e20261139>

Submetido em: 2026-08-27

Postado em: 2026-08-27 (versão 1)

(AAAA-MM-DD)

10.1590/2596-304x202628e20261139

Varia

Mimesis da fé e práxis jesuítica: imaginação, retórica e exercício espiritual em José de Anchieta

Mimesis of Faith and Jesuit Praxis: Imagination, Rhetoric, and Spiritual Exercise in José de Anchieta

João Cícero Bezerra

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

<https://orcid.org/0000-0001-7930-2199>

jcteixeirab78@gmail.com

Submissão: 31/01/2026

Aceite: 06/08/2026

Declaração de disponibilidade de dados de pesquisa:

Os conteúdos subjacentes ao texto da pesquisa estão contidos no manuscrito.

Declaração de conflito de interesses:

O autor declara não haver conflito de interesse.

Declaração de uso de Inteligência Artificial:

Não houve utilização de ferramentas de Inteligência Artificial.

Editor-Chefe: Andrei dos Santos Cunha

Editor Executivo: Anderson Bastos Martins

Editoras Associadas: Germana Henriques Pereira; Rachel Esteves Lima

À memória de João Adolfo Hansen

RESUMO

O artigo propõe uma leitura da obra de José de Anchieta a partir da noção de mimesis da fé, compreendida como princípio estruturante da *forma mentis* jesuítica no contexto colonial do século XVI. Distanciando-se tanto das abordagens hagiográficas quanto das leituras exclusivamente condenatórias da ação missionária, analisa como a espiritualidade

da Companhia de Jesus — especialmente os pressupostos dos *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loyola — organiza regimes de representação, imaginação e afetividade. A partir da análise de poemas devocionais e demais obras, demonstra-se que a mimesis anchietana não visa à imitação do real sensível, mas à produção de imagens orientadas pela pedagogia do olhar religioso. Metodologicamente, o estudo dialoga com a história das mentalidades e com reflexões sobre o medo e a imaginação, compreendendo a mimesis e a retórica de Anchieta a partir de teóricos como Costa Lima e Hansen, como prática cultural inscrita na experiência colonial.

PALAVRAS-CHAVE: Mimesis da fé; forma *mentis*; retórica religiosa; representação.

ABSTRACT

This article proposes a reading of the works of José de Anchieta through the concept of *mimesis of faith*, understood as a structuring principle of the Jesuit *forma mentis* within the colonial context of the sixteenth century. Moving away from both hagiographic interpretations and exclusively condemnatory approaches to missionary activity, the study examines how the spirituality of the Society of Jesus — particularly the presuppositions of Ignatius of Loyola's *Spiritual Exercises* — organizes regimes of representation, imagination, and affectivity. Through the analysis of devotional poems and other writings, the article demonstrates that Anchieta's mimetic practice does not aim at the imitation of sensible reality, but at the production of images shaped by the pedagogical discipline of the religious gaze. Methodologically, the study engages with the history of mentalities and reflects on fear and imagination —drawing on theorists such as Costa Lima and Hansen — as cultural practices embedded in the colonial experience.

Keywords: Mimesis of faith; *forma mentis*; religious rhetoric; representation.

Fé e mentalidade

Mas a mimesis também é questão para quem tem a periferia como seu lugar. Para este, o problema não é tão-só decorrente das obras mais avançadas (Costa Lima, 2003, p. 25).

A discussão em torno da representação e da mentalidade religiosa é um desafio para a crítica literária. Se a mimesis expressa uma dimensão produtiva de recepção do mundo e, conseqüentemente, de sua reapresentação, não se deve negligenciar o fato de que as edificações ideológicas são motivações fundamentais do imaginário humano. Decerto, as crenças são motores da mente na criação de imagens, discursos e narrativas. Não apenas criam fenômenos impossíveis a um exame cético, mas os tornam mais verdadeiros que a realidade observada. Não se trata da operação da cópia da cópia se pensarmos em uma natureza a ser copiada e seguida, pois a fé (no caso, a fé cristã) se ergue sobre um edifício sobrenatural, com premissas próprias e não como mera descrição da realidade ou exame

rigoroso da “racionalidade” a ser extraída da natureza. Ela constrói um mundo cuja lógica é compartilhada com o crente, e dela se edifica uma realidade específica.

Uma pessoa de fé rígida ergue mentalmente suas representações em um mundo de histórias não pertencentes ao mundo sensível. Nada que vemos e verificamos, como os corpos, o mar, a terra, os ventos, o calor do sol que sentimos, entre outros fenômenos sensíveis, tem efeito decisivo para essas mentalidades. É preciso separar aqui fruições propositadamente fantasiosas do imaginário em seu pacto ficcional – como nos casos dos filmes de terror ou dos mitos de fadas e duendes dos contos infantis – das construções imaginárias criadas pelas religiões com efeito de realidade para o crente – uma realidade calcada em explicações sobrenaturais. As religiões constroem formas de representação, fecundam a psiquê humana.

Para compreender o processo de criação de Anchieta, faz-se necessário rastrear os índices formativos de sua mentalidade religiosa visando, por meio de hipótese(s), formular um caminho de operação da mimesis nesse tão intrigante autor do século XVI. Devemos, pois, refletir sobre essa *forma mentis* religiosa e os valores que a amparam, captando a ordem do discurso na qual ela se insere com o objetivo de construir uma análise que não fique apenas na exterioridade das construções retóricas, mas que entenda, mediante essas construções, os anseios do missionário.

Faz tempo que os críticos (literários e teatrais) não dão a Anchieta a alcunha de santo nem de fundador da literatura brasileira, apesar dos textos de ficções teatrais, cartas e até mesmo poesia religiosa e épica a ele atribuídos –, portanto, uma variedade significativa de gêneros literários. O título de “santo” não é da competência dos críticos, e o assunto foi resolvido pelo papa Francisco ao canonizar José de Anchieta em 3 de abril de 2014. O debate literário é complexo, posto que envolve pensar o que se entende por literatura, por Brasil, e até definir o que vem a ser fundação – terminologia que sempre exige a reflexão acerca do que se funda e em relação ao que se nomeia a fundação. Definir a obra de Anchieta como esse marco é problema que também tropeça, diretamente, na questão dos povos originários e em seus saberes linguísticos e poéticos – aqui em voga antes da chegada dos europeus. E não existindo então Brasil, como se entende hoje, dá-se o título de fundador a um missionário (colonizador da fé), formulando uma narrativa crítico-literária anacrônica de dominação e a favor dos vencedores. Padre Serafim Leite (1937, p. 27) afirma em *Páginas de história do Brasil*: “Os jesuítas foram, incontestavelmente, os fundadores (não só precursores) da literatura brasileira”. Não parece ser esse o caminho mais acertado a seguir na interpretação da literatura jesuítica

de um missionário que passa sua vida em trânsito linguístico (espanhol, português e tupi), geográfico (Europa e América) e histórico (entre lutas religiosas europeias e guerras das tribos indígenas de Santa Cruz).

Em geral, nota-se que os estudos anchietanos seguem tendência antagônica: de louvor (considerando Anchieta santo e fundador), hoje menos comum; ou de crítica radical (interpretando-o como colonizador da fé e “genocida”). Creio que a última perspectiva domine hoje, radicalizando-se pela tendência decolonial nas universidades brasileiras no que tange aos estudos históricos e críticos das humanidades. A visão religiosa vigora ainda entre os estudos teológicos, que, apesar de predisposição em aderir à religiosidade católica sem questionamentos, costuma ser bastante atenta aos aspectos filológicos dos textos de Anchieta, como dos demais jesuítas.

A discussão sobre Anchieta hoje traz à tona um debate rico para as humanidades: lidar com uma das gêneses do processo colonial brasileiro em sua elaboração de mitos, traduções, choques e negociações culturais. Todas as categorias críticas parecem excessivamente ruidosas diante do fenômeno literário (se ampliarmos o sentido do termo) e geram desconfiança. A expressão “é estrutural” tão frequente na atualidade, quase um modismo, neutralizaria os excessos de louvor e rejeição ao missionário. Seria interessante acompanhar essas estruturas diante do que nos habituamos a chamar de obra de José de Anchieta. Ou seja, analisar como a fé católica estrutura uma mentalidade e uma ação no mundo – e refletir problematizando nossas crenças epistemológicas atuais, com suas tendências específicas. Exercitar distanciamento em relação à religiosidade de Anchieta sem necessariamente apresentar juízo armado ou axiomas cristalizados: o santo ou o malvado colonizador, captando a ordem do discurso que envolve o problema da fé nessa poética.

Em *O teatro jesuítico no Brasil*, Lothar Hessel e Georges Raeders (1972, p. 31) analisam as peças do jesuíta fazendo importante consideração acerca do missionário: “Anchieta absolutamente não se preocupou em impor-se a seus contemporâneos por sua obra poética e dramática, e muito menos à posteridade”. Ou seja, sendo ou não Anchieta o autor dos autos a ele atribuídos, as peças foram criadas por quem não tinha pretensão de neles deixar a marca de seu nome para a posteridade. O objetivo seria mais pedagógico (catequético) e menos estético-crítico, no sentido de deixar um legado (original) para o futuro. As peças, no entanto, chegaram a nossos dias e se tornaram fontes fundamentais de narração de uma história da cultura brasileira, sobretudo, forte referência ao processo de colonização do catolicismo no Brasil.

Sobre as cartas jesuíticas, sabemos também da forte presença de um ordenamento retórico, que deve ser considerado para análise da mentalidade de Anchieta. Referimos, sobretudo, a análise de João Adolfo Hansen (1995) em *O nu e a luz*, que mostra a recorrência da retórica na obra do padre Manuel da Nóbrega e visa evidenciar o quanto a obra de Nóbrega é organizada por motivações discursivas próprias de sua historicidade, tendo em conta os interlocutores das cartas e a hierarquia de cada um deles.

O ensaio de Hansen aponta como o estudo da retórica, como treinamento linguístico internalizado pelos padres da Companhia de Jesus e como conjunto de regras da construção da linguagem das cartas jesuíticas, não é empecilho para a compreensão de uma ordem do discurso que aparelha a mentalidade do jesuíta. “Não são mera técnica aplicada ao exterior, mas categorias de pensamento que modelam a *forma mentis* dos agentes da correspondência” (Hansen, 1995, p. 88). Para entender a construção do pensamento de um religioso do Quinhentos faz-se necessário acompanhar essa hierarquia discursiva, pois não só as disposições retóricas expressam as regras dos jogos hierárquicos da linguagem, como seu estudo nos ajuda a perceber modos de funcionamento de sua *forma mentis* – modos fundamentais para compreender a formulação de uma mimesis da fé em Anchieta.

Mimesis é categoria crítico-poética que possui muitas entradas e saídas, e não se pretende, de modo algum, fazer aqui um tratado sobre ela nem um resumo alongado de todas as especulações em torno de tão rico problema para os estudos literários. O propósito é mais simples: entender a mimesis como conceito operacional para a representação poética, percorrendo o caminho entre o real e a expressão criadora (na forma de poesia, teatro e cartas) de um crente católico do século XVI e, mais especificamente, do missionário José de Anchieta.

O desafio é compreender como o real é visto por um religioso e como ele é interpretado e recriado pelo motor da fé, investigando como elementos naturais são narrados e entendidos por uma mentalidade que desconfia do real porque o considera subordinado a uma lógica sobrenatural. Assim, a mimesis, além da mediação do real, que sempre é por meio da tradução das palavras de uma língua, passa a ser processada pelo fator ideológico da fé cristã católica. Por meio dessa certeza, o religioso constrói textos cujo engajamento revela práxis, no sentido de ação evangelística no mundo, de busca de conversão do outro e de ascese espiritual de si e dos convertidos.

Nessa direção, podemos entender melhor a mentalidade de Anchieta por meio de suas referências religiosas, pois elas fundamentam as condições de possibilidades de seu

imaginário. Importante referência para ele é *Exercícios espirituais*, de Inácio de Loyola (1999), fundador da ordem jesuítica. A obra é um tratado religioso que propõe uma prática espiritual e um treinamento da mente análogo aos exercícios físicos utilizados pelos militares.

Porque, assim como passear, caminhar e correr são exercícios corporais, da mesma maneira todo o modo de preparar e dispor a alma, para tirar de si todas as afeições desordenadas e, depois de tiradas, buscar e achar a vontade divina na disposição da sua vida para a salvação da alma se chamam exercícios espirituais (Loyola, 1999, p. 4).

O religioso deve se exercitar para uma vida santificada assim como um homem que pratica exercícios corporais diários para manter seu corpo saudável. Trata-se de um exercício constante de fé, pois seu espírito é treinado diariamente para purificação dos pecados. Os exercícios corporais mencionados – “passear”, “caminhar” e “correr” – revelam uma gradação de intensidade diante do caminho a percorrer, e é possível imaginar que na jornada do jesuíta essas intensidades sejam igualmente experimentadas.

Em *Exercícios espirituais* há uma proposta de contemplação dos fatos da Paixão de Cristo, como treinamento da alma do pecador. Tal exercício contemplativo amolda um imaginário, isto é, apresenta os limites do controle do imaginário do jesuíta perante a representação do mundo. Logo, um caminho de interpretação da poética de Anchieta parte da demonstração do nexo entre esse texto de Loyola e a sua construção poética.

Imaginando a Cristo nosso Senhor diante de mim e pregado na cruz, fazer um colóquio: como de Criador veio a fazer-se homem, e de vida eterna a morte temporal, e assim a morrer por meus pecados. E, assim em colóquio, interrogar-me a mim mesmo: o que tenho feito por Cristo, o que faço por Cristo, o que devo fazer por Cristo; e vendo-o a Ele em tal estado e assim pendente na cruz, discorrer pelo que se me oferecer (Loyola, 1999, p. 17).

A proposta de Loyola acerca da evocação da imagem de Cristo nos faz aproximar os exercícios meditativos do religioso espanhol das figurações dos crucifixos tão presentes nas igrejas católicas do Quinhentos. Embora, o jesuíta proponha que essa imagem apareça por esforço imaginativo na mente do crente, sabemos da ênfase figurativa das igrejas católicas e o quanto a presença do crucifixo, e, sobretudo, a representação realística do crucifixo é determinante no Renascimento cristão. O processo de construção e solidificação histórica da imagem de Cristo caminha com as descobertas históricas da perspectiva linear, e como exemplos temos os crucifixos de Giotto e de Masaccio (Argan, 2003).

Tal meditação tem papel fundamental na mentalidade do crente que passa a se organizar pelos direcionamentos de Loyola. Logo, não se trata apenas de fé em Deus nem

somente de prática evangelística, mas de um modo específico de exercitar a fé. E esses exercícios aparecem na obra de Anchieta, em suas poesias e nas obras dramáticas a ele atribuídas.

Vejamos uma parte de seu poema “Do Santíssimo Sacramento”, o primeiro escrito em português pelo missionário:

Ó que pão, Ó que comida,
Ó que divino manjar
Se nos dá no santo altar
Cada dia!

Filho da Virgem Maria 5
Que Deus-Padre cá mandou
E por nós na cruz passou
Crua morte

E para que nos conforte 10
Se deixou no sacramento
Para dar-nos como aumento
Sua graça,

Esta divina fogaça
É manjar de lutadores
Galardão de vencedores 15
Esforçados

Deleite de namorados
Que, co’o gosto deste pão.
Deixe a deleitação
Transitória 20

Quem quiser haver vitória
Do falso contentamento,
Goste deste sacramento
Divinal

Este dá vida imortal 25
Este mata toda fome,
Porque nele Deus e homem
Se contêm

(...)

Prendei-me com fortes nós, 145
Iesu, filho de deus vivo,
Pois que sou vosso cativo,
Que comprastes

Co’o sangue, que derramastes,
Com a vida, que perdestes, 150
Com a morte, que quisestes
Padecer! (...)
(Anchieta, 1966, p. 28-35).

O poema religioso de Anchieta anuncia o sacramento da Igreja católica como rememoração do Cristo morto, sua paixão e morte, exibindo a metáfora do pão da eucaristia com a crucificação de Cristo – procedimento retórico comum e não original. A exposição do sacrifício de se fazer homem e sofrer as dores da mortificação é a imagem a ser recordada para que o crente diga: “Prendei-me com fortes nós, Iesu, filho de Deus vivo, pois que sou vosso cativo”. A ideia aí manifestada revela o processo de mentalidade do missionário e dos crentes, posto que orienta um modo de ação no mundo. Ser “cativo” de Deus não é algo interpretado como negativo para o missionário, e sim faz parte de uma entrega fervorosa – um gesto de altíssimo mérito para o crente.

Ser cativo e comprado por Deus constituem valor para o missionário. A liberdade, tão cara à modernidade, não aparece em Anchieta como um objetivo do eu-lírico devocional do poema. Meditar acerca da Paixão de Cristo para em seguida concluir-se salvo pelo sacrifício e, por isso, preso ao salvador pelo voto da fé é o caminho das almas cristãs jesuíticas. Caminho que se verá expresso nas cartas, autos e poesias devocionais do missionário.

Compreender o processo em que a mente do crente se forma é fundamental para o entendimento da práxis missionária, sem projetarmos nossa ética e nossos valores na formulação de uma crítica ao gesto evangelístico do jesuíta. A percepção da externalidade retórica do texto não significa que ele seja despido de paixão pessoal e de entrega espiritual. São almas em constante exercício espiritual, na batalha interna e externa para cumprir seu sacerdócio. No texto poético dos escritos do religioso reverbera a ascese, cujo processo está na doutrina de Inácio de Loyola.

O estudo da retórica, conforme bem explica Hansen (2019), é para compreender os limites epistemológicos dos missionários, e não para identificar na externalidade do discurso (em seu uso ritual) sátira, deboche e ironia – que não existem. Se o caráter declamatório distancia o texto da naturalidade burguesa, o aspecto ritualístico da poesia sacra de Anchieta não pode ser interpretado como matéria de uma farsa religiosa, mas como fundamento rígido de uma fé em Deus. Tais pressupostos são importantes não para defender Anchieta do tribunal ético contemporâneo que, com suas razões, condena o missionário pelo processo de colonização da fé, por verificar sua edificação hierárquica de diminuição da religiosidade do outro ante a sua, mas para investigar o nexos da fé e de suas representações, para captar na mentalidade anchietana os valores que sustentaram sua psiquê diante de Deus.

O emblemático ensaio “Anchieta ou As flechas opostas do sagrado”, de Alfredo Bosi (1992), é um estudo insuperável do modo como se deu nos indígenas brasileiros a colonização da fé católica pela catequese. O ensaísta apresenta leitura sofisticada sobre a tradução linguística (que envolvia correspondência de palavras cuja analogia era forçada, como, por exemplo, Deus e Tupã, alma e *anga*). Ele incluía igualmente demonstração da rítmica ibérica das redondilhas presentes nas poesias em tupi e a aculturação do indígena por meio de ajustes forçados de modelos metafísicos díspares, o indígena (povos de diversas visões sobre o sagrado) com o cristão católico (que também passava por grandes rupturas próprias da contrarreforma).

O objetivo principal do ensaio de Bosi é acompanhar a construção de uma dialética da colonização nas letras brasileiras. O fenômeno dos autos anchietanos passa a ser emblemático para revelar uma dialética da colonização da fé em Anchieta, sobretudo, em suas peças catequéticas. A colonização, entretanto, existe porque antes dela se organiza na mente do missionário um processo mimético sedimentado em rígida metafísica da encarnação de Cristo.

Padre Anchieta está preso a uma ideia metafísica da encarnação de Cristo, que percebemos nas recomendações loyolianas em *Exercícios espirituais*. Tudo que é terreno passa a ser negado, enquanto a abstinência aos vícios terrenos é considerada virtude almejada pelo crente, ou seja, é a crucificação simbólica que lhe dará a salvação. Assim, o modelo mimético dos jesuítas é a vida de Cristo e sua crucificação. A violência cultural do outro (dos indígenas) foi produzida por uma vontade engajada de se salvar e salvar o outro, por negação do mundo, e, obviamente, por não ter o distanciamento crítico de que cada cultura possui sua própria metafísica, suas liturgias e respostas para o natural e o sobrenatural.

Amplia-se a discussão da mimesis se se buscar entender essa metafísica da encarnação que fundamenta a doutrina cristã (encarnação de Deus no mundo, encarnação do verbo em Cristo e ritualística religiosa de expressão dessa fé em produções pictóricas, escultóricas e em teatralizações) e sua presença como práxis nesse momento de uma ordem criada por Loyola. Aqui os questionamentos acerca da mimesis vão na direção da discussão sobre a categoria em sua tradição clássica: a negação platônica e a possibilidade aristotélica da mimesis, entendida como processo natural do homem imitando a linguagem, construindo um meio de alcançar a verdade (Costa Lima, 2000) – que, para um cristão católico do Quinhentos, fundamenta-se na metafísica da encarnação e da ressurreição de Cristo.

O cristianismo se apropria das ideias de Platão e de Aristóteles. A teologia cristã católica da época de Loyola pertence a essa linhagem cristã aristotélica derivada do movimento intelectual de São Tomás de Aquino de redescoberta de Aristóteles (Lauand, 2013). Talvez não seja equívoco, portanto, perceber nos jesuítas um caminho para a mimesis e não um veto. Essa senda, contudo, se dá nos moldes de uma *imitatio* de Cristo. Utiliza a poesia e o teatro para chegar a Deus, assim como os exercícios de Loyola. A ideia de que as palavras são meio incerto para se chegar à verdade. Uma, Deus, explica essa relação: “Nós não podemos expressar em uma única palavra o que há em nossa alma e devemos valer-nos de muitas palavras imperfeitas e, por isso, exprimimos fragmentária e setorialmente tudo o que conhecemos” (Aquino, 2013, p. 18). A imperfeição das palavras e seu caráter fragmentário constituem o modo possível de expressão do conhecimento humano. Palavras são falhas, mas necessárias à percepção fragmentária da verdade no mundo sensível – embora sempre parcial, a representação é mandatória para expressão do conhecimento que leva à verdade.

A influência de Aristóteles para os jesuítas ficou registrada posteriormente nos *conimbricenses* (conjunto de comentários de Aristóteles – 1592-1606). Alguns aspectos podem ser identificados na poética de Anchieta como precipitação desse aristotelismo que será fundado pelos jesuítas: a paixão por gramática, poesia, teatro e traduções, e a contínua prática retórica religiosa cujo *logos* organiza o mundo em unicidade. Trata-se, todavia, de unicidade que desemboca no Deus cristão. Compreender a presença do aristotelismo tomista na obra de Anchieta talvez auxilie no entendimento de dois pontos: sua liberdade em representar teatralmente as mensagens evangelísticas via liberdade ficcional entremeada de paráfrases bíblicas, revelando que a práxis missionária traz estratégias retóricas de construção específica de seu conhecimento; o fato de não assinar as obras reflete, possivelmente, sua percepção de tratar-se de mediação com “palavras imperfeitas” mais do que de obras decisivas para a posteridade.

Isso é importante para que se note o quanto há de porosidade e de mistura no processo de formação e institucionalização do cristianismo católico. Ou melhor, que as influências religiosas e filosóficas de épocas distintas vão formando as ordens católicas, e que o processo tradutório não é privilégio da colonização da era moderna. O próprio cristianismo traz de empréstimo heranças de outras matrizes de pensamentos, como a helênica. Funda-se como fé utilizando-se do empréstimo de uma série de palavras criadas

pela filosofia grega, adaptadas à nova religiosidade.¹ A tradição evangelística vai se moldando a fenômenos novos de culturas diversas, uma vez que o objetivo é conquistar almas – salvá-las da mundanidade para a vida eterna.

Nessa abertura para a representação aristotélico-tomista, é possível compreender o constructo da mimesis antiga nas obras poéticas de Anchieta. Não seguindo o modelo da mimesis moderna – como Costa Lima (2000) vai mostrar em seu dispositivo conceitual, acompanhando o processo de autonomia do sujeito moderno, tão bem demonstrado em *Mimesis e modernidade: formas das sombras e limites da voz – Montaigne, Schlegel e Kafka*; pela via aristotélica cristianizada, porém, há a possibilidade de encenar a fê, pois a teatralização da Paixão de Cristo converte, leva os indivíduos a uma verdade. E se, para Aristóteles, a catarse leva o homem grego a tomar contato com a verdade poética, aqui a Paixão de Cristo (o doloroso exercício de meditação pela fê) visa à conversão do fiel a uma verdade da encarnação e ressurreição de Cristo.

A ideia da mimesis não deve ser confundida como a produção de obras com início, meio e fim, como em uma visão resumida da *Poética*, de Aristóteles, mas deve ser pensada como um modo de aprendizado em que o homem, ao acompanhar a linguagem por “imitação”, adentra-a e, assim, atinge o pensamento mais elevado (a filosofia). Se pensarmos Aristóteles pelo caminho platônico – de ver a filosofia como uma amiga da sabedoria (um impulso para alcançar a verdade – que nunca está no mundo sensível), entenderemos que o elogio aristotélico à mimesis é um elogio ao processo de aquisição da linguagem pelo homem e a sua chegada ao pensamento mais elevado, no caso, o filosófico.

Como o cristianismo opera pela negação do mundo sensível, e essa negação está evidente em *Exercícios espirituais*, podemos encontrar semelhanças entre o cristianismo e a filosofia metafísica grega, sem concluir que estamos no mesmo terreno epistemológico. Estamos, porém, no exercício de interpretar trânsitos (traduções) simbólicos e desvios epistemológicos. Platão e Aristóteles não são cristãos. A apropriação do aristotelismo pelo catolicismo e, sobretudo, a apropriação do dispositivo da mimesis pelos jesuítas, todavia, podem ter-se dado certamente pelo viés de uma pedagogia da

¹ Importante registrar que o debate epistemológico acerca da influência da filosofia grega na religiosidade cristã não é consensual. Em *A filosofia na Idade Média* Etienne Gilson (2001, p. XV) discorda da ideia generalizada de uma derivação da filosofia grega para a religião cristã: “o cristianismo é uma religião; empregando por vezes termos filosóficos para exprimir sua fê, os escritores sacros cediam a uma necessidade humana, mas substituíam o sentido filosófico antigo desses termos por um sentido religioso novo”. Isso não significa que o autor não perceba influências e empréstimos, mas antes que veja com desconfiança aproximações rápidas em torno da questão.

linguagem: aquisição da linguagem (das “palavras imperfeitas”) e teatralização catequética para formação de almas que negam o mundo em busca de uma verdade cristã.

Contente assim, minha alma,
Do doce amor de Deus
Toda ferida,
O mundo deixa em calma,
Buscando a outra vida,
Na qual deseja ser
Toda absorvida
(Anchieta, 2005, p. 35).

Na passagem do poema “Em Deus, meu criador”, a perspectiva do sofrimento transitório no mundo sensível para confirmação da redenção em um mundo do além surge como afirmação de uma missão de martírio para a vida do crente. Na estrofe seguinte, Anchieta opera, com obediência aos exercícios de Loyola, a meditação acerca das chagas de Cristo: “Do pé do sacro monte/meus olhos levantando/ ao alto cume/ vi estar aberta a fonte/ do verdadeiro lume, / todas consome” (Anchieta, 2005, p. 35).

É a utilização da mimesis antiga cristianizada pelo prisma do direcionamento dado por Loyola, como liderança religiosa que propõe uma práxis diante da imagem do Cristo pregado na cruz. O processo mimético aristotélico de aprendizado da linguagem pela imitação, pela distinção das diferentes formas de expressão poética, e o entendimento do teatro (no caso, para Aristóteles, dos mitos gregos; e, para o jesuíta, *As paixões* e *Sagas históricas* de cristãos que viveram sua fé) como meio para chegar à verdade tornam-se na máquina teatral jesuítica um modo de alcançar a verdade que é Cristo.

Há, portanto, uma mentalidade jesuítica na qual um processo imaginativo é estimulado para o cultivo da fé. Essa “técnica de si” dos jesuítas transborda em seu fazer poético, revelando o quanto o gesto meditativo de Loyola produz uma *forma mentis* específica.² O estímulo de Loyola visa a entender que as coisas são criadas para o homem com a finalidade de seu aprimoramento espiritual, pois, como criatura de Deus, o homem foi criado para o servir e buscar salvação.

23 – Princípio e Fundamento: O homem é criado para louvar, prestar reverência e servir a Deus nosso Senhor e, mediante isto, salvar a sua alma; e as outras coisas sobre a face da terra são criadas para o homem, para que o ajudem a conseguir o fim para que é criado. Donde se segue que o homem tanto há de usar delas quanto o ajudam para o seu fim, e tanto deve deixar-se delas, quanto disso o impedem (Loyola, 1999, p. 10).

² Foucault (2000, p. 317) chama de técnicas de si “como o homem, a vida humana, o si foram objetos de um certo número de *teknaí* que, em sua racionalidade exigente, eram perfeitamente comparáveis com uma técnica de produção”.

Essa orientação espiritual e religiosa traz entendimento que ajuda na compreensão da prática teatral e poética de Anchieta. Observa-se aí que não há veto para o uso da expressão artística e (para)ficcional, pois “as coisas sobre a face da terra são criadas para o homem”. Importante é seguir o objetivo da salvação. A linguagem é, portanto, um caminho para salvação das criaturas de Deus. Foi criada para auxiliar o homem na Terra, e o caminho jesuítico a cultiva com a finalidade de propagar a fé em Cristo e a busca da salvação. Logo, a linguagem, as imagens, o teatro e a poesia não sofrem restrições para a interpretação jesuítica do Evangelho. Fundamental é que “as coisas”, “criadas para o homem”, sigam o objetivo da salvação.

Em Aristóteles, ao invés, a mimesis partilha das leis que governam a *physis*, é uma potencialidade (*dynamis*) que explode em um produto (*ergon*). A vantagem de sua colocação não se confunde com a liberação das “sombras”, que contra Platão se alcançava, mas antes se mostra na delimitação do campo poético. O poético não se confunde com o texto escrito em versos, o poético é mimesis e mimesis é imitação da ação humana (Costa Lima, 1980, p. 47-48).

Nesse trecho Costa Lima explica a diferença da mimesis em Platão e em Aristóteles. E mostra como se dá o deslocamento do conceito em Aristóteles, expondo o caminho original do estagirita de entendimento do poético. Neste estudo, o caminho para entender a mimesis aristotélica, devido à influência do filósofo em São Tomás de Aquino, pensador importantíssimo para a ordem jesuítica, deve ser cuidadosamente desenhado. A filtragem do platonismo e do aristotelismo na ideologia cristã é de difícil separação. Sabendo da relação da Igreja católica com a filosofia aristotélica, é, contudo, possível interpretar o processo da mimesis em Anchieta como fruto de uma ação humana (religiosa) no mundo. Não há proibição da mimesis, que é, entretanto, instrumentalizada para a conversão e evangelização. Guardadas as diferenças, não se pode deixar de mencionar que as tragédias (mesmo as sabendo anteriores à *Poética*, de Aristóteles) operavam uma pedagogia (*Paideia*) do cidadão helênico na antiguidade ática.

A fé e a devoção

A principal finalidade da igreja construída como *theatrum sacrum* foi produzir o espaço como alegoria de uma nave que conduz os homens pelo mar do tempo para um porto seguro, a salvação, encenando a participação da providência divina no tempo histórico (Hansen, 2019, p. 16).

Poema da bem-aventurada virgem mãe de Deus, de José de Anchieta, é bom exemplo para entender como o missionário utiliza a prática dos exercícios espirituais de

Loyola. Vê-se na obra a cronologia da vida de Maria, mãe de Jesus, reconstruída pela narrativa poética do jovem missionário – o que remete a pensar sobre a alegoria da Virgem na Contrarreforma, na disputa exegetica entre protestantes e católicos do Quinhentos, dado essa figuração tornar-se símbolo político recorrente da Igreja católica. Esse processo, porém, já vinha de antes, não sendo exclusividade da Contrarreforma; fazia parte da retórica imagética do gótico católico e, evidentemente, intensificou-se com as disputas políticas do Quinhentos. Exemplo dessa utilização no gótico é a imagem de Pietro Lorenzetti.



Figura 1. Pietro Lorenzetti, *Nativitas Virginis*, ca. 1342, têmpera sobre madeira, 1,85m x 1,80m, altar de são Savino na catedral de Siena (atualmente no Museo dell'Opera Del Duomo, Siena) Fonte: www.newliturgicalmovement.org/2018/09/the-vigil-of-nativity-of-virgin.html. Acesso: 26/08/2025.

A têmpera de Lorenzetti difere da manjedoura descrita na Bíblia. Os arcos da construção arquitetônica remetem a um aposento de mosteiro ou igreja. A licença poética do pintor traz a mensagem de que a própria virgem é a Igreja Católica, compondo uma construção alegórica: a Igreja é como a virgem que acompanha Jesus do nascimento ao calvário. Essa liberdade na utilização das imagens – e na modificação das narrativas bíblicas – faz parte de um processo da iconografia da Igreja, em que a transformação de um texto bíblico em imagem alegórica não era necessariamente uma “mentira”, mas a compreensão de que a natureza da imagem é provisória e cumpre na forma da alegoria função evangelística. Não se está diante da literalidade bíblica, pois a imagem-mensagem não transcreve fundamentalmente o texto bíblico. É, portanto, uma ação retórica a partir do texto.

A liberdade da utilização de imagens pela Igreja católica (em seu processo de institucionalização internacional pela Europa) se explica no gesto pedagógico do papa Gregório I (*apud* Gombrich, 2010, p. 83): “A pintura pode fazer pelos analfabetos o que a escrita faz para os que sabem ler”. Logo, as imagens são compreendidas como instrumento didático para divulgação das Escrituras. Elas trazem mensagens que anunciam os princípios dogmáticos da fé cristã. Tal compreensão é fundamental para se entender a tradição do cristianismo católico e sua vinculação com as imagens pictóricas e escultóricas na divulgação do Evangelho. Do mesmo modo, essa intrínseca relação com as imagens deve ser considerada ao se pensar na produção poética de um missionário do século XVI, como Anchieta, acostumado com uma prática religiosa atrelada às imagens e vivendo, ao mesmo tempo, o contexto das disputas ideológicas da Reforma e da Contrarreforma, no qual as imagens são vistas com desconfiança pelos cristãos protestantes.

Em ensaio intitulado “Condicionamentos institucionais e preceitos epidícticos das artes sacras coloniais”, João Adolfo Hansen (2019, p. 15) comentando o *Due dialogi* (1564) de Giovanni Andrea Gilio, observa o quanto após o Concílio de Trento a Igreja católica começa a orientar uma plasticidade cada vez mais histórica, no sentido de responsabilidade com os fatos passados – unindo a construção alegórica a uma fidelidade histórica: “Gilio determina que o pintor historiador é o melhor e o mais aconselhável, pois subordina sua arte à imitação da verdade revelada nas Escrituras”. Como se percebe, ser atento à história significa seguir as Escrituras e formular alegorias a partir desse texto sagrado, mensagens evangelísticas partindo da progressão factual das narrativas bíblicas, como faz Anchieta com a poesia endereçada à Virgem.

O extenso poema de Anchieta exhibe a Virgem como sustentáculo da fé católica. Os acontecimentos da vida de Maria são encadeados e entrelaçados às mensagens políticas de cunho religioso com a clara intenção de reforçar a importância dessa figura no conflito religioso do Quinhentos. A obra informa uma mentalidade posicionada diante da guerra ideológica vigente, e a teatralização edificada no poema não deixa de ser uma meditação ascética exercitada pelo jesuíta. As linhas se cruzam em Anchieta: 1- tradição imagética do catolicismo em sua luta com o veto iconoclasta do protestantismo; e 2- o caráter meditativo figural de *Exercícios espirituais*, de Loyola. Tais vetores erigem uma obra em que a palavra segue o anseio de forçar uma experiência plástica do ver a partir das palavras. Ler o poema sagrado é visualizar por meio da imaginação a experiência da Virgem.

O poema de Anchieta tangencia a representação da Paixão de Cristo por meio da imagem mariana. Em muitas partes, a obra convida o ouvinte-leitor a visualizar o sacrifício de Cristo pela perspectiva da mãe, que experencia a dolorosa crucificação do filho. Há a construção de uma teatralização da Paixão de Cristo sendo narrada a partir desse convite que o eu-lírico faz para que nos coloquemos no lugar da personagem que assiste à violência da crucificação de seu próprio filho. Edifica-se, assim, uma retórica que estimula a meditação do ouvinte-leitor a sentir em primeiro plano a dor da mãe como vedora da via dolorosa. Como em um quadro no qual uma cena está à frente da outra, Anchieta enfatiza a dor de Maria, e o intuito é persuadir o leitor do valor de Maria na Paixão de Cristo.

Há um exercício retórico de leitura (cuja práxis se dá pelos exercícios espirituais de Loyola) sendo armado no poema de Anchieta, amparado na discursividade vigente da Contrarreforma de exaltação da Virgem. Trata-se de mostrar sua importância no evangelho das Boas Novas, respondendo, conseqüentemente, a um debate religioso europeu entre católicos e protestantes. É meditação e exaltação da fé, mas é alegoria retórica de demonstração argumentativa de participação de Maria na vida do Salvador – atribuindo-lhe função heroica no calvário.

Cantar ou calar?
Mãe Santíssima de Jesus, os teus louvores
hei de os cantar ou hei de os calar?
A mente alvoroçada
sente-se impelida pelo agulhão do amor
a oferecer a sua rainha uns versos...
Mas receia com a língua impura
decantar suas glórias:
inúmeras culpas carregam-na de manchas.
Como ousará mundana língua enaltecer
a que encerrou no seio o Onipotente?
Apavorada a pobre mente foge,
a não ser que o teu amor
expulse do coração o medo que a possui.
Por que temer o incerto?
Por que há de gelar o peito?
Por que fria se encolherá a língua?
Mas... és tu que me obrigas a cantar.
acodes a esforçar-me balbuciante
a revigorar-me a mão tremente.
Oh! Se o amor da Mãe divina me não dobrar,
se à glória da virgem meus lábios não se abrirem,
que meu coração vença em dureza
a pedra, o ferro, o bronze,
o diamante indomável!
Quem me dera encerrar na arca do peito
a tua virginal imagem,
para envolver-te, piedosa Mãe, em chamas!

Sê tu, com o teu menino,
o único prazer, anseio, amor do meu coração! (Anchieta, 2020, p. 25).

Observa-se no início do poema de Anchieta uma reflexão sobre o próprio gesto de criação da poesia: “Cantar ou calar?”. A motivação retórico-reflexiva expressa o veto da representação que é assumido como um problema a ser desenrolado no corpo do poema: representar a Paixão de Maria diante dos acontecimentos vividos por Cristo, entrelaçados ao debate religioso da época do missionário. A pergunta no exórdio do poema de 5.785 versos demonstra, entretanto, que o gesto do cantar vence com intensidade o de calar, uma vez que Anchieta realiza o maior texto poético mariano de que se tem notícias. (Frangelli, 2020). Em continuidade, o poeta segue em seu eu-lírico reflexivo devocional expondo os limites da própria linguagem em representar em palavras a santíssima mãe de Cristo: “Como ousará mundana língua enaltecer a que encerrou no seio o Onipotente?”. Ou seja, seguindo a racionalidade tomista, Anchieta assume a imperfeição da língua para representar (“cantar”) o poema à Virgem.

A percepção do limite moral da linguagem humana se vê claramente na poesia de Anchieta, apesar de utilizar a língua latina (própria da liturgia da Igreja católica) para criação de seu poema de amor à Virgem. A questão moral na exegese da Virgem segue em todo o texto. Logo em seguida, Anchieta destaca a figura de Maria como antagônica à de Eva, que cederá à tentação da serpente. A imagem da serpente se desdobra para a do dragão e o texto do missionário figura a delicada Virgem nas ações de sofrer e combater. Sofre os martírios da Via Crúcis e combate o mal.

Com o letal veneno
Eva nos havia de corromper:
concebida sem mácula
apresentar-nos-ia tu o antídoto
Tremeu, ao nome da segunda mulher,
a astuta serpente,
que enredara em seus laços a primeira.

Concebida em seu seio materno, como todos nós,
só tu, ó Virgem, foste livre do labéu
que mancha os outros todos,
e esmagas ao calcanhar
a cabeça do enroscado dragão.
Retendo sob as plantas sua fronte humilhada.
(Anchieta, 2020, p. 26- 27).

Nesse trecho do poema, observa-se o modo como Anchieta expõe a narrativa do cristianismo no antagonismo dessas duas mulheres: a pecadora e a santa. Do mesmo modo, nota-se o quanto nessa construção do poeta a mentalidade medieval que se

organiza a partir desses paradigmas do feminino (Eva/Maria) edifica a racionalidade do missionário na construção dessa alegoria. O importante medievalista Le Goff apresenta essa simbologia no mundo cristão ocidental:

Eva e Maria constituem os dois polos da beleza feminina na Idade Média. A oposição exprime a tensão que existe no próprio coração da imagem da mulher. De um lado, existe Eva, a tentadora e, mais particularmente, a pecadora, que provém de uma leitura sexuada do pecado original. Mas, ao mesmo tempo, a Idade Média não esqueceu que o Deus do Gênesis criou a mulher para que ela fosse a companheira do homem, a fim de não deixá-lo só. Eva representa, assim, essa auxiliar do homem que lhe é necessária. Por outro lado, a Eva da criação e de antes do pecado original está nua, aliás como Adão. E a arte medieval, de que o casal da Criação será um dos grandes temas, introduz o nu feminino na sensibilidade da época.

(...)

Diante de Eva, Maria aparece como uma redentora. E a beleza sagrada diante da beleza profana. E a beleza feminina é feita do encontro entre essas duas belezas. Mas, se o corpo de Maria não é um objeto de admiração, seu rosto, sim. E é o duplo rosto da mulher Eva e da mulher Maria que produz essa promoção do rosto feminino, que se impõe sobretudo a partir do fim da Idade Média, a partir do século XIII, com o gótico (Le Goff, Truong, 2006, p. 142-143).

O fato de a representação do corpo feminino encontrar-se neste antagonismo (Eva/Maria) explicita seu atrelamento à mentalidade medieval, como cosmovisão religiosa que persiste no processo da contrarreforma loyolista. Ou melhor, nota-se o quanto Anchieta vive num amálgama temporal em que as compartimentações epocais (medieval, renascimento, barroco etc.) não dão conta de explicar o complexo processo histórico presente em sua produção letrada.

A esse respeito, Décio de Almeida Prado (1993, p. 24) em seu ensaio *Teatro jesuítico* afirma que “esse verdadeiro caos histórico, ou a-histórico, vai do infinitamente grande ao infinitamente pequeno, do divino ao humano, (...) do passado remoto ao presente imediato, do local ao universal, formando um bloco cultural complexo”. O crítico chama a experiência descompassada e desorganizada do missionário de estar entre mundos distintos de “caos histórico”. A percepção do fenômeno por Prado está correta, visto que se refere a uma dificuldade de nomear a experiência histórica de Anchieta pelas categorias definidas, e definitivas, de um espírito do tempo. É, todavia, pela presença dessa multiplicidade de experiências que a história se mostra rica de sobreposições temporais.

No início do poema, a Virgem pisa a serpente e derrota o dragão. Nessa luta, seu corpo imaculado vence o pecado original de Eva (personagem bíblica). Mais adiante, Anchieta compõe outra alegoria de luta mariana. A luta de Maria, contudo, se estabelece contra Calvino (personagem histórica) que investira sua teologia contra a Virgem. Se, antes, a serpente tentadora de Eva era o dragão, aqui o dragão é a teologia de Calvino:

Mas eis que um novo dragão de peito escamoso
se arrasta pela lama
e arqueia o ventre em bojo horrendo.
(...)
Escancarando as fauces sangrentas, ei-lo que vem:
fugi, ovelhas.
não vos arrebate nos dentes esfaimados.
Calvino, essa peste lançada pelo inferno,
Traz manjares que matam vossas almas.
(Anchieta, 2020, p. 111).

O modo como Anchieta expõe essa imagem trans-histórica da Virgem (dotada de superpoderes de passar pelo Éden mítico e chegar ao momento histórico da Reforma) ultrapassa, e muito, seu aspecto humano relatado pelas Escrituras. De fato, o poeta segue a exegese católica e o modo como a Virgem é reverenciada no culto pelos crentes. Interessa-nos perceber também como esses poderes sobrenaturais marianos, amparados pela fé do missionário (e de todo o seu grupo social de crentes), estão sendo reforçados em sua poesia em um momento de crise hermenêutica do cristianismo gerada pela Reforma, cujas propostas de Calvino lançam forte dardo no peito do catolicismo, consoante nos esclarece Lessa (2010, p. 145):

Três pontos Calvino estabelece. Primeiro, aponta os males existentes. O culto prestado então a Deus é indevido. Devia ser um culto espiritual, a Deus somente, mas era tributado às imagens nos altares e aos santos, aos anjos e à Virgem, como se fossem tais criaturas associadas ao Criador. Impugna, por isso, a distinção sutil do catolicismo romano nas variedades de culto: *latria, dulia, hiperdulia*, conforme é o mesmo tributado a Deus, aos Santos ou à Virgem. Também a Igreja está em erro quanto à fonte de onde é obtida a salvação, que é apenas mediante a justificação pela fé em Jesus Cristo e não pelos méritos pessoais de cada pecador.

Há no culto uma dimensão teatral que envolve suas liturgias. Não há dúvida de que Maria é uma personagem de significados para a fé cristã católica, expandindo-se na práxis litúrgica da Igreja para além do texto bíblico. Tal personagem expande-se em metáforas no imaginário católico, pictórico, literário, escultórico etc. Em o *Teatro do sacramento*, Alcir Pécora (1994), ao analisar os sermões de António Vieira, apresenta a dimensão política do uso retórico de sua sermonística – no combate à Reforma protestante, demonstrando o quanto a liturgia está engendrada no verbo de Vieira (Pécora, 1994). Não resta dúvida de que essa mimesis teatral do culto, e de toda cultura que envolve a práxis evangelística católica, se costura, igualmente, ao texto de Anchieta – sem a virtuosidade verbal do mencionado sermonista do século XVII.

Ao exercitar sua fé diante da Virgem, adorando-a e narrando sua saga descrita nas Escrituras, e trazendo-a, do mesmo modo, para seu presente histórico conflituoso, como

ícone sobrenatural, o missionário constrói uma alegoria. A Virgem, ao derrotar o dragão (Calvino), não simboliza apenas a vitória da santa. A figuração de Anchieta representa a Virgem como a Igreja católica frente a um combate maior contra uma religiosidade de hereges, no caso a liderada por Calvino.

A operação presente no poema de Anchieta expõe o modo como o autor opera de modo elástico com o tema da Virgem. Se, por um lado, o religioso segue um caminho cronológico do nascimento de Maria à crucificação de Cristo, por outro, o poeta edifica alegorias com o intuito de construir uma mensagem enfática em defesa da Igreja católica e de suas liturgias. Chama a atenção o uso retórico do tema bíblico fundamental para o cristianismo e a ação do autor de introduzir esse debate político em sua poesia, numa guerra religiosa que divide o cristianismo em uma grande crise epistemológica da fé. Chama a atenção, sobretudo, pela natureza lírico-reflexiva do poema.

Em seu ensaio “O Poema à Virgem de José de Anchieta: uma biografia contemplativa”, publicado no periódico *Itinerários/Araraquara*, a pesquisadora Dulce Mindlin (2000) defende a ideia de que o jesuíta constrói uma biografia de Maria, recompondo passagens da vida da Virgem, tornando-se um dos primeiros mariólogos do Ocidente.³ E mais:

Como produto de uma focalização que se pode chamar de interna, observa-se que o fragmento contém uma dinâmica toda própria: primeiro, mostra o sujeito como elemento estruturante da ação narrada – é a partir de seu olhar que se tem a cena que é dada ao leitor. Segundo, que o objeto só aparece em função da própria experiência desse sujeito que o aproxima para com ele se poder fundir numa perfeita simbiose, ratificada pelo tom confessional que já expõe uma reflexão e um propósito: o de suprimir a distância, tanto a eventual entre o objeto narrado e o leitor quanto – principalmente – aquela entre o biógrafo, Anchieta, e a biografada, a Virgem Maria, cuja visibilidade vai-se tornando cada vez maior uma vez que construída por um discurso que traduz uma atitude ao mesmo tempo religiosa e narcísica (...) – a do poeta que, ao narrar, narra-se (Mindlin, 2000, p. 250).

O texto de Mindlin contribui ao assinalar bem o aspecto biográfico da escrita de Anchieta, o que o inclui em uma prática de escrita da época moderna de construção de biografias. A vida da Virgem é narrada em uma poesia que visa a reconstruir uma trajetória de uma importante personagem da narrativa cristã. E o processo de focalização do narrador na imagem da figura narrada, assim como o desdobramento narcísico do narrador, tão bem explicitado acima pela pesquisadora, ratifica nossa leitura de apresentar a mimesis anchietana altamente vinculada à prática loyolista.

³ In: Vista de O poema à virgem de José de Anchieta: uma biografia contemplativa (unesp.br)

Em seu livro *O controle do imaginário: razão e imaginação nos tempos modernos*, Luiz Costa Lima (1989, p. 25) comenta o seguinte acerca da relação entre poesia e teologia na obra de Dante, Mussato e Boccaccio:

Em linhagem que parte do próprio Dante e se estende por Mussato e Boccaccio, apoiados por uma falsa interpretação da Metafísica de Aristóteles, a poesia é definida como similar à teologia, como forma alternativa de acesso ao divino. Mas este caminho, na medida em que justificava um concorrente, só podia exasperar o teólogo de profissão. É verdade que o poeta-teólogo era justificado enquanto anunciador do cristianismo, numa postura já flexível ao compromisso.

Em Anchieta a compreensão de um poeta-teólogo deve ser deslocada para a ideia do teólogo-poeta. Isso porque em Dante, para usar um exemplo da citação de Costa Lima, as dimensões humanas diversas de Virgílio (profano) e Dante (cristão) se verificam nas espacialidades metafísicas (Inferno, Purgatório e Paraíso) e no encaminhar (teleológico) da narrativa, sem que se apague a percepção da multiplicidade da tipologia humana. Apesar da ordem teológica aristotélico-tomista ser conservada, os homens mostram-se variáveis, como explica Erich Auerbach (2000) em “Farinata e Cavalcante”, no livro *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. Personalidades diferentes podem ocupar o mesmo círculo infernal. Homens cruéis e de temperamento ameno, mas com caráter fraco, pagam eternamente sua pena no mesmo local. Há coesão argumentativa acerca de uma ideia metafísica. A multiplicidade de figuras-personagens, todavia, é observada nos espaços. Almas com delitos maiores e menores, pertencem ao mesmo ciclo – o que mostra como Dante já entende que há diferença entre as personalidades históricas que ficarão restritas aos círculos infernais.

A ideia de um teólogo-poeta se vê exemplificada no poema à Virgem. No texto, a biografia (que, na verdade, se trata de uma hagiografia em forma de poema) revela o quanto a mentalidade do devoto está acoplada a sua práxis religiosa. O amor dedicado à Maria, a exaltação de sua pureza e a defesa retórica de seu papel na Igreja expõem o caminho do missionário diante de sua fé. O “foco”, palavra usada conceitualmente por Mindlin, se define como um exercício espiritual diante de um *topos* religioso, a fé em Maria não é simplesmente o objeto-imagem narrado. A fé do sujeito-poeta narrador que está em foco, como destaca a pesquisadora, foi atacada por Calvino e pelos “hereges” protestantes. Parte do *páthos* que exhibe o narcisismo do teólogo-poeta na obra se vê por conta do movimento de fixação do crente diante da figura narrada e das tensões discursivas que internamente surgem na poesia. É poesia em busca da fé. É meditação

ascética do sacerdócio. É oração dirigida à figura adorada. É uma práxis reflexiva diante de uma personagem atacada por outros teólogos.

Mímesis da fé e formação da mentalidade jesuítica

A análise da obra de José de Anchieta à luz da mimesis da fé permite compreender que os exercícios espirituais de Inácio de Loyola não constituem apenas um método devocional, mas um verdadeiro dispositivo de formação da “subjetividade”. Trata-se de uma pedagogia da imaginação que modela o modo como o mundo é percebido, sentido e interpretado, instaurando uma *forma mentis* profundamente marcada pela transitoriedade da vida terrena e pela centralidade da salvação eterna.

Essa mimesis metafísica não opera pela simples imitação moral de Cristo, nem da reprodução da realidade (sempre vista com desconfiança) mas por uma incorporação mental e sensível de sua paixão, sofrimento e morte. Ao exercitar continuamente a contemplação das chagas, da cruz e do sacrifício, o jesuíta aprende a ler o mundo como cenário provisório, marcado pelo erro, pela queda e pela ameaça constante do mal. O real sensível perde autonomia ontológica e passa a ser interpretado como signo de uma verdade superior.

É nesse ponto que a mimesis se revela como um decisivo operador ideológico. Ela não apenas representa a fé, mas produz formas *mentis* capazes de agir no mundo segundo uma lógica específica. A natureza torna-se ameaçadora, os fenômenos naturais adquirem sentido escatológico, e o medo passa a ser um afeto estruturante da experiência religiosa. O mundo não é lugar de permanência, mas de prova.

Nesse regime de percepção, a natureza deixa de ser um campo neutro de experiência e converte-se em espaço ameaçador, constantemente atravessado por signos escatológicos. Os fenômenos naturais não apenas adquirem sentido religioso, mas são reorganizados como indícios de um mundo em queda, sempre à beira da perdição. O medo, nesse contexto, não opera como efeito colateral da fé, mas como seu afeto estruturante e produtivo: é ele que sustenta a vigilância espiritual, orienta a leitura do real e mantém ativa a necessidade permanente de conversão. A experiência religiosa se organiza, assim, menos pela confiança na criação do que pela pedagogia do temor, que disciplina a imaginação e submete o sensível a uma lógica de prova e ameaça.

Essa estrutura mental explica a práxis missionária jesuítica e a violência simbólica que dela decorre. A incapacidade de reconhecer a metafísica indígena como sistema coerente não resulta apenas de etnocentrismo histórico ou de cálculo político consciente, mas de um limite cognitivo estrutural produzido pela própria prática religiosa. Formado por uma mimesis que nega a autonomia ontológica do mundo sensível e subordina toda experiência a uma verdade transcendente, o jesuíta não dispõe de instrumentos conceituais para admitir a legitimidade de cosmologias que afirmam a imanência, a continuidade entre natureza, humanos e não humanos. Não se trata, portanto, de um fracasso moral pontual, mas de uma impossibilidade epistemológica: a razão formada pela mimesis da fé não pode reconhecer como racional aquilo que escapa a sua metafísica da encarnação.

Assim, a catequese aparece como necessidade metafísica: alterar o imaginário do outro é condição para sua salvação. A mimesis da fé justifica a substituição das imagens, dos mitos e das narrativas indígenas por uma nova economia simbólica, fundada na encarnação cristã. Trata-se menos de um diálogo entre culturas e mais de uma reconfiguração radical da percepção do real.

Ao deslocar a discussão da mimesis do campo da moralidade para o da formação mental, este artigo propõe uma chave interpretativa capaz de complexificar os estudos sobre a colonização religiosa. Pensar a mimesis como operação cognitiva permite compreender como ideologias se enraízam na sensibilidade e produzem mundos possíveis.

Por fim, compreender a mimesis da fé como práxis formativa não implica absolver a violência colonial, mas historicizá-la em sua profundidade. Trata-se de reconhecer que a colonização simbólica operou também no nível da imaginação, da percepção e do pensamento, e que os exercícios espirituais constituíram um dos instrumentos centrais dessa transformação radical do modo de estar no mundo.

Pensar a mimesis da fé como operação cognitiva permite compreender não apenas a produção textual e a práxis missionária jesuítica, mas o modo como determinadas ideologias se enraízam na sensibilidade e produzem mundos possíveis dotados de coerência interna e força normativa. No caso de Anchieta, a mimesis não representa a fé: ela a fabrica, modelando percepções, afetos e critérios de verdade. Ao historicizar esse processo, o artigo propõe compreender a colonização simbólica menos como imposição externa e mais como reconfiguração profunda do imaginário, da experiência e do pensamento. Trata-se, assim, de reconhecer que a violência colonial operou também no

nível da formação mental, em que imagens, exercícios e práticas discursivas produziram sujeitos incapazes de habitar outros regimes do real.

REFERÊNCIAS

- ANCHIETA, José de. *Poema da bem-aventurada virgem mãe de Deus*. Trad., introd. e notas Maria Cecília Frangelli. São Paulo: Loyola, 2020.
- ANCHIETA, José de. *Obras completas*. 3 v. São Paulo: Loyola, 1966.
- AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*. Trad. Alexandre Correia. São Paulo: Loyola, 2013.
- ARGAN, Giulio Carlo. *Arte moderna*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. Trad. George Bernard Sperber. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- BOSI, Alfredo. Anchieta ou As flechas opostas do sagrado. In: *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p.64-66.
- COSTA LIMA, Luiz. *Mimesis: desafio ao pensamento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- COSTA LIMA, Luiz. *Mimesis e modernidade: formas das sombras e limites da voz*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- COSTA LIMA, Luiz. *O controle do imaginário: razão e imaginação nos tempos modernos*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- COSTA LIMA, Luiz. *Mimesis e modernidade: formas das sombras*. Rio de Janeiro: Graal, 1980.
- FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos II*. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Barueri: Forense Universitária, 2000.
- FRANGELLI, Maria Cecília. Introdução. In: ANCHIETA, José de. *Poema da bem-aventurada virgem mãe de Deus*. São Paulo: Loyola, 2020.
- GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- GOMBRICH, Ernst Hans. *A história da arte*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: LTC, 2010.
- HANSEN, João Adolfo. Condicionamentos institucionais e preceitos epidícticos das artes sacras coloniais. In: HANSEN, João Adolfo. *Agudezas seiscentistas*. São Paulo: Edusp, 2019.
- HANSEN, João Adolfo. *O nu e a luz: cartas jesuíticas do Brasil – Nóbrega 1549-1558*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HESEL, Lothar; RAEDERS, Georges. *O teatro jesuítico no Brasil*. São Paulo: Edusp, 1972.
- LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Trad. Marcos Flamínio Peres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- LEITE, Serafim. *Páginas de história do Brasil*. Lisboa: Brotéria, 1937.
- LESSA, Vicente Themudo. *O protestantismo no Brasil*. São Paulo: Aste, 2010.
- LOYOLA, Inácio de. *Exercícios espirituais*. Trad. Armando Cardoso (padre). São Paulo: Loyola, 1999.
- MINDLIN, Dulce. O poema à virgem de José de Anchieta: uma biografia contemplativa. *Itinerários*, Araraquara, n. 15, p. 245-260, 2000.
- PÉCORA, Alcir. *O teatro do sacramento*. Campinas: Editora da Unicamp, 1994.
- PRADO, Décio de Almeida. *Teatro jesuítico*. São Paulo: Perspectiva, 1993.

Este preprint foi submetido sob as seguintes condições:

- Os autores declaram que os necessários Termos de Consentimento Livre e Esclarecido de participantes ou pacientes na pesquisa foram obtidos e estão descritos no manuscrito, quando aplicável.
- Os autores declaram que a elaboração do manuscrito seguiu as normas éticas de comunicação científica.
- Os autores declaram que estão cientes que são os únicos responsáveis pelo conteúdo do preprint e que o depósito no SciELO Preprints não significa nenhum compromisso de parte do SciELO, exceto sua preservação e disseminação.
- Os autores declaram que os dados, aplicativos e outros conteúdos subjacentes ao manuscrito estão referenciados.
- O manuscrito depositado está no formato PDF.
- Os autores declaram que a pesquisa que deu origem ao manuscrito seguiu as boas práticas éticas e que as necessárias aprovações de comitês de ética de pesquisa, quando aplicável, estão descritas no manuscrito.
- Os autores declaram que uma vez que um manuscrito é postado no servidor SciELO Preprints, o mesmo só poderá ser retirado mediante pedido à Secretaria Editorial do SciELO Preprints, que afixará um aviso de retratação no seu lugar.
- Os autores concordam que o manuscrito aprovado será disponibilizado sob licença [Creative Commons CC-BY](#).
- O autor submissor declara que as contribuições de todos os autores e declaração de conflito de interesses estão incluídas de maneira explícita e em seções específicas do manuscrito.
- Os autores declaram que o manuscrito não foi depositado e/ou disponibilizado previamente em outro servidor de preprints ou publicado em um periódico.
- Caso o manuscrito esteja em processo de avaliação ou sendo preparado para publicação mas ainda não publicado por um periódico, os autores declaram que receberam autorização do periódico para realizar este depósito.
- O autor submissor declara que todos os autores do manuscrito concordam com a submissão ao SciELO Preprints.